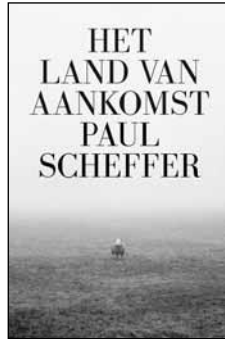


Burgerzin leert men al doende



Ruimte voor de islam? Stedelijk beleid, voorzieningen, organisaties

Marcel Maussen, Het Spinhuis, Apeldoorn/Antwerpen, 2006

Het land van aankomst

Paul Scheffer, De Bezige Bij, Amsterdam, 2007

Steunberen van de samenleving

Kees Schuyt, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2006

Identificatie met Nederland

Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2007

RENÉ FOQUÉ

- 112 Het in 2007 verschenen magnum opus van Paul Scheffer *Het land van aankomst* is zonder twijfel een opmerkelijk boek.¹ Alleen al de vele besprekingen en debatten die eraan werden gewijd en de vele lezingen die de auteur over zijn boek

Over de auteur René Foqué is hoogleraar in de rechtsfilosofie en de rechtstheorie aan de Katholieke Universiteit Leuven en aan de Erasmus Universiteit Rotterdam.

Noten Zie pagina 121

in Nederland en Vlaanderen heeft gehouden bewijzen dat. Het is zeker niet alleen omwille van deze externe tekenen bijzonder. Ook de inhoud is rijk en geschakeerd en nodigt uit tot eigen reflecties.

Het is geen geringe verdienste van Paul Scheffer dat zijn boek inderdaad 'te denken' geeft. Het zag er even anders uit zeven jaar geleden toen hij zich in een niet mis te verstane provocerende stijl op het multiculturele drama wierp. Wellicht is het grootste verschil met

2000 dat *Het land van aankomst* een uitdrukkelijker evenwicht tussen betrokkenheid en distantie weet te bereiken. Of, zoals de Vlaamse journalist Yves De Smet het formuleerde: 'Het verfrissende van dit boek is dat het boven het slagveld van de gelijkhebberij staat.' Dat slagveld is het slagveld geworden van de straatvechters, die langzamerhand de media monopoliseren en duchtig bijdragen aan een populistisch jojo-spel, waarin nu eens angst, dan weer nationale spierballen de boventoon voeren. Nederland is niet gebaat bij een dergelijk slagveld en nog minder bij de *collateral damage* die de populistische straatvechterij dreigt te veroorzaken in de bovenwereld van de nationale politiek. Geert Mak heeft er terecht op gewezen dat een dergelijke handel in angst de samenleving verder fragmenteert en bedreigt.²

Natuurlijk is een zwijgcultuur, die de concrete spanningen van het dagelijkse leven in een multiculturele samenleving ontkent, een even grote producent van angst die bovendien geen weg weet te vinden naar de publieke ruimte en naar de politieke agenda van het beleid. Daarin geef ik Scheffer gelijk als hij precies die zwijgcultuur in 2000 wilde doorbreken met de retorische hamer en boor van zijn NRC-essay. Ik ben het wellicht nog meer met hem eens als hij nu de tijd gekomen acht voor meer reflectie en voor een wat meer analytische benadering die tegelijkertijd wat meer afstand weet te nemen van de dolle menigte.

Welke thema's komen dan analytisch en reflexief in beeld? Reeds in het eerste hoofdstuk van zijn boek maakt Scheffer duidelijk wat het hoofdthema ervan is: de geschiedenis van de immigratie is de geschiedenis van een vervreemding en van de gevolgen daarvan. Immigranten hebben het indringende gevoel van ontworteling, van het existentiële verlies van hun *primordial attachments* die de context vormen voor het verwerven van een eigen persoonlijke identiteit. Zij komen niet alleen terecht in een voor hen vreemde wereld met andere geplogenheden en verwachtingen, maar bovendien in een wereld en een samenleving die ook zélf haar eigen

specifieke culturele inbedding is kwijtgeraakt en steeds meer is geëvolueerd naar een *abstracte* samenleving, waarin zich ook voor de autochtone burger een proces voltrekt van zinverlies en van een verkrumelende geborgenheid in een eertijds cultureel sterk belichaamde sociale context. De publieke ruimte is er verschaald en biedt geen forum meer voor waardeoriëntaties met een sterke zeggingskracht die uitnodigen tot reflectie en debat over de inhoud van het algemeen belang.

