

Armoede als het kwaad dat de moderne wereld teistert: enkele inleidende gedachten

Op een ‘gedenkwaardige gure namiddag tegen de avond’ verhaalt Pip – wees, verteller en hoofdpersoon van Charles Dickens’ *Great Expectations* (1861) – kreeg ik mijn ‘vroegste, levendigste en diepste indruk van het eigen wezen der dingen’. Een indruk even guur en grauw als de namiddag zelf:

Op dat tijdstip kwam ik tot de zekerheid, dat die troosteloze, door brandnetels overwoekerde plek het kerkhof was; en dat Philip Pirrip, vroeger woonachtig in deze parochie, evenals Georgiana zijn echtgenote, dood en begraven waren; en dat Alexander, Bartholomeus, Abraham, Tobias en Roger, hun zoontjes, eveneens dood en begraven waren; en dat de duistere, vlakke wildernis aan de andere zijde van het kerkhof, doorkruist met sloten, dammen en hekken, met het verspreid weidende vee er in, de moerassen waren (...) en dat het huiverend hoopje, dat van dit alles steeds angstiger werd en begon te huilen, Pip was.¹

Voor Pip tevens het moment waarop hij voor het eerst Abel Magwitch ontmoet, een ‘verschrikkelijke kerel, helemaal vuil en grauw, met een groot ijzer aan zijn been’, en door de ontsnapte gevangene tot stilte wordt gemaand: ‘Hou je bek, duivelsjong, of ik zal je kelen.’ Een eerste in een lange reeks van gebeurtenissen en verwickelingen. Hoewel Pip – in armoedige omstandigheden opgevoed door zijn zus en haar man – er grotendeels in slaagt om met de hulp van een aanvankelijk onbekende weldoener aan zijn ellendige omstandigheden te ontsnappen, kent het verhaal (in ieder

geval in het oorspronkelijke slot) geen gelukkig einde. Zijn geliefde Estella, dochter van Magwitch, trouwt met een ander en Pip blijft alleen achter. De grauwheid der dingen laat haar sporen na.

Armoede treft echter niet alleen Pip maar is een terugkerend thema in Dickens' werk. Denk aan de beschrijving van de lotgevallen van Oliver in *Oliver Twist* (1839), van het straatleven van Jo en Nemo in *Bleak House* (1852), of van de onderdrukking van de werkende armen in *Hard Times* (1854). Dickens was zelf een fervent criticus van de nieuwe Armenwet die in 1834 in Groot-Brittannië werd ingevoerd en de criminalisering van de armen die deze met zich meebracht; een kritische houding die hem er overigens niet van weerhield om vast te houden aan het aloude onderscheid tussen de 'deserving' en de 'undeserving poor' (denk aan Bill Sykes in *Oliver Twist*). Wat deze beschrijvingen – en degene die we in andere boeken van Dickens terugvinden – zo fascinerend maakt is dat hij armoede niet reduceert tot een eendimensionaal fenomeen: honger, dood en ontbering. Op indringende en treffende wijze weet Dickens de diverse verschijningsvormen van armoede te schetsen. Vanzelfsprekend vinden we in zijn werk de bekende oriëntatie op economische armoede, zoals deze beschrijving van de woonplaats van Jo in *Bleak House* ('Het grauwe huis') laat zien:

Jo leeft – dat wil zeggen Jo is nog niet gestorven – in de bouwvallige steeg, die door zijn kornuiten 'Eenzame Tom' wordt genoemd. Het is een donkere, vervallen straat, gemeden door alle fatsoenlijke lieden waar de bouwvallige huizen, toen zij er al heel erg aan toe waren, in beslag zijn genomen door een paar brutale zwervers, die, nadat zij zich er stevig gevestigd hadden, ze bij gedeelten zijn gaan verhuren. Thans bevatten deze in-elkaar-vallende-huurkazernes des nachts een opeenhoping van ellende. Zoals op het vervallen lichaam van een bedelaar ongedierte verschijnt, zo hebben deze vervallen onderkomens een massa gore levende wezens doen ontstaan (...).²

Maar naast materiële armoede, komen we ook sociale en geestelijke armoede tegen. Tegenover de materiële armoede van Tiny Tim in *A Christmas Carol* (1843) staat de sociale armoede van de liefdeloze Ebenezer Scrooge. De werkende armen in *Hard Times* lijden niet alleen onder een materieel maar ook een geestelijk tekort. Wat dat betreft valt een wijze les uit de romans van Dickens te trekken.

Het eerste gezicht waarmee armoede zich toont, is vaak dat van dramatische gebeurtenissen zoals extreme hongersnood en deprivatie.³ We moeten echter oppassen ons blikveld hierdoor niet te laten vernauwen. Armoede kent vele gezichten en dimensies. Vanzelfsprekend vormen hongersnood en deprivatie – zoals Onora O’Neill in *Faces of Hunger* (1986) schrijft; het boek waaraan de titel van deze bundel is ontleend – ‘de afschuwelijkste en meest dramatische gezichten’ van armoede. Toch wil dat niet zeggen dat hongersnood en deprivatie ook het enige of wellicht belangrijkste gezicht van armoede zijn. De meeste armen gaan niet letterlijk dood van de honger; armoede is meestal niet dramatisch in die betekenis.⁴ Vaak gaat het om slechte voeding, gebrekkige voorzieningen, ziekte, sociale uitsluiting of het structurele risico om in deze situaties te vervallen. Denk bijvoorbeeld ook aan de groep van ‘werkende armen’ in Vlaanderen en Nederland.⁵ Steven Beaudoin geeft een mooie omschrijving van deze verschillende gezichten:

Het is de alleenstaande moeder van drie kinderen in de Verenigde Staten die er niet in slaagt om een baan te vinden die meer oplevert dan het minimumloon; het is de Nigeriaanse familie die in ellende leeft te midden van olie-reserves die grote rijkdom opleveren voor enkel een handvol van haar landgenoten; het is de Pakistaanse boer die de illegale handel in opium in overweging neemt omdat die de enige gelddoogst is die zijn gezin kan voeden; het is de Braziliaanse jongen die zijn familie helpt met het geld dat hij met kleine baantjes in de straten van São Paulo verdient.⁶

Wie armoede als probleem definieert en stelt dat dit probleem bestreden moet worden, dient zich volgens O'Neill en Beaudoin dan ook bewust te zijn van deze gezichten. Hongersnood, sociale uitsluiting, werkloosheid of ziekte vragen allemaal een andere analyse en aanpak.⁷ Ook voor ons, als burgers van relatief welvarende landen, is dat een belangrijke boodschap. In vergelijking met andere Europese landen is het risico op armoede in Vlaanderen en Nederland weliswaar relatief klein,⁸ maar dat wil niet zeggen dat beide landen geen armoede kennen of dat niet veel mensen het risico lopen in armoede te vervallen. Zo liet 2016 een toename zien van het langdurig armoederisico in Nederland.⁹ Hetzelfde geldt voor Vlaanderen.

