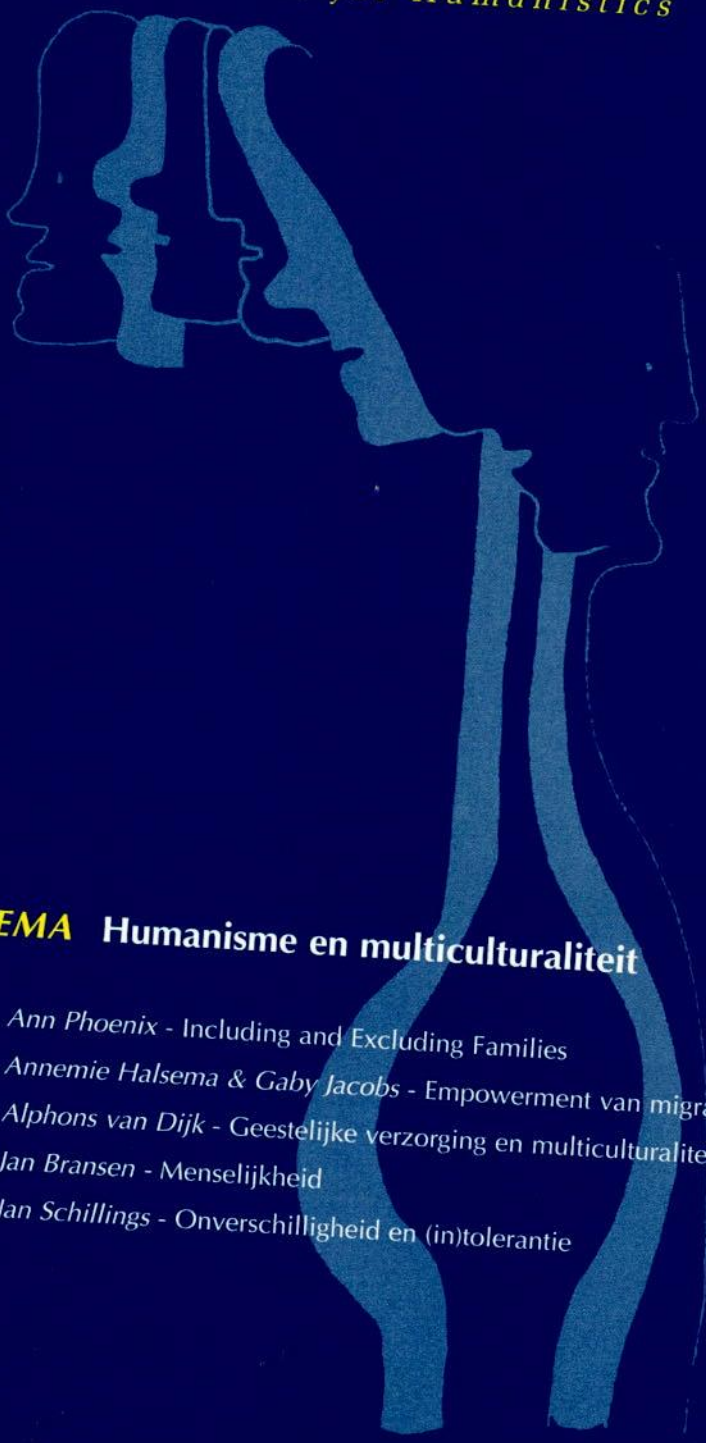
7

NR 7 JAARGANG 2 SEPTEMBER 2001

tijdschrift voor HUMANISTIEK

Journal for Humanistics



THEMA **Humanisme en multiculturaliteit**

Ann Phoenix - Including and Excluding Families

Annemie Halsema & Gaby Jacobs - Empowerment van migrantenvrouwen

Alphons van Dijk - Geestelijke verzorging en multiculturaliteit

Jan Bransen - Menselijkheid

Jan Schillings - Onverschilligheid en (in)tolerantie

TIJDSCHRIFT VOOR HUMANISTIEK

Het *Tijdschrift voor Humanistiek* richt zich op het snijvlak van maatschappelijke ontwikkelingen, culturele vragen en existentiële thema's in relatie tot praktijkvelden waarbinnen humanistische organisaties actief zijn. Het verschijnt viermaal per jaar en is een initiatief van het Humanistisch Kenniscentrum.