Nederland is niet gebaat bij de 'collateral damage' die populistische straatvechterij dreigt te veroorzaken in de bovenwereld van de nationale politiek

De vervreemding, waarover Scheffers boek gaat, is dus vervreemding bij zowel de allochtone als de autochtone burger. De socioloog Anton Zijderveld heeft reeds in 1970 deze vervreemding in zijn studie over *De abstracte samenleving* treffend getypeerd als volgt: 'De moderne mens "leeft" niet zijn samenleving, maar kijkt er dikwijls tegenaan als tegen een vreemd verschijnsel.' En Zijderveld concludeert in termen die buitengewoon sterk preluderen op een van de belangrijkste grondperspectieven in Scheffers *Het land van aankomst*: 'Vervreemding wordt ondraaglijk en sociaal disfunctioneel wanneer er van thuiskomst geen sprake meer is, wanneer het leven van alledag zelf abstract en vreemd wordt en zijn zin en werkelijkheid verliest; wanneer legenden en mythen de plaats van werkelijkheid en ervaring gaan innemen.'³ In een dergelijke context wordt ook de autochtone burger geconfronteerd met het vreemde in zichzelf.⁴ De angst voor het vreemde in de ander cumuleert dan op dramatische wijze met de angst voor het vreemde in onszelf. Dat creëert

existentiële en politieke vertwijfeling en een moeilijk te kanaliseren angst voor elkaar. Angst nodigt uit tot gemakkelijke manipulatie en tast de publieke ruimte aan omdat het mensen blind maakt voor de waarden van het samenleven.

De spanning tussen aankomst en thuiskomst is tegelijk ook de voortdurend aanwezige achtergrond voor een heel aantal spanningen waarin niet alleen de migranten, maar ook Nederland als migratieland zich bevinden. Scheffer beschrijft en analyseert deze spanningen op een wijze die het debat uit zijn typisch Nederlands isolement poogt te bevrijden. Hij betreft nadrukkelijk ook het Europese en het internationale perspectief in zijn beschouwingen, door sterk aan te knopen bij de buitenlandse literatuur. Dat geeft aan dit boek niet alleen de charme van een zekere openheid, maar levert ook boeiend vergelijkend materiaal op. Dat hangt samen met een ander perspectief dat mede het opmerkelijke karakter van *Het land van aankomst* bepaalt: het expliciet op elkaar laten inwerken van twee vragen die zich dialectisch tot elkaar dienen te verhouden. De eerste vraag is hoe de multiculturele samenleving er uitziet vanuit het standpunt van de migrant; en de tweede vraag is dan die naar de consequenties van de migratie en de multiculturele samenleving op het land van aankomst. Aan welke veranderingsprocessen is onze samenleving toe en hoe kunnen wij ons daartoe verhouden? En ten slotte: hoe concreet beleid te ontwikkelen dat compatibel blijft met de algemene beginselen van een rechtsstatelijke democratie?

114



Democratie: systeem van 'tegenbindingen'

Het is een boeiende en belangrijke denkoefening om Scheffers boek te lezen in het licht van de een jaar eerder verschenen essaybundel van Kees Schuyt *Steunberen van de samenleving*.⁵ Het betreft hier een van de schaarse boeken in het Nederlandse taalgebied waarin de problemen van sociale cohesie systematisch worden doordacht in samenhang met de beginselen en evenwichten van een democratische rechtsstaat.

Het belang van deze verzameling essays voor de Nederlandse theoriebeoefening zowel als voor het beleid dat ermee samenhangt is groot. Vooral in het essay dat zijn naam heeft gegeven aan de bundel wordt de voor een democratische rechtsstaat zo prachtige metafoor als *steunberen van de samenleving* nader verkend. Belangrijk uitgangspunt daarbij is de gedachte dat voor een democratie pluralisme een centrale waarde is. Dat uitgangspunt staat in een sterke continuïteit met de Europese traditie van constitutiona-

Volgens Schuyt zijn de krachten die de maatschappij bijeenhouden andere dan de krachten die ervoor zorgen dat de samenleving niet uiteenvalt

lisme, zoals die werd ingezet door de achttiende-eeuwse staatsrechtgeleerde Montesquieu. Pluralisme en gematigdheid vormen in zijn *De l'esprit des lois* de twee componenten van wat hij de natuur van de gematigde staatsvorm noemt.⁶