De voorliggende bundel wil enkele van deze gezichten analyseren om daarmee de breedte en diepte van dit fenomeen beter te begrijpen. Armoede hier lijkt immers van een andere aard te zijn dan de armoede waarmee veel ontwikkelingslanden te maken hebben. Maar wat is armoede dan en waarom wordt armoede bijna onmiddellijk als een probleem gezien? Wie heeft de plicht om armoede te bestrijden en hoe dient een afweging gemaakt te worden tussen de strijd tegen armoede hier en daar? Vormt armoede enkel een tekort of kan het ook een positieve betekenis hebben of positieve rol spelen in het leven van mensen? Dit zijn de algemene vragen die in deze bundel centraal staan. In de rest van deze inleiding wil ik enkele van deze gezichten van armoede de revue laten passeren en kort ingaan op de bijdragen die volgen.

METEN IS WETEN?

Over armoede – net zoals over andere belangrijke ideeën in onze politieke cultuur zoals vrijheid, gelijkheid, tolerantie of rechtvaardigheid – kunnen we op verschillende manieren, op verschillende niveaus en binnen verschillende contexten denken en spreken. Dat maakt het lastig om met elkaar een zinvol gesprek over dit concept te voeren, laat

staan tot consensus te komen over gerelateerde vragen als: wie arm is, of armoede een probleem is, wiens probleem het is en hoe armoede het beste bestreden kan worden. Ogenschijnlijk simpele vragen, maar de antwoorden zijn dat zeker niet.

Terwijl de een armoede als een materieel gebrek beschouwt (zoals een tekort aan voedsel, onderdak of medische zorg) kan een ander zich juist druk maken over sociale uitsluiting, geestelijke armoede of een tekort aan substantiële vrijheden zoals de Nobelprijswinnaar Amartya Sen voorstelt. Terwijl de een wellicht een zeer algemene notie van armoede voor ogen heeft – armoede als een vorm van lijden of de gebrekkige mogelijkheid om een minimaal waardevol leven te leiden – kan de ander het juist hebben over een concrete maatstaf om armoede te meten, denk aan het bekende criterium van de Wereldbank: mensen leven in extreme armoede indien ze dagelijks minder dan 1,90 dollar hebben om van rond te komen. Hoe zetten we de eerste stap om aan deze spraakverwarring te ontkomen?

In haar boek *Poverty* (2004) maakt Ruth Lister een driedeling om ons spreken en denken te organiseren: armoede als ‘concept’, ‘definitie’ of ‘maateenheid’ (meeteenheid).¹⁰ Armoede als *concept* heeft volgens haar vooral betrekking op de algemene betekenis van armoede, over de taal en de beelden die we gebruiken om armoede betekenis te geven, en over de manier waarop armoede ervaren wordt. Denk aan de gedachte dat armoede een tekort aan voedsel, huisvesting en medische zorg is, dat armoede een situatie van gebrekkige waardigheid is of dat mensen geen volwaardig lid kunnen zijn van de samenleving waarin ze wonen. Deze beelden van materieel of sociaal tekort bevinden zich op een algemeen niveau van denken en spreken. Op soortgelijke wijze kunnen we ook over andere belangrijke concepten spreken, zoals vrijheid, gelijkheid of rechtvaardigheid. Rechtvaardigheid als concept kan bijvoorbeeld verwijzen naar de claim dat ‘ieder moet krijgen wat hij

verdient' (Plato) of dat 'het gelijke gelijk behandeld dient te worden' (Aristoteles). Vanwege deze algemeenheid dienen concepten verder geconcretiseerd te worden. Zo geeft de omschrijving 'gelijke gevallen gelijk behandelen' nog niet aan wanneer gevallen gelijk of ongelijk zijn, en geeft 'ieder moet krijgen wat hij verdient' nog niet aan wat verdienste dan is. Het interessante en problematische aan het concept 'armoede' is volgens Lister dat het een door en door politiek concept is. Indien armoede bestreden dient te worden, dan heeft iedere omschrijving van armoede directe implicaties voor de verdeling van welvaart, rechten en vrijheden in de samenleving.¹¹

Armoede als *definitie* heeft volgens Lister met de grens tussen 'arm' en 'niet arm' te maken. Wie is arm en wie niet? Deze grens kan op diverse manieren begrepen en ingevuld worden, breed of smal, gericht op inkomen of juist een levensstandaard, absoluut of relatief, enzovoort. Zo is het mogelijk dat groep A volgens de ene definitie arm is, terwijl dit volgens de andere definitie helemaal niet het geval hoeft te zijn. Een bredere definitie van armoede is bijvoorbeeld het niet kunnen participeren in de samenleving; deze definitie omvat veel meer dan enkel onvoldoende te eten te hebben. Deze definitie kan verder ingeperkt worden wanneer gesteld wordt dat het niet kunnen participeren te wijten is aan een tekort aan financiële middelen. Op dat moment worden niet-materiële elementen van armoede immers uitgesloten, zoals het gevoel geen stem te hebben of sociaal geïsoleerd te zijn.¹² Een harde lijn tussen definitie en concept valt overigens niet altijd te trekken. Een zeer brede definitie komt bijvoorbeeld dicht in de buurt van een concept van armoede. Belangrijker dan het verschil tussen concept en definitie is daarom het onderscheid tussen concept en definitie enerzijds en meeteenheid anderzijds.