REDACTIE
Dr. Tineke Abma, Prof. dr. Douwe van Houten (voorzitter), dr. Tonja van den Ende (redactiesecretariaat en eindredactie), dr. Peter Derkx, drs. Michael Kerkhof, prof. dr. Harry Kunneman, drs. Brecht Molenaar

RAAD VAN ADVIES EN AANBEVELING
Prof. dr H.J. Achterhuis (Universiteit Twente)
Prof. dr A.J. Baart (Katholieke Theologische Universiteit, Utrecht)
Prof. dr G. van der Laan (Universiteit Utrecht)
Prof. dr F. Jacobs (Universiteit van Amsterdam)
Prof. dr J. van Mens-Verhulst (Universiteit Utrecht/Universiteit voor Humanistiek)
Prof. dr H. Procee (Universiteit Twente)
Prof. dr mr J. de Savornin Lohman (Universiteit Amsterdam)
Prof. dr S.L. Sevenhuijsen (Universiteit Utrecht)
Prof. dr R.B. Tapp (University of Minnesota, Minneapolis)
Dr. R. Tielman (Universiteit Utrecht)
Prof. dr R. Veenhoven (Universiteit Utrecht)
Prof. dr M. Verkerk (Universiteit Groningen)

Gerefereerde bijdragen zijn in de inhoudsopgave aangegeven met een *

REDACTIEADRES
Tijdschrift voor Humanistiek, t.a.v. Tonja van den Ende, Van Asch van Wijckskade 28, 3512 VS Utrecht. Telefoon: (030) 2390189, fax: (030) 2390170, email: tvde@uvh.nl, website: www.human.nl/hkc

UITGEVERIJ EN ABONNEMENTENADMINISTRATIE
Uitgeverij SWP, Postbus 257, 1000 AG Amsterdam. Telefoon: (020) 3307200, fax: (020) 3308040, email: Tom de Smet, tom@swp-book.com

ABONNEMENTEN
Een jaarabonnement omvat vier nummers en loopt van januari tot januari. De abonnementsprijs per jaargang bedraagt € 39 / ƒ 85,94. Voor studenten geldt een gereduceerd tarief van € 29 / ƒ 63,91. Voor instellingen bedraagt de abonnementsprijs € 49 / ƒ 107,58. Collectief abonnement (geleverd op één adres) € 29 / ƒ 63,91 (bij 10-24 ex.) of € 26 / ƒ 57,30 (bij 25 en meer ex.). Losse nummers € 13 / ƒ 28,60 (excl. administratie- en verzendkosten).

OPZEGGING
Abonnementen kunnen alleen schriftelijk bij de uitgever tot uiterlijk 15 november van het lopende abonnementsjaar worden opgezegd. Bij niet tijdig opzeggen wordt het abonnement automatisch met een jaar verlengd.

ISSN 1567-7117

© 2000 Uitgeverij SWP, Amsterdam
Alle rechten voorbehouden

VORMGEVING OMSLAG
Illustratie: Maria Letiche
Ontwerp: Duotone grafisch ontwerpers, Utrecht

Nederlands uitgeversverbond
Groep uitgevers voor vak en wetenschap

Inhoud

2 **Redactioneel** ▪ *Alphons van Dijk en Brecht Molenaar*

6 **Thema: Humanisme en multiculturaliteit**

7 **Multiculturaliteit:** opgave of uitdaging voor humanistisch geestelijk verzorgers ▪ *Menno Mensonides*

16 **Menselijkheid.** Humanisme als filosofisch probleem ▪ *Jan Bransen*

26 **Geestelijke verzorging en multiculturaliteit** ▪ *Alphons van Dijk*

39 **Onverschilligheid en (in)tolerantie** ▪ *Jan Schillings*

46 **Beeldvorming en stereotiepe vooroordelen over de nieuwe Nederlanders.** Het Humanistisch Verbond en multiculturaliteit ▪ *Guillaumine Nelom en Pieter de Vrijer*