De volgende gedachten staan hier centraal. In de eerste plaats kan een democratie nooit worden opgevat als de overwinning van (aanspraken op) het universele op (verabsoluteringen van) het particuliere, maar wél integendeel als een geheel van geïnstitutionaliseerde waarborgen en instrumenten om een diversiteit van opvattingen op vreedzame wijze te laten coëxisteren. Het wegnemen van onderlinge angst is hier van doorslaggevende betekenis. In een democratie dient ieder burger het recht te hebben zichzelf te ontwikkelen als een volwaardige drager van rechten en verantwoordelijkheden (als een rechtssubject) en als een actief participant aan de vormgeving van de publieke zaak (burgerschap). Dat alles vormt het perspectief voor de gedachte dat een democratische rechtsstaat voornamelijk gericht dient te zijn op

datgene wat de Duitse filosoof Jürgen Habermas heeft genoemd ‘solidariteit onder vreemden’. Of in de woorden van de Franse politiek-socioloog Alain Touraine: ‘Democratische cultuur is het middel bij uitstek om de wereld steeds opnieuw samen te stellen en de persoonlijkheid van ieder steeds opnieuw te vormen, door het aanmoedigen van ontmoetingen en vervolgens van integratie tussen verschillende culturen.’ De kern van elke democratie is daarin gelegen dat zij eenieder kan toelaten ‘om een zo groot mogelijk geheel van uiteenlopende menselijke ervaringen te beleven’.⁷

In het essay van Kees Schuyt krijgt deze zorg een actualiserende invulling. ‘De krachten die de maatschappij bijeenhouden’, zo stelt Schuyt, ‘zijn andersoortig van aard dan de krachten die ervoor zorgen dat de samenleving niet uiteenvalt.’ Er ligt in het huidige debat volgens de auteur te veel en te eenzijdige nadruk op de eerste, op gemeenschappelijke waarden die de identiteit van een samenleving zouden bepalen. Maar het zijn niet zozeer deze gemeenschappelijke waarden die de samenleving beschermen tegen een fatale fragmentering en uiteindelijk tegen haar uiteenvallen. Integendeel, vaak is het omgekeerde het geval. Een te grote drang tot het ontwikkelen van gemeenschappelijke waarden dreigt de samenleving juist over te leveren aan een vorm van interne destructie. Te veel sociale binding en te sterke sociale cohesie, aldus Schuyt, dreigen de samenleving te verstikken in de dictatuur van de orthodoxie van de *shared values*. Daartegenover staan wat hij noemt de *nevertheless values*, die de kern vormen van ‘een sociale binding die tegenover elkaar staande partijen, ook als zij geen inhoudelijke waarden delen, niettemin symbolisch bij elkaar brengt en aan elkaar koppelt’.

Schuyt introduceert hier ook de term ‘tegenbinding’ die hij contrasteert met meer bekende sociale bindingen die zijn gebaseerd op een ongeproblematiseerde consensus omtrent gedeelde normen en waarden. In een democratie dienen vormen van tegenbinding maximaal te worden ontwikkeld. Een democratie is daarom

ook niet los te koppelen van rechtsstatelijkheid, omdat — in de woorden van Schuyt — daarin ‘het recht bestaat uit de symbolische ruimte die tegenover elkaar staande partijen aan elkaar blijft klinken’.

Een dergelijke opvatting van rechtsstatelijkheid acht ik buitengewoon belangrijk. Zij hoort bij een opvatting van democratie, waarin pluralisme en multiculturaliteit maximaal gestimuleerd dienen te worden. Waarom aan het recht een symbolische betekenis toekennen in dit verband? Wat betekent symbolisch hier?

Vaak wordt onder de kwalificatie ‘symbolisch’ — niet zelden gebruikt in de uitdrukking ‘louter symbolisch’ — verstaan dat een maatregel of een norm weinig concrete aanwijzingen geeft voor het handelen, en bovendien dat de betreffende maatregel of norm niet alleen weinig concrete maatschappelijke impact heeft, maar meestal ook niet gedekt wordt door een effectieve afdwingbaarheid. Dat is niet de betekenis die hier aan de term symbolisch toekomt. In het Grieks betekent *to simbolaion* in eerste instantie het op vaste en door ieder-

Een te grote drang tot het ontwikkelen van gemeenschappelijke waarden dreigt de samenleving te verstikken in een dictatuur van de ‘shared values’

een (h)erkende herkenningstekens berustende verkeer tussen mensen (bijvoorbeeld in het kader van politieke omgangsvormen, maar ook van het handelsverkeer). *Symbolon* betekent ook datgene wat mensen aan elkaar bindt, of met elkaar verbindt, en wat hen in staat stelt om een gemeenschap met anderen te vormen. Het heeft ook de connotatie van vertrouwen, zowel in de zin van moreel vertrouwen (zoals in het Engelse *trust*), als in de zin van functioneel vertrouwen (zoals in het Engelse *confidence*). Op basis van

deze dubbele betekenis van vertrouwen wijst de etymologische achtergrond van de term ook op de activiteit van het overleg of de dialoog. En ten slotte refereert de term ook naar het proces van wederzijdse erkenning tussen mensen die vanuit hun uiteenlopende achtergronden vreemd staan ten opzichte van elkaar of om de een of andere reden van elkaar vervreemd zijn geraakt. Enkel binnen een gemeenschappelijke symbolische orde worden erkenning en respect — van zichzelf en van de ander — mogelijk.