Armoede als *meeteenheid*, ten slotte, heeft te maken met de vraag hoe we armoededefinities kunnen operationaliseren. Hoe kunnen we concreet bepalen of meten wie arm

is en wie niet, en of de groep van armen toe- of juist afneemt? ‘Het niet kunnen participeren in de samenleving’ geeft weliswaar aan wanneer we iemand in algemene zin arm noemen en wanneer niet, maar deze definitie geeft ons niet de kwantitatieve middelen om te meten hoeveel mensen in de eerste groep vallen en hoeveel in de tweede. Die mogelijkheid hebben we wel wanneer ‘tekort aan financiële middelen’ ingevuld wordt op basis van een financiële grens zoals de 1.039 euro per maand die het Sociaal en Cultureel Planbureau gebruikt voor het basisbehoeftebudget. Iedere aanpassing aan deze grens – bijvoorbeeld door de grens te verhogen naar 1.100 euro of te verlagen naar 900 euro – zorgt ervoor dat de groep van armen groter of kleiner wordt. De volgende krantenkop hoeft dan ook geen verbazing te wekken: ‘Nederland blijkt minder armen te tellen dan gedacht’.¹³ Alles heeft te maken met het criterium dat gebruikt wordt.

Ook op het niveau van de meeteenheid blijven vragen over afbakening en betekenis bestaan. Denk bijvoorbeeld aan ‘een laag inkomensniveau’ als eenvoudig criterium om armoede te meten. Helpt deze maatstaf ons vooruit? Amartya Sen geeft het volgende voorbeeld om te laten zien dat dit niet zo is:

Neem twee personen 1 en 2 – persoon 1 heeft een inkomensniveau dat iets lager ligt dan dat van 2. Maar 2 heeft een nieraandoening en moet daarom een dure dialyse-machine gebruiken en hij leidt ook een veel verarmder leven dan 1. Wie is de armste van de twee – persoon 1 omdat zijn inkomen lager ligt, of persoon 2 omdat zijn capabiliteiten [substantiële vrijheden] niet gelijk zijn aan die van 1?¹⁴

Wie meent dat persoon 2 misschien even arm of zelfs armer is dan persoon 1, veronderstelt dat ‘inkomensniveau’ niet alles dekt wat we met het begrip ‘armoede’ proberen te vangen en zal snel tot de conclusie komen dat armoede een

complex en meerlagig probleem is, en dat hetzelfde geldt voor ons spreken over dit probleem.

Hoewel het onderscheid tussen concept, definitie en meeteenheid de spraakverwarring over armoede niet kan wegnemen – op ieder niveau worden we immers geconfronteerd met een grote mate van pluraliteit –, kan het ons wel helpen om duidelijk voor ogen te houden op welk niveau onze gedachten en uitspraken over armoede zich bevinden. Wat we echter bovenal voor ogen moeten houden, zo stelt *Ronald Tinnevelt* in zijn bijdrage aan deze bundel, is dat aan de discussie over definities en meeteenheden belangrijke normatieve vragen ten grondslag liggen: wat is een rechtvaardige samenleving, wat is een goed leven en wat betekent het mens te zijn?¹⁵ Deze vragen dienen als oriëntatiepunt te gelden voor discussies over definitie en meeteenheid.

Weten wat armoede is vraagt wat dat betreft meer dan meten,¹⁶ cijfers dekken de rijkdom en betekenis van de wereld om ons heen niet. Toch betekent dat zeker niet dat meten niet belangrijk is voor weten. Wie wil weten wat armoede is, of meer concreet hoe armoede bestreden kan worden of hoe armoede wordt veroorzaakt, dient ook over cijfers te beschikken, en cijfers vragen metingen. Maar hoe meten we armoede? Welke indicatoren of eenheid van analyse gebruiken we? Welke keuzes maken we? Kan de armoedegrens eigenlijk wel doorheen de tijd en over de grenzen van landen, gemeenschappen en culturen heen op een eenduidige wijze worden vastgesteld? In zijn bijdrage gaat *Lei Delsen* op deze en andere vragen in. Hij laat zien hoe armoede door de tijd heen is gemeten en welke redenen men had om de ene meetmethode in te ruilen voor de andere.

VERANDERENDE OPVATTINGEN VAN ARMOEDE

De kwestie ‘wat is armoede?’ heeft echter niet alleen betrekking op de vraag hoe we armoede kunnen meten, normatief duiden of de inhoud van het begrip kunnen af-

bakenen (bijvoorbeeld in termen van een gebrek aan financiële middelen, een tekort aan voedsel of het niet kunnen participeren aan de samenleving). Het gaat ook over de vraag hoe armoede beleefd en bekeken wordt. Moeten we het accepteren als onvermijdelijk onderdeel van het menselijk bestaan of juist bestrijden? We moeten immers niet vergeten dat armoede gedurende een groot gedeelte van de menselijke geschiedenis simpelweg als een feit van het leven werd beschouwd en niet als een fundamenteel moreel probleem werd ervaren. Opvattingen over armoede veranderen met de tijd.

De pluraliteit en historische diversiteit ten aanzien van concept, idee en meeteenheid creëert daarmee struikelblokken voor de verschillende wetenschappelijke disciplines – sociologie, economie, geschiedenis, filosofie enzovoort – die ‘armoede’ als idee en realiteit door de tijd heen en over de grenzen van culturen heen willen bestuderen. De geschiedwetenschap neemt daarbij een interessante plaats in. Afhankelijk van de definitie en de meeteenheid die we kiezen, kunnen we tot een andere geschiedenis van armoede komen. Deze moeilijkheid wordt nog versterkt doordat historici van armoede vaak niet beschikken over betrouwbare data. Dit komt niet alleen omdat de data zelf niet voorhanden zijn – de allerarmsten laten meestal geen geschreven stukken na – maar ook omdat de beschikbare data vaak de opvattingen en ideeën weerspiegelen van de groep die ze nagelaten heeft.¹⁷ Deze problemen zijn echter niet noodzakelijk onoverkomelijk en kunnen voor een belangrijk deel geadresseerd worden waardoor een schets mogelijk is van hun oorzaken, aard en omvang maar ook van de ‘veranderingen in het beeld van armoede en in de collectieve reacties op armoede doorheen de eeuwen’.¹⁸ Het zijn vooral deze veranderende opvattingen over armoede en de armen die een fascinerend – voor zover we dat over een ‘kwaad’ kunnen zeggen – beeld opleveren.