51 **Grijstinten.** Een debat over ouderenzorg in de multiculturele samenleving ▪ *Elizabeth Venicz*

57 **Including and Excluding Families:** Shifting Constructions of 'Race', Class and Gender ▪ *Ann Phoenix*

* 67 **Empowerment van migrantenvrouwen:** op weg naar een gevarieerde samenleving ▪ *Annemie Halsema en Gaby Jacobs*

79 **Serge Heederikprijs**
Leven zonder garanties ▪ *Marieke Borren*

85 **Recensies**
Marc De Leeuw over Solidariteit - *Filosofische kritiek, ethiek en politiek* ▪ *(T. de Wit & H. Manschot, red.)*
Mariette den Bieman over Vertrouwd en vreemd. *Ontmoetingen tussen Nederland, Indië en Indonesië* ▪ *(E. Captain, M. Hellevoort & M. van der Klein, red.)*

91 **Signalementen**
Tonja van den Ende & André Hielkema

Rectificatie

In de inhoudsopgave van nummer 6 van het Tijdschrift voor Humanistiek (juli 2001) is abusievelijk niet aangegeven (door middel van een *) dat het artikel Diversiteit in theorie en praktijk. Een bericht uit de feministische hulpverlening van mevr. prof. dr. Janneke van Mens-Verhulst wetenschappelijk gerefereerd is.

Redactioneel

Humanisme en multiculturaliteit

Het thema van dit nummer is breed. Het bestaat uit een combinatie van twee zelfstandige naamwoorden, twee begrippen, die met elkaar in verband worden gebracht. Zo'n verband wordt alleen bewust gelegd en als een problematisch thema onderzocht, wanneer het tot nu toe blijkbaar niet zo vanzelfsprekend werd geacht. Het kan ook over het hoofd zijn gezien, als iets waar gewoon nog nooit aan gedacht is.

Men kan - om met het eerste begrip te beginnen - het humanisme van mondiaal belang achten en het nodig vinden dat humanistische thema's en waarden overal ter wereld inspirerend werken. Maar daarmee heeft het humanisme nog geen mondiaal profiel. Het inzicht is gegroeid dat het heel zinvol is van humanismen (meervoud!) te spreken. Dat inzicht berust op de ervaring dat het humanisme als inspirerende houding wellicht een mondiale gelding zou kunnen en moeten hebben, maar dat de gestalten waarin die inspiratie steeds weer opnieuw en in steeds andere situaties is verschenen qua conceptuele taal, gedragstaal en thema's veel van de diverse omstandigheden van tijd, plaats en betrokken personen weerspiegelt. Dan lijkt het verstandig de spanning tussen humanisme en humanismen niet te snel door een enkelvoudige term op te lossen.

Dan het tweede begrip. 'Multiculturaliteit' is intussen een veelgehoorde term. Maar wat houdt die precies in? De term wordt soms gebruikt in de zin van een optelsom van de vele culturen die in een samenleving voorkomen, alsof cultuur een vaststaand, onveranderlijk gegeven is. De Nederlandse samenleving zou dan bestaan uit naast elkaar staande culturele groepen, zonder veel onderlinge relaties. Uitsluitend aanpassing aan de meest dominante, de reeds bestaande cultuur - die blijkbaar ook gemakkelijk kan worden omschreven - zou dan goed doen. Maar men kan multiculturaliteit ook zien als een beweeglijke caleidoscoop, waarin het kleurpatroon zich steeds wijzigt. De bouwstenen veranderen van positie ten opzichte van elkaar en nemen door afschaduwing kleur van elkaar over. In deze beweeglijke caleidoscoop kan geen enkel lid van die multiculturele samenleving zich aan contact met en daarmee aan beïnvloeding door en positiebepaling tot anderen onttrekken.