Wat betekent tolerantie in concreto binnen de context van een abstracte samenleving die aan zinverlies lijdt?

Het recht als symbolische orde kan pas in concreto werkzaam zijn in wat Schuyt geïnstitutionaliseerde praktijken noemt als steunberen van de samenleving. En hij preciseert: 'Zij relativeren wij-zij-tegenstellingen door de twistende partijen aan elkaar te binden in een symbolische ruimte.' Het gaat er telkens om *nevertheless values*. Zij zijn er nodig om het bouwwerk van de multiculturele samenleving met al haar interne diversiteit toch bij elkaar te houden. Zouden zij er niet zijn, dan zou het pas goed misgaan en zou het bouwwerk van de samenleving in elkaar storten. De vier praktijken die Schuyt noemt in dit verband zijn de volgende:

- 116 > de Atheense ontdekking van de democratie en de daarmee verbonden beperking en kanalisering van de wraak binnen de wettelijke grenzen van proportionele en redelijke straffen;
- > de ontdekking van de academische vrijheid die een vrije denksfeer kan garanderen die niet a priori samenvalt met deze van de kerk of de staat;
- > de ontwikkeling van religieuze tolerantie die een einde stelt aan de gruwelijke godsdienstoorlogen;

> ten slotte de introductie van geweldloze acties als instrument om een einde te kunnen stellen aan uitbuiting en apartheid.

Al deze uitvindingen vormen de steunberen van de samenleving omdat zij ertoe hebben geleid dat de democratie zich op vreedzame wijze kon ontwikkelen als een systeem van tegenbindingen, aldus Schuyt. Hij laat zien hoe belangrijk het is voor de levensvatbaarheid en de stabiliteit van een dergelijke democratie dat de genoemde steunberen ook hun vertaling kunnen vinden in constitutionele termen — dat betekent: in termen van grondrechten en algemene rechtsbeginselen.



Tolerantie en identiteit ter discussie

Men zou zonder enige overdrijving kunnen zeggen dat de onzekerheid over de betekenis en de draagwijdte van tolerantie (een belangrijk thema zowel bij Schuyt als bij Scheffer) de Nederlandse samenleving in een moeilijk te genezen kramp heeft gebracht.

Na de opkomst van en de moord op Pim Fortuyn, gevolgd door de moord op Theo van Gogh, lijkt het wel alsof de Nederlandse samenleving zijn identiteit en zijn zelfvertrouwen is kwijtgeraakt. Dat heeft inderdaad alles te maken met het diffuus geworden karakter van de zo voor vanzelfsprekend gehouden tolerantie, een van de centrale kenmerken die de Nederlandse samenleving al enkele eeuwen haast vanzelfsprekend aan zichzelf toerekent. Maar wat betekent tolerantie in concreto binnen de context van een abstracte samenleving die aan zinverlies lijdt en die het kompas op een pluraliteit van waardeoriëntaties in belangrijke mate is kwijtgeraakt? In de hedendaagse Nederlandse context is tolerantie niet zelden verworpen tot onverschilligheid niet alleen ten aanzien van de waardeoriëntaties van anderen, maar ook ten aanzien van die van onszelf.

In zijn beroemde *Brief over tolerantie* uit 1685, geschreven in ballingschap in Amsterdam (!), verdedigt Locke een standpunt dat nog steeds bij velen de overhand heeft als het om tolerantie

en gedogen gaat.⁸ De opvattingen van de ander worden niet getolereerd omdat zij gelijkwaardig zouden zijn aan de eigen opvattingen, maar omdat het bestrijden ervan tot het grotere onheil van (godsdienst)oorlog en geweld zou leiden. Het tolereren van andersdenkenden is voor hem een realistische *second best* oplossing, die verre te verkiezen valt boven de uitzichtloze gewelddadigheid van godsdienstoorlogen. Dat vraagt om terughoudendheid, ja zelfs om neutraliteit van de staat, die zijn macht niet mag inzetten om het ware geloof te implementeren. Het is eerder de taak van de staat om pluralisme te beschermen.

Een van de centrale vragen in het debat, die na het lezen van zowel Schuyt als Scheffer in alle scherpte overblijft, is of een Lockeans geïnspireerde conceptie en de daarmee verbonden liberale these omtrent de neutraliteit van de staat niet leidt tot een te formalistische structuur van multiculturalisme, waarin al te zeer een abstractie wordt gemaakt van de culturele factor, van de concrete inbedding in publiek beleefde geplogenheden en symbolen die inherent zijn aan elke levens- en wereldbeschouwing, en die in elk van hen deel uitmaken van een verfijnd netwerk van verwijzingen naar en representaties van de eigen identiteit. Het belang daarvan wordt geheel en al aan het zicht onttrokken wanneer tolerantie omslaat in een cultuur van onverschilligheid. En onverschilligheid wordt dan al snel de voedingsbodem voor intolerantie.