Welke verschuivingen en transformaties in de geschiedenis van de mensheid van belang zijn, is helaas een vraag

die ik in deze inleiding niet kan beantwoorden; zowel vanwege een gebrek aan ruimte als een gebrek aan expertise. Ik wil wel kort stilstaan bij twee belangrijke trends die volgens Steven Beaudoin in de periode na 1500 duidelijk waargenomen kunnen worden.¹⁹ Deze trends vormen namelijk de achtergrond van veel hedendaags denken over armoede. Volgens de eerste trend speelt de wereldeconomie een steeds grotere causale rol in het ontstaan en voortduren van de wereldarmoede. Steeds meer mensen worden direct of indirect afhankelijk van de wereldhandel. Daarnaast zien we volgens Beaudoin dat veel niet-westerse culturen in toenemende mate een westerse benadering van armoede overnemen, specifiek door deprivatie vooral als een tekort aan belangrijke goederen te zien. Armoede is in die zin geen natuurlijk fenomeen of een door God gegeven ‘geschenk’, maar een sociaal ‘probleem’ dat op basis van collectief handelen verholpen kon worden.²⁰ Vanzelfsprekend verliep deze overgang geleidelijk en vinden we in de late middeleeuwen en de vroegmoderne tijd sporen van beide opvattingen (zoals bijvoorbeeld in het werk van Vives, zie hieronder). Interessant genoeg impliceerde deze overgang overigens niet dat iedere arme deze hulp daarmee ook verdiende of er aanspraak op kon maken. Het tevens door Dickens gebruikte onderscheid tussen de ‘deserving’ en ‘undeserving poor’ – de armen die niet kunnen werken of ziek zijn en de armen die dat wel kunnen – en de criminalisering van de laatste groep, vormde bijvoorbeeld nog steeds een belangrijke basis voor het armoedebeleid van veel moderne staten.

In de mate dat armoede minder als een ‘natuurlijk’ of door God bepaald fenomeen werd beschouwd – vooral als gevolg van de opkomst van het kapitalisme en de ontwikkeling van het protestantisme – zien we volgens Beaudoin meer ruimte ontstaan voor de verantwoordelijkheid en schuld van het individu zelf. ‘Naarmate privé-eigendom de basis ging vormen voor zowel economisch succes als volledige burgerlijke autonomie, ging de Europese samen-

leving persoonlijke waarde bijna volledig associëren met materieel bezit.’²¹ De achterkant van de medaille was dat wie niets bezat dat aan zichzelf te danken had.

Nauw samenhangend met deze twee trends valt volgens Beaudoin dan ook een andere ontwikkeling te herkennen in de vroegmoderne beeldvorming over armoede en de armen, namelijk dat de brede band tussen armoede-begrip en traditionele christelijke moraal langzaam werd doorgesneden. De sociale beeldvorming in de middeleeuwen ging in sterke mate terug tot het vroege christendom waarin *paupertas* en *humilitas* nauw verbonden waren.²² Centraal daarbij stond de verheffing van vrijwillige armoede tot een spirituele waarde; het afstand doen van macht en rijkdom als weg naar solidariteit, verlossing of perfectie. Deze nederigheid en bescheidenheid gold niet alleen voor degenen die vrijwillig een armoedige levensstijl omarmden, maar ook voor degenen die onvrijwillig in armoede leefden. In zijn *De subventione pauperum* (‘Over de hulp aan de armen’) (1526) omschrijft de Spaanse humanist Juan Luis Vives (1493-1540) dit als volgt:

Maar ook de armen zelf moeten we aansporen zich op een bepaalde manier te gedragen in hun tegenspoed. Eerst moeten ze overwegen dat hun armoede hun door de allerrechtvaardigste God toebedeeld is volgens een verborgen plan, dat ook voor hen erg nuttig is, omdat hun zo een bron van ondeugden is ontnomen en tegelijkertijd een mogelijkheid is verleend om beter de deugd te beoefenen. Daarom moeten ze hun armoe niet alleen gelijkmoedig verdragen, maar ook vrijwillig omarmen, als een geschenk van God.²³

Zijn geschreven oproep aan de schepenen en het stadsbestuur van Brugge om de armen te helpen, laat wat dat betreft een interessante dualiteit of tegenstrijdigheid zien, een dualiteit die ons vandaag de dag ook niet vreemd is. Oog voor de moeilijke omstandigheden waarin mensen onder de armoedegrens leven, maar tegelijk onbegrip voor

het feit dat zij niet zelf aan hun beroerde omstandigheden ontsnappen. Aandacht voor hun noden, maar tegelijk een moraliserende, paternalistische en disciplinerende houding. Opnieuw in de woorden van Vives: ‘Laat ze bescheiden en rechtschapen bedelen en leven. Niets is immers schoner dan deugdzaamheid en bescheidenheid, of doeltreffender om liefde aan te trekken.’²⁴

De geschiedenis toont wat dat betreft een fascinerende diversiteit aan denkbeelden over armoede. De tijdsspanne van het einde van de achttiende eeuw tot en met de periode waarin Dickens *Oliver Twist* (1839) schreef, de New Poor Law (1834) in Engeland werd ingevoerd en de Armenwet (1854) in Nederland werd bekrachtigd, neemt daarbinnen een bijzondere plaats in. Veel intellectuelen buigen zich in die tijd – maar ook in de decennia direct erna – over het ‘probleem’ armoede. Denk aan Jeremy Bentham’s *Pauper Management Improved* (1798) en *Essays on the Subject of the Poor Laws* (1796), Thomas Paines *Rights of Man* (1791), Thomas Malthus’ *Essay on Population* (1798) of later Friedrich Engels’ *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (1845) en Alexis de Tocquevilles *Mémoire sur le paupérisme* (1835).²⁵ De ontwikkelingen in Nederland vertonen duidelijke parallellen met de discussies in Engeland. In haar bijdrage over de veranderende opvattingen over armoede in de negentiende eeuw buigt *Christianne Smit* zich over de Nederlandse context. Specifiek gaat ze in op de opmerkelijke verandering die in het laatste kwart van die eeuw zichtbaar wordt: hoe armoede langzamerhand onderwerp wordt van politieke debatten en beleid, en hoe de arme verandert van iemand die bijna altijd schuld draagt aan zijn eigen ellende in iemand die evengoed door omstandigheden in een situatie van armoede terecht kan komen.