Als we nu de twee begrippen met elkaar in verbinding brengen, dan kan het bijzonder dringend worden van humanismen (meervoud) te gaan spreken. Tenzij we in het contact tussen allerlei zeer diverse mensen op geoefende wijze het algemeen menselijke kunnen zien oplichten, alsmede dat wat mensen 'ten diepste in hun mens-zijn kan verbinden'. Daar pleit Menno Mensonides voor in het openingsartikel, waarin hij bericht over zijn ervaringen met allochtone gedetineerden in het Huis van Bewaring waar hij werkt als humanistisch geestelijk verzorger. Maar lukt dat in algemeen geldende woorden of beelden? Voor humanisten is er de vraag, wat door hen in iedere nieuwe constellatie van dat caleidoscopisch proces aan humanistische visies en waarden wordt verwoord en vooral uitgedragen in gedrag. Wat betekent dat alles als humanisten gaan beseffen dat de (sub-) cultuur waarin zij leven en werken ook beperkt is en dat zijzelf middenin dat caleidoscopische proces van cultuurverandering en wederzijdse beïnvloeding staan?

Ook Jan Bransen spreekt in zijn bijdrage van menselijkheid, maar in andere termen en met een andere lading. Hij begint descriptief met mensen als vormen van de ene natuurlijke verschijningsvorm 'mens', en bouwt op dat mens-zijn de noodzaak van het menselijk reflexieve zelf-ontwerp als normativiteit. Dat zelf-ontwerp is pluralistisch, steeds contextueel, maar als reflexieve normativiteit moet het ook steeds weer het menselijk zelfbegrip van alle mensen veilig stellen. Een hele klus, maar Bransen heeft een zeker humanistisch optimisme.

Alphons Van Dijk meent dat radicale wederkerigkeid onontbeerlijk is: het permanente 'vertalen' van de eigen culturele codes en betekenissen in die van anderen en omgekeerd. Dit betekent een opdracht aan het humanisme om meervoudig te durven worden en vooral voor humanistische professionals om een soort interculturele competentie te verwerven waarin wellicht zoiets als 'menselijkheid' kan bloeien. Diversiteit en contextualiteit bieden dan een intens waardevolle voedingsbodem.

De aandacht voor omgevingsfactoren en voedingsbodem treffen we ook aan in de bijdrage van Jan Schillings. Tolerantie en intolerantie worden pas normatief geladen in hun concrete beoefening, die wordt beheerst door belangen. Vóór we tolerantie 'heilig' verklaren en intolerantie 'verketteren', moet iedere concrete uitoefening ervan worden onderzocht op zijn manier van belangenbehartiging.

Dat behartigen van belangen is niet alleen een rationele strategie. Er kunnen vooroordelen omtrent welke 'ander' dan ook in meespelen, angsten, gevoelens van bedreiging en onzekerheid. Daarom organiseerde het Humanistisch Verbond ontmoetingsdagen, die Guillaumine Nelom en Pieter de Vrijer beschrijven. Deze werden echter niet uitbundig bezocht, zeker niet door uitgenodigde allochtonen. Vandaar het pleidooi te werken aan structurele interculturele ontmoetingen. Die kunnen vooroordelen en eenzijdige beeldvorming verminderen.

Daarover gaat ook de bijdrage van Elizabeth Venicz in verband met de mogelijke aanbieders en afnemers van ouderenzorg. Zolang men minderheidsgroepen voornamelijk problematiseert, wordt de beeldvorming omtrent hen als zogenaamde probleemveroorzakers alleen maar voortgezet. Altijd weer blijven dan die anderen 'anders'.

Ann Phoenix beschrijft in haar bijdrage over de positie van niet-blanke gezinnen in Groot-Brittannië deze voortdurende discriminatie. Haar artikel geeft ons de mogelijkheid met een Britse bril naar allerlei verholen en open vormen van discriminatie in onze eigen maatschappij te kijken. Zoals Van Dijk in zijn artikel bepleit, moeten we bewust leren kijken naar onszelf door de ogen van anderen. Dan is de humanist opeens ook een van de anderen, dan zijn we 'allemaal andersdenkenden'.