Vraagt een werkelijke tolerantie niet om een meer *dikke* opvatting, die het tolereren van de ander niet loskoppelt van diens culturele inbedding? 'Vrijheid kan alleen standhouden van binnenuit het leven, zij ondermijnt zichzelf als men denkt ze van buitenaf te kunnen construeren.'⁹ In een *dunne* voor rationeel verklaarde Lockeaanse versie daarentegen bestaat de multiculturele samenleving uit een veelheid van culturele *black boxes* die tegen elkaar aan botsen en gevangen blijven in de binaire structuur van aanvaarding of verwerping, inburgering of uitwijzing. Het gaat dan steeds om variaties op een afschuwelijk dilemma: samenleven zonder inleven, aankomst zonder thuiskomst.

Het doorbreken van het *black box*-denken vraagt om een nieuwe denkwijze over identiteit en dialoog. Bij de bespreking van Schuyts essay over steunberen van de samenleving ging het om het vermijden van een overdosis aan gedeelde normen en waarden die als een relatief afgesloten discours aangeleerd en toegepast zouden moeten worden. Zonder tegenbindingen dreigt de samenleving ten prooi te vallen aan de dictatuur van het eigen gelijk. In een democratie gaat het om het in stand houden van een geest van pluralisme en gematigdheid.

Een aldus opgevatte democratie zal zich niet kunnen voltrekken wanneer onder inburgering wordt verstaan het aanleren en internaliseren van een nationale canon. Een dergelijke aanpak zou zijn gericht op een proces van 'identificatie met Nederland', zoals de titel luidt van het in 2007 gepubliceerde rapport van de WRR. Daarin wordt een genuanceerd beeld geschetst van wat onder identificatie behoort te worden verstaan.

Het conceptuele kader van het WRR-rapport is niet verfijnd genoeg om er de complexiteit van de bestudeerde fenomenen mee te kunnen duiden

Het rapport stelt terecht dat men zich daarbij niet hoort te richten op een statisch beeld van een nationale Nederlandse identiteit, maar veeleer procesmatig zal moeten denken en handelen. Het gaat dan om drie van elkaar te onderscheiden processen van identificatie.

Een eerste proces betreft vormen van *functionele identificatie*, bijvoorbeeld op de Nederlandse arbeidsmarkt of in de gedeelde zorg voor vaak lokale samenwerkingsverbanden binnen de *civil society*. Een tweede proces van identificatie betreft vormen van *normatieve identificatie*. Het gaat hier om het zich eigen maken van en loya-

liteit ontwikkelen ten opzichte van de normatieve kaders van de democratische rechtsstaat. Een derde proces wordt aangeduid als *emotionele identificatie*. Het gaat dan bijvoorbeeld om trots op het Nederlandschap en om de wijze waarop dat institutioneel wordt verankerd.

Het WRR-rapport heeft de grote verdienste de problematiek van de inburgering als processen van identificatie te analyseren, en niet als het aanvaarden van een vaste en statisch gecanoniseerde identiteit. Nochtans ligt precies hierin ook een fundamentele paradox besloten die het rapport niet meer kan oplossen. Daar ligt een van de zwakke kanten ervan. Enerzijds laten de auteurs geen twijfel bestaan over het normatieve perspectief van hun rapport, dat op het eind ervan in de conclusies nog eens helder wordt verwoord. Zij stellen er dat het onderscheid tussen allochtoon en autochtoon een contraproductief onderscheid is en zij concluderen: ‘Door een grote nadruk te leggen op wie “wij” zijn is het verschil met wie “zij” zijn groter geworden. Het verhaal over “de” Nederlandse identiteit bevestigt en versterkt een ongewenst en te simplistisch onderscheid tussen gevestigden en buitenstaanders, tussen autochtonen en allochtonen. Allochtonen worden als een groep gezien en gedefinieerd in termen van wat ze niet zijn: niet van hier.’¹