ARMOEDE ALS KWAAD?

In zijn *De subventione pauperum* richt Vives zich op de volgende wijze tot de schepenen en het stadsbestuur van Brugge:

En zoals het voor een gezinshoofd een schande is toe te laten dat in zijn rijke huishouden iemand honger lijdt of vernederd wordt door naaktheid of voddenkledij, zo past het ook niet dat in een allesbehalve arme stad de magistraten zouden dulden dat sommige burgers onder honger of armoede gebukt gaan.²⁶

In een tijd waarin het aantal voedselbanken al jaren toeneemt en ook het aantal mensen dat erbij aanklopt, lijken deze woorden actueler dan ooit. Over armoede kunnen we ogenschijnlijk moeilijk anders dan in afkeurende termen spreken. Het simpele bestaan van armoede in een tijd waarin we de mogelijkheid hebben om deze eenvoudig te bestrijden, wordt als een schande gezien. Vandaar ook het eerste gedeelte van de titel van deze bijdrage dat ontleend is aan de Nobelprijzlezing van de Amerikaanse dominee en burgerrechtenactivist Martin Luther King, *The Quest for Peace and Justice* (1964). Een ‘tweede kwaad dat de moderne wereld teistert’, stelt King, ‘is dat van armoede. Zoals een monsterlijke octopus steekt zij haar knagende grijparmen uit naar landen en dorpen over de hele wereld.’²⁷ Het eerste kwaad was raciale onrechtvaardigheid, de fundamenteel ongelijke positie van de zwarte en witte bevolking in de Verenigde Staten. Beide kwaden hangen samen. Raciale onrechtvaardigheid leidt tot armoede en armoede bestendigt raciale onrechtvaardigheid doordat de armen niet de politieke of economische middelen hebben om deze te bevechten. Net zoals de toenmalige president van de Verenigde Staten Lyndon B. Johnson aan het begin van 1964 tijdens zijn *State of the Union address* opriep tot een ‘war on poverty’ – een oorlog die de nutteloze ruzies tussen de democraten en republikeinen moest overstijgen²⁸ – hield King een vurig pleidooi voor een ‘all-out war against poverty’.²⁹ De welvarende landen hebben een plicht om de kloof tussen arm en rijk te dichten.

‘Armoede als kwaad’ zal de meesten van ons niet vreemd in de oren klinken. Het concept ‘armoede’ heeft voor de

meesten van ons een inherent negatieve betekenis. Toch was dit niet altijd het geval, zoals we hiervoor zagen. Gedurende grote delen van de menselijke geschiedenis was armoede een natuurlijk en bijna onvermijdelijk onderdeel van het menselijk leven. Vandaar dat het helemaal niet vreemd is om de vraag te stellen waarom armoede eigenlijk een kwaad of onrecht is. Waarom zouden mensen zich (moreel) bezwaard dienen te voelen indien ze weten dat anderen in armoede leven of waarom zouden ze zich verplicht moeten voelen om deze armoede weg te nemen?

Een pragmatisch antwoord heeft met het destabiliserende effect van armoede en in brede zin tevens ongelijkheid te maken; armoede treft niet alleen de armen maar ook de welvarenden. Zo waren reeds Plato en Aristoteles – alsook vele filosofen na hen – zich terdege bewust van dit gevaar. Innerlijke eenheid vormde volgens hen een belangrijke grondslag voor een stabiele en rechtvaardige staat. Zowel armoede als rijkdom bedreigt deze eenheid; een les die we ons vandaag de dag ook ter harte kunnen nemen. Ze lezen we in *De Staat* (380 v. Chr.) van Plato dat Socrates tegenover Adimantus (een van Plato's broers) het volgende zegt: 'Elke staat, hoe gering ook, bestaat [alvast] uit twee onderling vijandige staten: die van de armen en die van de rijken. En in de schoot van elk van beide zijn er nog talrijke.'³⁰ De kloof tussen arm en rijk maakt van een staat met andere woorden twee staten: 'nl. een voor de armen en een voor de rijken: mensen die dezelfde grond bewonen, doch voortdurend elkander belagen'.³¹ Rijkdom en armoede leiden echter niet alleen tot een noodlottige sociale scheiding maar ondergraven ook de deugdzaamheid. Rijkdom 'brengt weelderigheid en luiheid en nieuwigheidszucht teweeg, terwijl armoe (...) ook nog kruiperigheid en gebrekkige werkprestaties meebrengt'.³²

Een analoge bekommernis om stabiliteit en deugdzaamheid komen we ook in Aristoteles' *Politica* tegen en meer dan achttien eeuwen later in Vives' *Over de hulp aan de armen*. Vermogensvorming – hoewel noodzakelijk – kent

volgens Aristoteles een duidelijke grens en een specifiek doel. Het is nodig voor het levensonderhoud en om een deugdzzaam of goed leven mogelijk te maken. Vermogensvorming kan echter geen doel op zich zijn.³³ Armoede staat eveneens een deugdzzaam leven in de weg en heeft een destabiliserende werking op de polis: ‘armoede veroorzaakt opstandigheid en criminaliteit’.³⁴ Vandaar dat de wetgever een duidelijk oog moet hebben voor bezitsvermogen en de vormen van onrecht en opstand die daarmee kunnen samenhangen. In veel negatievere bewoordingen vinden we een soortgelijke boodschap meer dan achttien eeuwen later, ten slotte, ook bij Vives:

Onder druk van de behoefte gaan ze immers soms stelen. Een rechter houdt geen rekening met die kennis, maar dat is toch lichtzinnig. Ze zijn jaloers op de rijken, ze morren en verontwaardigen zich erover dat die genoeg over hebben om narren, honden, hoeren, muilezels, paarden en olifanten te voeden, terwijl zijzelf niets hebben om aan hun hongerende kinderen te geven. Het is moeilijk te geloven hoeveel burgeroorlogen dergelijke klachten overal ter wereld hebben uitgelokt.³⁵

Er zijn wat hem betreft diverse redenen waarom het stadsbestuur van Brugge armoede als een probleem dient te zien. Naast instabiliteit heeft dit te maken met het ‘algemeen gevaar voor ziektebesmettingen’³⁶ en het punt dat een gedeelte van de bevolking dan ‘nutteloos’ is en ‘verderfelijk voor zichzelf en voor anderen’.³⁷

In het hedendaagse debat binnen de ethiek en politieke filosofie is de oriëntatie op ‘armoede als probleem’ langzaam verschoven. Deugdzzaamheid heeft langzaam plaats gemaakt voor gelijkheid, autonomie en menselijke waardigheid. De aandacht voor de negatieve effecten van ongelijkheid op het democratische en sociale karakter van liberaal-democratische staten is echter blijven bestaan; hoewel nog steeds niet sterk genoeg. Gegeven dit belang

van menselijke waardigheid is de vraag vooral wie de plicht heeft om armoede te bestrijden en wat de aard van die plicht is. Te vaak wordt armoedebestrijding – in ieder geval wanneer het om onze rol als burgers van welvarende landen gaat – immers nog gezien als een kwestie van liefdadigheid (een verantwoordelijkheid die we vrijwillig op ons kunnen nemen of naast ons neer kunnen leggen) in plaats van als een plicht van medemenselijkheid of rechtvaardigheid.

In tegenstelling tot de liefdadigheid gaat het bij de medemenselijkheid en rechtvaardigheid om een plicht. We *moeten* ons inzetten voor de bestrijding van armoede. Hoeveel we dan moeten doen en hoe sterk deze plicht is, hangt ervan af of we armoedebestrijding als een plicht van medemenselijkheid of van rechtvaardigheid zien. Deze vragen worden nog relevanter en complexer wanneer we ze uitdrukken in de dominante taal van individuele rechten. Hebben wij een fundamenteel recht om vrij te zijn van armoede? Vormt armoede een schending van onze mensenrechten?³⁸ Dit zijn complexe vragen, niet alleen omdat armoede niet altijd door specifiek aanwijsbare actoren wordt veroorzaakt (een overheid, regering, leider, internationaal orgaan, enzovoort) maar ook omdat niet direct duidelijk is wie wat zou moeten doen om armoede te voorkomen en te bestrijden.

Het perspectief van de rechtvaardigheid staat in de bijdrage van *René Gabriëls* centraal. Vanuit een filosofisch perspectief buigt hij zich allereerst over de vraag of armoede een natuurlijk of juist een door de mens veroorzaakt en in stand gehouden fenomeen is. Volgens Gabriëls is vooral het tweede het geval. Armoede staat niet los van rijkdom. De bestaande mondiale economische orde is hier grotendeels debet aan. De rijkdom die welvarende landen aan deze orde ontleen gaat ten koste van de welvaart en het welzijn in ontwikkelingslanden. Met deze relatie tussen armoede en rijkdom in het achterhoofd buigt hij zich vervolgens over de vraag hoe het kan dat in tijden van

groeierende welvaart en grote technologische vooruitgang het probleem van wereldwijde armoede nog steeds uit het blikveld van burgers en politici verdwijnt. Zijn bijdrage eindigt met de vraag wie de plicht heeft om wereldwijde armoede te bestrijden en met de stelling dat we armoede enkel kunnen bestrijden indien we het bestaande economische systeem wezenlijk hervormen en het armoedeprobleem politiseren.

Ellen Van Stichel buigt zich in haar bijdrage over de vraag wat de specifieke aard en inhoud is van het christelijke gebod van naastenliefde. Ze probeert een eerste antwoord te formuleren door het christelijke gebod tot naastenliefde te relateren aan het wijsgerige debat over de plichten van rechtvaardigheid en medemenselijkheid. Vervolgens gaat Van Stichel in op het liefdesbegrip dat ten grondslag ligt aan de plicht tot naastenliefde. ‘Liefde’ in het begrip naastenliefde moeten we namelijk niet begrijpen vanuit of reduceren tot de wijze waarop we in meer emotionele en intieme relaties over liefde spreken: de liefde van de ouder tot zijn kind, de liefde tussen partners, enzovoort. Het gaat vooral om een betrokkenheidsethiek. Hoe die ethiek wordt ingevuld, wordt duidelijk door naar het katholiek sociaal denken te kijken en de verschillende visies op armoede die we hierin kunnen terugvinden; ‘armoede als gebrek aan materiële middelen’ (object van liefdadigheid en giften) en ‘armoede als exclusie’ (object van rechtvaardigheid en de nood aan sociale veranderingen).

Maria van den Muijsenbergh sluit zich bij deze discussies aan door het bestaan van sociaal-economische gezondheidsverschillen (de relatie tussen inkomen, levensverwachting en levenskwaliteit) direct in verband te brengen met de idee van sociale rechtvaardigheid. Een rechtvaardige samenleving garandeert volgens haar toegang tot gezondheidszorg voor iedereen en creëert de voorwaarden voor een goede gezondheid en een menswaardig bestaan. Armoede is immers niet slechts een sociaal-economisch fenomeen maar heeft ook effecten op andere aspecten van

het menselijk bestaan, zoals ziekte en gezondheid. Arme mensen eten vaak ongezonder, hebben vaker psychische klachten, hebben een lagere levensverwachting, enzovoort. Interessant en problematisch genoeg hangen armoede en ziekte op een dubbele manier samen. Enerzijds vergroot armoede de kans op ziekte, terwijl zieke mensen anderzijds meer risico lopen om in armoede terecht te komen. In haar bijdrage analyseert Van den Muijsenbergh deze relatie en gaat ze specifiek in op de oorzaken van sociaal-economische gezondheidsverschillen.