Wie eenmaal op deze gedifferentieerde wijze

naar maatschappelijke processen van verschil en discriminatie leert kijken, stuit steeds vaker op de vraag: 'wie gaan in welke situatie om welke redenen op een bepaalde manier met wie om?' Dan blijken schijnbaar duidelijke en eenduidige begrippen, zoals ziekte en gezondheid, te moeten worden gedifferentieerd. Schijnbaar universele noties wijken voor een enorme mondiale diversiteit, ontmoedigend voor wie een stram en rechtlijnig beleid wil voeren, bemoedigend voor de velen die zich juist daaraan willen ontworstelen. Zo pleiten Annemie Halsema en Gaby Jacobs voor een benadering in de Nederlandse gezondheidszorg en hulpverlening die zich kenmerkt door een gevoeligheid voor verschillen. Diversiteit fungeert als uitgangspunt, waarbij er behalve aandacht aan verschillen in etniciteit ook aandacht wordt geschoneken aan vele andere verschillen, zoals die in gender. In die zin spreken zij niet zozeer van een multiculturele samenleving, als wel van een gevariëerde samenleving met daadwerkelijke erkenning van verschillen tussen mensen.
De bijdragen aan het themagedeelte van dit nummer vormen zoiets als een lappendeken, een *patchwork*. Van bovenaf gezien is dat misschien een leuk handwerk van vlijtige handen. Pas wie er onder gaat liggen, weet hoe warm de deken kan zijn.

Verder is in dit nummer het essay opgenomen, waarmee Marieke Borren, studente aan de Universiteit voor Humanistiek, in mei 2001 de Serge Heederikprijs won. In dit essay bekritiseert zij het dominante 'techo-economische complex' waarin ervaringen van ambivalentie, angst en onzekerheid worden begrepen als gevolgen van nog niet optimale consumptieve technologische en wetenschappelijke middelen. Zij worden in dit complex niet langer onderkend als inherent aan de menselijke existentie.

De recensierubriek begint met een bespreking van *Solidariteit - Filosofische kritiek, ethiek en politiek* onder redactie van Theo de Wit en Henk Manschot. Marc de Leeuw gaat in op gebruik en misbruik van dit begrip 'solidariteit' en constateert dat de auteurs in deze bundel volledig voorbijgaan aan de vernieuwende impulsen die de feministische theorievorming sinds de jaren zeventig aan dit begrip heeft gegeven. Mariëtte den Bieman behandelt het boek *Vertrouwd en vreemd. Ontmoetingen tussen Nederland, Indië en Indonesië*, onder redactie van Esther Captain, Marieke Hellevoort en Marian van der Klein. De auteurs in dit boek laten aan de hand van thema's als 'liefde', 'arbeid', 'onderwijs', 'politiek' en 'vrouwenbeweging' zien hoe de Nederlandse koloniale cultuur een aan apartheid grenzende hiërarchie was. Hoewel in de inleiding wordt gesuggereerd dat het boek over vrouwen en mannen gaat, merkt de recensente op dat de nadruk ligt op de positie van de vrouw.
Het nummer wordt afgesloten met de gebruikelijke signalementenrubriek, waarin ondere andere enkele korte boekbesprekingen zijn opgenomen en een kort verslag van een congres in Leeds rond het werk van Luce Irigaray dat in juni plaatsvond.

De foto's in dit nummer zijn afkomstig uit *De karavaan van de verbeelding. Van Gorée naar Timboektoe* (KIT Publishers/Hivos, ISBN 9068321951) van de dichter/journalist Jan Kees van de Werk. In het najaar van 1999 trok hij van Gorée in Senegal naar Timboektoe in Mali met tien Afrikaanse collega's, waaronder Breyten Breytenbach en Eraf Hawad. Onderweg werden optredens gegeven en maten de deelnemers zich met de plaatselijke meesters van het woord. Jan Kees van de Werk schetst in dit boek de voorbereidingen en de reis in impressionistische stijl en illustreert zijn reisverslag met gedichten en foto's.