118 Anderzijds kan worden vastgesteld dat deze heldere en belangrijke stelling niet goed genoeg wordt onderbouwd. De in het rapport gehanteerde onderzoeksmethode en het conceptuele kader zijn niet verfijnd genoeg om er de complexiteit van de bestudeerde fenomenen mee te kunnen duiden, laat staan sturen. Dat geldt in het bijzonder voor het begrip identificatie. Het lijkt wel alsof die term de auteurs toch nog al te zeer en enigszins kritiekloos op sleeptouw heeft genomen, ongeschikt als hij is om het multiplere karakter van de besproken veranderingsprocessen mee te karakteriseren. Daardoor ontstaat toch weer een — zeker ongewilde — neiging tot het hanteren van een duale structuur van wij-zij (die het rapport nu juist wilde vermijden), alsof zij zich hebben te identificeren met een wij dat zichzelf niet analytisch en niet concreet

genoeg ter discussie stelt, terwijl het — juist door de aanwezigheid van *hen* — aan vernieuwing en verandering toe is. De woordkeus van de formuleringen dreigt de goede bedoelingen van het rapport uiteindelijk te gaan overwoeren. Het procesmatige dreigt dan vervolgens aan één kant te worden gelokaliseerd: de kant van de aangekommenen. Dat laatste geldt in het bijzonder daar waar processen van emotionele identificatie methodologisch én normatief op

De postmoderne mens — of gemeenschap — laat zich niet vastpinnen op één onveranderlijke identiteit

hetzelfde niveau worden besproken als deze van functionele en normatieve identificatie. Dat komt wellicht in de eerste plaats door een zeker conceptueel deficit: de begrippen functioneel, normatief en emotioneel worden conceptueel niet scherp genoeg van elkaar onderscheiden. Bovendien lijkt er, in de tweede plaats, ook sprake te zijn van een empirisch deficit: er wordt geen of te weinig plaats ingeruimd voor de diversiteit van uiteenlopende ervaringswerelden en hun onderlinge verwevenheid. Zij hebben een actieve rol te spelen in de veranderingen die ook het land van aankomst hoe dan ook zal ondergaan door de implosie van pluralisme en multiculturaliteit die zich thans op zijn grondgebied voltrekt.

De toegenomen mobiliteit en de diversiteit en toegankelijkheid van communicatiemogelijkheden verminderen de honkvastheid van de postmoderne mens in aanzienlijke mate en verhogen het nomadische karakter van zijn bestaanswijze vaak op indringende wijze. De mondialisering van de handel en van het grote bedrijfsleven zijn wat dat betreft slechts exemplarisch voor een veel breder en dieper proces van de-territorialisering en de-contextualise-

ring, niet alleen van de allochtoon maar ook van de autochtoon. De socioloog Zygmunt Bauman spreekt van een *liquid modernity*, gekenmerkt door in elkaar overvloeiende en mobiele verhoudingen die steeds meer de plaats gaan innemen van vaste structuren en stabiele, homogene leefwerelden.¹¹ Tolerantie die verwordt tot onverschilligheid dreigt dan een kwalijk nevenproduct te worden van deze *liquid modernity*. Daar staat nog een ander proces tegenover, dat van een geheel andere orde is dan dat van de identificatie: de postmoderne mens is steeds meer iemand die zich niet laat vastpinnen in één onveranderlijke identiteit. Zijn identiteit is nooit voltooid, maar wordt voortdurend gevormd door een veelheid van ervaringen en geschiedenissen waarin zijn leven zich voltrekt, en die hij met steeds wisselende anderen beleeft.¹²

Wat geldt voor de individuele mens geldt in dezelfde mate voor gemeenschappen. In een dergelijke opvatting van narratieve identiteit is geen plaats voor het ontwikkelen van een canon die door het land van aankomst als een kant-en-klare ingeblikte identiteit zou kunnen worden voorgehouden aan de nieuw aangekomenen. Een dergelijke gesloten visie op identiteit sluit de nieuwkomers uit als actoren in een gezamenlijk levensverhaal dat autochtoon en allochtoon met elkaar hebben te delen en vervolgens aan zichzelf kunnen toerekenen als hún (van wij én van zij) levensverhaal.

Opdat een dergelijke narratieve identiteit zich in alle verscheidenheid van actoren zou kunnen ontwikkelen binnen het gezamenlijke bouwwerk van een democratie zijn, in de woorden van Schuyt, sterke tegenbindingen en steunberen nodig die om permanent, vooral ook lokaal, onderhoud vragen.



Lokale praktijken van beleid en burgerschap

In zijn buitengewoon boeiende én belangrijke boek *Ruimte voor de islam? Stedelijk beleid, voorzieningen en organisaties* denkt Marcel Maussen met een originele creativiteit na over de beleidsmogelijkheden die een dynamische visie op bur-

gerschap met zich kan meebrengen.¹³ Zijn studie is in vele opzichten verfijnd en vernieuwend. De dubbele problematiek die het WRR-rapport bij de lezer achterlaat, wordt door Maussen op overtuigende wijze ondervangen. Dat laat hem toe om het beschrijvende/diagnostische niveau van zijn onderzoek op wetenschapstheoretisch en methodologisch gefundeerde wijze te verbinden met prudent geformuleerde normatieve conclusies. Buitengewoon overtuigend is zijn pleidooi voor het ontwikkelen van een beleid dat zo direct mogelijk aansluiting vindt bij burgers en hun organisaties op het niveau van de lokale zorg om het gemeenschappelijk belang. Een dergelijke aanpak laat toe om burgerschap in de praktijk te leren; men probeert het de ander niet los van het dagelijks leven aan te leren om er vervolgens de aldus ingeburgerde op te kunnen aanspreken.