Een sterke oriëntatie op de sociaal-economische structuren waarin ons leven zich afspeelt en de ideologie die er volgens velen in belangrijke mate aan ten grondslag ligt – het neoliberalisme – lijkt wat dat betreft noodzakelijk voor ons begrip van armoede. Interessant genoeg bestaat er volgens verschillende cultuurcritici niet alleen een verband tussen deze structuren en armoede als materieel of sociaal tekort, maar ook met het probleem van geestelijke armoede. In zijn bijdrage analyseert *Inigo Bocken* het werk van een van deze auteurs: de controversiële Oostenrijkse antropoloog Robert Pfaller. Een belangrijke motor achter de toenemende geestelijke armoede in onze samenleving heeft volgens Pfaller te maken met de toenemende ruimte die voor het neoliberalisme is ontstaan doordat politiek links de traditionele strijd voor sociale rechtvaardigheid heeft ingeruild voor een vorm van identiteitspolitiek. Om de betekenis van geestelijke armoede verder op het spoor te komen verbindt Bocken deze oriëntatie op het belang van identiteit – en de daaraan vaak gekoppelde nadruk op politieke correctheid – met de stelling van de islamoloog Thomas Bauer dat wij in het Westen steeds slechter in staat zijn om met meerduidigheid om te gaan. Het is dit onvermogen om met ambivalentie om te gaan dat voor een belangrijk gedeelte de geestelijke armoede van onze cultuur zou uitmaken.

ARMOEDE ALS DEUGD?

Hoe kan deze armoede van de geest worden tegengegaan? Een manier is de repolitisering van het linkse gelijkheids-ideaal; een oproep die ook in bijdrage van Gabriëls centraal staat. Volgens Bocken is dit een noodzakelijke maar geen voldoende stap. Enkel door terug te grijpen naar de christelijke spiritualiteitstraditie – specifiek de ‘weg van de armoede’ of ‘de armoede van de geest’ van het Evangelie – kan tegengas geboden worden. Volgens hem impliceert deze weg ‘het loslaten van verkrampde zelfbeelden en identiteiten en de toenemende openheid voor het nieuwe dat zich aandient’.

De ‘weg van de armoede’ kan echter ook nog op een iets andere manier bekeken worden, namelijk op basis van het ideaal van de vrijwillige armoede of de armoede als deugd. De idee dat armoede ook als een deugd gezien kan worden – dat armoede paradoxaal genoeg een vorm van rijkdom is – vinden we zowel terug binnen het christendom als binnen de traditie van het Griekse en Romeinse denken. Binnen de Griekse traditie dient vooral de hellenistische school van het cynisme zich aan; denk daarbij aan filosofen als Diogenes van Sinope, Krates van Thebe en Antisthenes, hoewel de gedachte natuurlijk ook al eerder te vinden is bij Democritus. In Xenophons *Symposium* lezen we dat Socrates aan zijn leerling Antisthenes vraagt waar hij trots op is. ‘Op mijn rijkdom’, antwoordt de laatste.³⁹ Op de vraag of hij dan veel geld bezit zegt hij: ‘nog niet één obool’. Charmides – een van de andere gesprekspartners, oom van Plato en tevens een van de Dertig Tirannen van Athene – doet er nog een schepje bovenop: ‘Mijn trots is juist gelegen in mijn armoede.’ Voor Charmides, die zijn rijkdom tijdens de Peloponnesische oorlog was kwijtgeraakt, had dat een duidelijke reden. Toen hij nog rijk was, moest hij voortdurend belasting afdragen aan de staat, kon hij bijna onmogelijk het land verlaten en ontsnapte hij nooit aan de angst dat anderen zijn geld zouden

stelen.⁴⁰ In vergelijking met toen is hij nu een vrijer man. Interessanter nog dan Charmides' reactie is Antisthenes' antwoord op de vraag waarom hij er toch zo trots op is dat hij weinig bezit:

Omdat ik geloof, vrienden, dat de rijkdom of armoede van een mens niet in zijn huis te vinden is maar in zijn ziel. Ik zie heel wat onafhankelijke, zeer vermogende mensen die zó arm denken te zijn, dat ze elke inspanning en elk gevaar aangrijpen om hun bezit te vergroten. (...) Ik weet van tirannen die zo belust zijn op rijkdom dat ze veel ergere misdaden begaan dan de grootste armoedzaaiers.⁴¹

Met deze mensen en hun afschuwelijke ziekte heeft Antisthenes vooral medelijden. De rijken zouden eerder soberheid moeten nastreven dan rijkdom:

Hun toestand lijkt me die van iemand die alles eet wat hij zich kan veroorloven maar nooit verzadigd raakt. Ikzelf bezit zoveel dat ik het zelf nauwelijks kan vinden. En toch heb ik genoeg om te eten tot ik geen honger meer heb, te drinken tot ik geen dorst meer heb en me zo te kleden dat ik buiten op straat niet méér van de kou te lijden heb dan Kallikles hier met al zijn rijkdom.⁴²

Wat Antisthenes – die zelf enkel een mantel, stok en bedelzak droeg⁴³ – hiermee eigenlijk voor ogen heeft is de rijkdom en armoede van de ziel. Ware rijkdom is innerlijke rijkdom. Een wijs en deugdzaam persoon is onafhankelijk, vrij van het verlangen naar het bezit van anderen; door Diogenes Laërtius omschreven als 'aandoeningloosheid'. De ascetische praktijk – waarvan het leven in armoede slechts één element is – vormt in die zin een middel om een hoger doel te bereiken, een goed en deugdzaam leven.

Binnen het christendom krijgt de idee van 'armoede als deugd' een andere lading. Vanuit het perspectief van Franciscus gaat *Willem Marie Spielman* in zijn bijdrage verder

in op de vraag wat een ‘goede en te verkiezen armoede’ precies is. Deze gedachte klinkt immers paradoxaal, vooral wanneer we bij armoede het beeld van extreme deprivatie voor ogen hebben: mensen die door een tekort aan voedsel en schoon drinkwater dreigen te sterven. Armoede lijkt een tekort te impliceren, deugd zeker niet. Hoe kan armoede dan een deugd zijn? Speelman onderscheidt de ascetische armoede van Diogenes van Sinope duidelijk van de ‘weg van de armoede’ van Franciscus. Speelman richt zich vooral op deze tweede interpretatie (waarbij de relatie tot de armen centraal staat) en onderscheidt deze sterk van de eerste (waarbij het vooral om de eigen voortreffelijkheid gaat). Armoede als deugd heeft sterk te maken met het christelijke motief van de afdaling – ‘de deugd van de eigen armoede om de arme op ooghoogte te ontmoeten’ – en de benadering van armoede als meer dan een probleem.