Alphons van Dijk en Brecht Molenaar

Foto: Jan Kees van de Werk

THEMA

Humanisme en multiculturaliteit

Multiculturaliteit: opgave of uitdaging voor humanistisch geestelijk verzorgers? (1)

Menno Mensonides

Beschouwen humanistisch geestelijk verzorgers hun contacten met allochtone cliënten als een opgave of als een uitdaging? En, zo deze contacten door hen als een uitdaging gezien worden, waar bestaat die uitdaging voor hen dan uit? Menno Mensonides schetst zijn ervaringen als humanistisch geestelijk verzorger in een penitentiaire inrichting.

De opgave in mijn werk bestaat hieruit dat ik in gesprekken met gedetineerden aandacht heb voor aspecten van moraliteit, culturaliteit en multiculturaliteit, terwijl er binnen de penitentiaire inrichting waar ik werkzaam ben, niet of nauwelijks aandacht voor bestaat. Gedetineerden, of het nu om autochtonen of om allochtonen gaat, worden binnen de penitentiaire inrichting in het algemeen niet beschouwd als morele wezens en evenmin als cultuurdragers, maar uitsluitend als mensen die door hun delict strafrechtelijke grenzen overschreden hebben en daar de consequenties van moeten ondervinden. De achterliggende gedragingen, opvattingen, rituelen en waarden en normen komen in het dagelijks contact tussen gedetineerden onderling en tussen gedetineerden en personeel niet of nauwelijks ter sprake.

Maar misschien is dit ook wel teveel gevraagd en wil ik de dagelijkse realiteit van de penitentiaire inrichting tezeer naar mijn 'humanistische' hand zetten. De humanistische opvattingen over 'multiculturaliteit' zijn hier wellicht te 'mooi'. Niet te mooi om waar te zijn, want humanistische idealen zijn voor mij wel degelijk waar, maar het mooie is mij niet genoeg. Beter gezegd, wat waar is, de realiteit van alledag, die realiteit is niet altijd mooi. Daar is het de realiteit voor. In een penitentiaire inrichting, maar ook binnen bijvoorbeeld een

zorginstelling. Zo lees ik in de krant over criminaliteit onder groepen van jonge allochtonen. Mijn vraag is vervolgens: Hoe mij te verhouden tot deze problematiek, of misschien wel 'hoe mij ertoe te *moeten* verhouden', juist ook als deze problematiek onderwerp van groepsgesprekken of individuele gesprekken met gedetineerden wordt?

Over humanisme en realiteit stelt de filosofe Heleen Pott in de *Humanist* van februari 2001: 'Humanisten waren alsmaar bezig een lekke band op te pompen. (2) Ze durfden de realiteit gewoon niet onder ogen te zien.' Weliswaar spreekt Pott in de verleden tijd, maar dat verleden zou ook over gisteren kunnen gaan, toen ik aan het werk was binnen de inrichting. Ik heb toen gesproken met allochtone en autochtone gedetineerden en ik heb groepsgesprekken geleid waarin mensen uit zeer verschillende culturen te horen en te zien waren. Ik had in de namiddag een tevreden gevoel over die dag. Maar aan het eind van de dag zei een collega geestelijk verzorger mij in een gesprek over onze contacten met allochtone gedetineerden: 'Humanisten hebben misschien een te positief mensbeeld. Zij gaan wellicht te snel uit van eigen ideeën over vrijheid en verantwoordelijkheid en het is de vraag of die wel voor allochtonen gelden.'

Is dat zo? En is het zo, wat Pott stelt? Leven wij humanistisch geestelijk verzorgers in een humanistisch sprookje? Zijn we weekdieren en willen we het een ieder naar de zin maken? Zowel de allochtoon als de autochtoon? En als dat waar is, is dat dan afkeurenswaardig? Moeten we onze idealen inleveren, omdat de realiteit van alledag te veelkleurig, te complex en te weerbarstig is? Moeten we misschien meer op afstand gaan staan, levensbeschouwelijke wetenschappers worden in plaats van geestelijk verzorgers? Wat is, met andere woorden, in ons werk de betekenis van onze humanistische levensovertuiging, nu de werkelijkheid zo complex, zo multicultureel is geworden? Geldt die humanistische levensovertuiging van ons nog wel, nu wij andere dan westerse mensen, met andere waarden, normen, leefstijlen en levensopvattingen in ons werk tegenkomen? Of, wat ook zou kunnen, geldt zij nu juist des te meer?