De wetenschapstheoretische positie die Maussen aan zijn studie ten grondslag legt is deze van een contextuele benadering van recht, ethiek, besluitvorming en beleid. Het gaat daarbij om een empirisch verankerde conceptie van de onderscheiden sferen. Recht, ethiek en politiek ontlenen hun betekenis niet aan een metafysisch universum van waarden en betekenissen, maar zijn het resultaat van een nooit afgesloten proces van betekenisverlening in concrete situaties en praktijken: 'Het is daarom niet voldoende,' aldus Maussen, 'om alleen te kijken naar de algemene principes en wettelijke regels, we moeten ook altijd kijken naar de contextuele interpretaties en oordeelsvorming in concrete situaties.' Algemene principes, normen en beleidlijnen zijn altijd weer het resultaat van een hermeneutisch proces, van een interpreteren en van een in die interpretatie positie kiezen ten aanzien van de grote normatieve kwesties die zich in onze samenleving voordoen. De eigen algemene geest van onze samenleving vormt dan de horizon voor deze keuzes en interpretaties, gevormd als hij wordt door de ervaring van onze samenleving in het omgaan met pluraliteit en gematigdheid, en met de conflicten die zich daarbij kunnen voordoen.

De positie van Maussen is niet alleen contextueel en empirisch, zij is ook een *pragmatische* positie die aansluit bij de grote politiek-filosofische traditie van het pragmatisme. Daarin staat de gedachte voorop dat burgerschap pas betekenis verkrijgt in concrete — vaak zeer lokale — samenwerkingsverbanden. De overheid dient gericht te investeren in dergelijke samenwerkingsverbanden, waarin ook allochtonen zich kunnen oefenen in burgerschap. Burgerschapscompetenties en burgerzin zijn het voorwerp van *learning from experience*: ‘To “learn from experience” is to make a backward and forward connection between what we do to things and what we enjoy or suffer from things in consequence. Under such conditions, doing becomes a trying; an experiment with the world to find out what it is like; the undergoing becomes instruction — discovery of the connection of things.’¹⁴

De centrale onderzoeksvraag die Maussen zich in zijn boek stelt kan pas in zijn volle draagwijdte worden begrepen tegen de drievoudige wetenschapstheoretische achtergrond van contextualiteit, empirie en pragmatiek. Zij luidt — eenvoudig én geraffineerd tegelijk — als volgt: op welke wijze hebben lokale overheden en islamitische organisaties in Nederland sinds 2000 hun onderlinge verhoudingen vormgegeven? Welk (typisch Nederlands?) concept van tolerantie was daarin werkzaam? En welke invulling werd gegeven aan het recht op vrijheid van godsdienst? En aan het beginsel van de scheiding van kerk en staat? Hoe zijn de antwoorden op deze vragen het voorwerp geweest van verandering van inzicht en op welke gronden? Om een antwoord te vinden op deze vragen werd door Maussen een empirisch onderzoek verricht naar de voorhanden literatuur, beleidsdocumenten, persartikelen en beleidsprojecten in vier Nederlandse steden: Amsterdam, Rotterdam, Utrecht en Zaanstad. Vervolgens werd gezocht naar convergenties en divergenties in het gevoerde beleid en naar verklaringen daarvoor. Hoe zijn die mogelijke verklaringen contextueel te duiden binnen zowel de nationale context als binnen die van de betrokken steden?

Maussen onderscheidt in zijn studie vier uiteenlopende theoretische modellen, die even zovele beleidsvisies impliceren, als het gaat over culturele diversiteit en de islam. Deze schematiek leidt hij af uit het door hem bestudeerde materiaal. Bovendien laat het hem toe om verschillen en ontwikkelingen te duiden in het gevoerde beleid op een wijze die ook conceptueel gelijke tred houdt met de complexiteit van de bestudeerde materie. Het eerste model noemt