AFRONDING

Of we Pips ‘diepste indruk van het wezen der dingen’ moeten delen, is een interessante vraag. Het is een vraag die ons niet alleen aangereikt wordt door Dickens’ sociale romans maar ook door het bestaan van armoede in onze eigen samenleving. Hoe de lezer deze vraag beantwoordt, is aan hemzelf om te bepalen. Wat we in ieder geval hopen is dat deze bundel hieraan kan bijdragen door een bredere kijk te bieden op de verschillende gezichten van armoede.

NOTEN

- 1 C. Dickens, *Grote verwachtingen*. Utrecht en Antwerpen: Uitgeverij Het Spectrum 1952, 5.
- 2 C. Dickens, *Het grauwe huis*. Nederlands van K. Luberti. Utrecht en Antwerpen: Uitgeverij Het Spectrum 2008, 181.
- 3 O. O’Neill, *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice, and Development*. Boston: G. Allen & Unwin 1986, 11.
- 4 O’Neill, *Faces of Hunger*, 12.

- 5 Zie https://www.scp.nl/Nieuws/Aandeel_werkende_armen_in_Nederland_gegroeid_en_overtreft_dat_van_Denemarken_en_Belgie.
- 6 S.M. Beaudoin, *Poverty in World History*. Londen: Routledge 2006, 2.
- 7 O'Neill, *Faces of Hunger*, 12.
- 8 CBS, *Armoede en sociale uitsluiting 2018*. Den Haag: CBS 2018, 4.
- 9 CBS, *Armoede en sociale uitsluiting*, 8.
- 10 R. Lister, *Poverty*. Cambridge: Polity Press, 2004.
- 11 Lister, *Poverty*, 3.
- 12 Lister, *Poverty*, 13.
- 13 Zie <https://www.trouw.nl/home/nederland-blijkt-minder-armen-te-tellen-dan-gedacht-ac69dc38/>.
- 14 A. Sen, *Inequality Reexamined*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 107.
- 15 C.R. Laderchi, R. Saith en F. Stewart, Does it matter that we do not agree on the definition of poverty? A comparison of four approaches, *Oxford Development Studies* 31/3 (2003), 243-274, 244.
- 16 C. Brinkgreve, S. Bloemink en E. Koenen, *Weten vraagt meer dan weten*. Amsterdam: Amsterdam University Press 2017.
- 17 Beaudoin, *Poverty*, 9.
- 18 B. Geremek, *Poverty. A History*. Oxford: Blackwell 1994, 7.
- 19 Beaudoin, *Poverty*, 12.
- 20 Beaudoin, *Poverty*, 12.
- 21 Beaudoin, *Poverty*, 49.
- 22 Geremek, *Poverty*, 19.
- 23 J.L. Vives, *Over de hulp aan de armen*. Zoetermeer: Klement 2015, 58.
- 24 Vives, *Over de hulp aan de armen*, 59.
- 25 Voor een intrigerende analyse van deze debatten tegen de achtergrond van de industrialisering in Engeland, zie G. Himmelfarb, *The Idea of Poverty. England in the Early Industrial Age*. New York: Alfred A. Knopf 1984.
- 26 Vives, *Over de hulp aan de armen*, 34.
- 27 Zie <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1964/king/lecture/>.

- 28 Zie <https://www.americanrhetoric.com/speeches/lbj1964stateoftheunion.htm>.
- 29 Hoewel King zeer kritisch was over Johnsons oorlog tegen de armoede en zijn *Poverty Bill* (1964). Zie bijvoorbeeld Kings boek *Where Do We Go from Here: Chaos or Community?* (Boston: Beacon Press 1967) en de door hem in 1968 in het leven geroepen *Poor People's Campaign*.
- 30 Plato, *De Staat. Plato Verzameld werk deel III*. Amsterdam: Ambo 1978, 206, 422E-423A. Vergelijk in dit kader ook A. Fuks, *Social Conflict in Ancient Greece*. Jeruzalem en Leiden: Magnes Press en E.J. Brill 1984.
- 31 Plato, *De Staat*, 386, 551D.
- 32 Plato, *De Staat*, 205, 422A.
- 33 Aristoteles, *Politica*. Groningen: Historische uitgeverij, 46 ev., 1256a1 ev.
- 34 Aristoteles, *Politica*, 79, 1265b12-13.
- 35 Vives, *Over de hulp aan de armen*, 104-105.
- 36 Vives, *Over de hulp aan de armen*, 105
- 37 Vives, *Over de hulp aan de armen*, 106.
- 38 Vgl. J. Wolff, E. Lamb en E. Zur-Szpiro, *A Philosophical Review of Poverty*. Joseph Rowntree Foundation Report 2015, 44 en 37.
- 39 Xenophon, *Symposium. Sokrates' verdediging*. Amsterdam: Athenaeum en Polak & Van Gennep 2000, 33.
- 40 Xenophon, *Symposium*, 41. Vanzelfsprekend noemt Charmides nog andere redenen, bijvoorbeeld dat hij geminacht werd omdat hij met Socrates omging of dat hij genoodzaakt was om de sycofanten te vriend houden.
- 41 Xenophon, *Symposium*, 42.
- 42 Xenophon, *Symposium*, 42.
- 43 Diogenes Laërtius, *Leven en leer van beroemde filosofen*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Dr. Rein Ferwerda. Budel: Damon 2008, 216. Voor een uitgebreide analyse van de passage uit Xenophons *Symposium*, zie: S.H. Prince, *Antisthenes of Athens. Texts, Translations, and Commentary*. Ann Arbor: University of Michigan Press 2015, 284 ev.