Wellicht dat wij hierin onze uitdaging als humanistisch geestelijk verzorgers moeten gaan zoeken. Ik heb er in mijn dagelijks werk immers ook wat tegenover te stellen: ik heb aandacht voor morele kwesties, zowel in gedetineerdenberaden en in vergaderingen met personeel, als in groepsgesprekken en in individuele gesprekken met gedetineerden, en ik streef ernaar om mensen in hun eigenheid, in hun unieke levensverhaal en als cultuurdragers met deels algemene en deels eigen ontwikkelde waarden en normen te benaderen en te begeleiden. Dat is ook hoe ikzelf benaderd en begeleid zou willen worden, wanneer ik mij voorstel dat ik als allochtoon in een ver land gedetineerd zou worden. Het zou mijn mens-zijn nog enigszins overeind houden.

Allochtone groepsgesprekken

Soms overvalt mij een gevoel van bevreemding in het Huis van Bewaring. Ik loop bijvoorbeeld over de afdelingen, de ringen, en ik zie op dat moment uitsluitend allochtonen (of hoe 'de anderen' maar genoemd worden of genoemd willen worden). Ik weet dat Nederland multicultureel, of misschien beter gezegd: multi-etnisch is geworden. En ik weet ook dat ongeveer zestig procent van de gedetineerden bij mij in de inrichting allochtoon is. Desondanks blijven er bij mij van die momenten van verwondering over deze multi-etnische mini-samenleving. Zoals ik ook wel eens 'buiten' heb, als ik op straat door de stad loop.

En als ik helemaal omgeven wordt door 'de anderen', bijvoorbeeld in een groepsgesprek waarin acht van de tien aanwezigen een andere dan mijn huidskleur bezitten, kan ik mij soms wat vervreemd voelen als door en door westerse en blanke Nederlander. Een allochtoon ben ik dan, voor een uurtje. Ik zie andere stijlen van communiceren – soms zelfs voorbeelden van wat *ik* zou noemen: non-communicatie – ik hoor woorden uit een andere taal, ik worstel met niet-altijd-begrijpelijk-Nederlands, ik zie veel lichaamstaal en bij sommigen een mij vreemd temperament. Het went wel en ik kan mij naar mijn inschatting goed genoeg verbinden met deze jongens en mannen, maar verschillen blijf ik zien. Verschillen met mij en verschillen met gedetineerden van wie ik veronderstel dat zij Nederlands zijn.

Dat roept soms de nodige vragen bij mij op. Zoals laatst tijdens en na afloop van twee groepsgesprekken. In een eerste groepsgesprek voel ik de angst van Hafid, een Marokkaan, voor teveel intimiteit in de groep. Ik zie zijn pogingen om de anderen in de groep op zijn hand te krijgen, tegenover mij, of in ieder geval tegenover mijn onderwerp: het ging over het plaatsen van of het reageren op een contactadvertentie. Maar ik hoor ook Cewat in de groep, een Turkse man, die – als het een door elkaar heen praten wordt – zegt: 'Luisteren naar elkaar, ieder moet wat kunnen zeggen!' En 's avonds in een ander groepsgesprek doet Erik, een wat ik zou noemen echte Nederlander – alhoewel ik dat eerder ervaar dan kan bewijzen – nog een duit in het multiculturele zakje door op te merken: 'Nederland is vol, en niet voor niets is zestig procent wat hier zit allochtoon.'