Burgerschap is niet in de eerste plaats een theoretisch concept of een formele status, maar een in concrete praktijken verankerde manier van leven en samenleven

hij het *assimilerende model*. De visie die daarin wordt uitgedragen is dat immigranten in de samenleving dienen te worden geïntegreerd via een eenzijdig proces van aanpassing. Een dergelijke visie kent bijvoorbeeld een hoge graad van repressiviteit ten aanzien van het publiek beleven van afwijkende religieuze symbolen door allochtonen. Het tweede model noemt Maussen het *marginaliserende model*. Migranten worden er getolereerd op voorwaarde dat zij geen al te dominante en opzichtige plaats in de publieke ruimte gaan bezetten en dat zij geen voor de meerderheid bedreigende aanspraak maken op publieke diensten en goederen. Het derde model noemt Maussen het *pluralistische model*. In een dergelijk model worden etnische, religieuze en culturele gemeenschappen in hun specifieke eigenheid erkend en bevestigd. Dialoog en samenwerking tussen deze groepen wordt er bevorderd om zodoende vorm te geven aan politieke, sociale en economische emancipatie en aan gelijke behandeling van de onderscheiden groepen. Het is het model dat het beste past bij de traditie van verzuiling. Een vierde model ten

slotte typeert Maussen als het *dialogische model*. In een dergelijk model wordt cultuur niet langer beschouwd als een vaststaand gegeven, maar als een proces van wederzijdse beïnvloeding en verandering doordat groepen zich in wederzijdse openheid ten opzichte van elkaar opstellen en van elkaar willen leren. Het is een model waarin zowel identiteitsvorming als integratie steeds in *the making* zijn. Dat laatste vooronderstelt, aldus Maussen, de bereidheid en het vermogen om 'met ironische distantie naar zijn of haar levensbeschouwelijke ideeën te kijken' en die in het aanschijn van de ander publiek ter discussie te stellen.

Om het lange en uiterst boeiende verhaal van Maussens onderzoek (te) kort te maken, kan het best worden aangeknoopt bij enkele van zijn conclusies. In de eerste plaats is er de vaststelling dat de politieke samenstelling van de gemeentecolleges, alsmede het nationale politieke klimaat, bepalend zijn voor de aard van het gevoerde beleid en voor de dominantie van één of twee van de genoemde beleidsvisies. In de tweede plaats is er de vaststelling dat de conflicten tussen de stad en zijn islamitische bewoners sterk afnemen, wanneer het gevoerde beleid dichter bij de wijken of buurten aansluit. Lokale verankering van het beleid is een voorwaarde voor integratie. In de derde plaats, en daarmee samenhangend, kan worden vastgesteld dat een onderlinge complementariteit van het pluralistische en het dialogische model de meeste garanties biedt voor inburgering.

In een multiculturele samenleving geldt bij uitstek het inzicht dat burgerschap niet in de eerste plaats een theoretisch concept is of een formele status, maar een in concrete praktijken verankerde manier van leven en samenleven: *learning from experience*. De *demos* van een democratie dient te worden opgevat als een *civic demos*. Alleen door actieve betrokkenheid

van burgers en loyaliteit ten opzichte van de steunberen van de eigen samenleving kan het bouwwerk overeind worden gehouden. De term inburgering duidt dan het proces aan dat naar een dergelijke betrokkenheid en loyaliteit moet kunnen leiden. Burgerzin leert men al doende.

Noten

- 1 P. Scheffer, *Het land van aankomst*, De Bezige Bij, Amsterdam, 2007.
- 2 G. Mak, *Gedoeënd tot kwetsbaarheid*, Atlas, Amsterdam/Antwerpen, 2005.
- 3 A.C. Zijderfeld, *De abstracte samenleving. Een cultuurkritische analyse van onze tijd*, Boom, Meppel, 1970, p. 71-72 en 78.
- 4 J. Kristeva, *De vreemdeling in onszelf*, Contact, Amsterdam, 1991.
- 5 K. Schuyt, *Steunberen van de samenleving*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2006.
- 6 Montesquieu, *Over de geest van de wetten (1748)* (vertaling van Jeanne Holierhoek), Boom, Amsterdam, 2006.
- 7 A. Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble?*, Éditions Fayard, Paris, 1997, p. 362; A. Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie? Égaux et différents*, Éditions Fayard, Paris, 1994, p. 277.
- 8 J. Locke, *Een brief over tolerantie* (vertaling, inleiding en essay van Inigo Bocken), Damon, Budel, 2004.
- 9 C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Éditions Plon, Parijs, 1983, p. 380.
- 10 WRR, *Identificatie met Nederland*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2007, p. 200.
- 11 Z. Bauman, *Liquid modernity*, Polity Press, Cambridge/Oxford/Malden, 2000.
- 12 W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1985 (1953).
- 13 M. Maussen, *Ruimte voor de Islam? Stedelijk beleid, voorzieningen, organisaties*, Het Spinhuis, Apeldoorn/Antwerpen, 2006.
- 14 J. Dewey, *Democracy and education. An introduction to the philosophy of education (1916)*, The Free Press, New York, 1944, p. 140.