Ga ik nu met deze uitspraak van Erik uitsluitend groepsdynamisch om, gooi ik het terug in de groep ter discussie of heb ik een inhoudelijk antwoord op een dergelijke stelling? Al is het maar voor mijzelf? En wat vind ik van de uitspraak van Cewat: 'Luisteren, ieder moet wat kunnen zeggen'? Ben ik daar blij mee, omdat ik dat ook belangrijk vind? Of zegt Cewat dat, omdat hijzelf de ruimte wil hebben iets te zeggen, ergens weet dat een dergelijke stelling het goed doet in een groepsgesprek van de humanist, maar zelf eigenlijk nooit goed luistert? En wat doe ik met de angst van Hafid voor het intieme onderwerp 'contactadvertentie'? Hoe reageer ik op zijn afweer, op zijn streven de anderen op zijn hand te krijgen? Vind ik het als humanist zo'n goed onderwerp, omdat 'de contactadvertentie' een prima insteek is om te praten over relaties, seksualiteit, contact maken, over wat je laat weten van jezelf en wat je wilt weten van een ander? Vind ik dat een dergelijk onderwerp moet kunnen – we leven tenslotte in de Nederlandse cultuur waar 'de contactadvertentie' gemeengoed is – of hou ik, uitgaande van hoe man-vrouw verhoudingen in diverse culturen liggen, rekening met grenzen aan intimiteit van de allochtone deelnemers?

Gaat het überhaupt eigenlijk wel, een gespreksgroep met zulke verschillende mensen, uit zulke verschillende culturen? Moet ik niet voor mijn gespreksgroepen selecteren en ofwel de allochtonen naar de imam sturen, ofwel zelf een groep van allochtonen organiseren, omdat de imam te weinig uren in de inrichting heeft? Of moet ik juist een gemengde groep zien te behouden, omdat ik daarmee recht doe aan de realiteit buiten de inrichting en misschien zelfs wel de culturele verschillen kan benutten?

Culturen en cultuurdragers in beweging: probleem of verrijking?

Wat is dat, 'cultuur'? In het handboek *Interculturele Zorg* haalt Struijs in haar artikel 'Omgaan met andere levensbeschouwingen, moraal en ethiek' de cultureel antropoloog Tennekes (1990) aan. Cultuur kan volgens hem 'opgevat worden als een samenhangend geheel van betekenissen dat de mens oriënteert op de werkelijkheid waarin hij leeft, hem inzicht geeft in de dingen waar het in het leven om gaat en hem normen en waarden aanreikt aan de hand waarvan hij zijn leven richting en inrichting kan geven' (Struijs, 1996:II 1.6-5).

De etnische landscultuur, bijvoorbeeld in een dorp in Nederland of in Marokko, bepaalt de vorm, de inhoud, de richting en de interpretatie van de alledaagse werkelijkheid van de mensen die in dat dorp leven. En vice versa wordt die cultuur ook bestendigd door de realiteit van alledag in dat dorp. In die zin is de cultuur een houvast voor de mensen die binnen die dorpscultuur leven, werken en wonen. Een cultuur geeft continuïteit en regelmaat en stelt mensen minder snel voor onaangename verrassingen. Zeker wanneer die cultuur fijnmazig is, een grote sociale of hiërarchische controle oproept en duidelijke leefregels veronderstelt. Ten aanzien van dat laatste zien we grote verschillen tussen de cultuur van een dorp in Nederland en in Marokko.

Maar dit is, ook binnen landsgrenzen nog, een te statische opvatting van cultuur: landen en landsculturen zijn in beweging of kunnen in beweging komen en veranderen van vorm, inhoud en impact onder invloed van omstandigheden. Mensen die binnen een bepaalde natie leven, zullen als dragers van die cultuur die veranderingen geleidelijk aan accepteren en hun waarden, normen, gebruiken en gewoonten daaraan aanpassen. Beperkte en geleidelijke veranderingen,

zowel aan de kant van de cultuur, als aan de kant van de sociaal-economische, politieke en maatschappelijke factoren, kunnen opgevangen worden, geïncorporeerd worden en het evenwicht raakt geleidelijk aan hersteld. De cultuur, de maatschappijvorm en de samenhang tussen beiden binnen het desbetreffende land vinden hun weg wel, al is er soms een lange weg te gaan.

Afgezien van morele oordelen over de gewenstheid van culturen, maatschappijvormen en van ontwikkelingen daarbinnen, is er zo, systeemtheoretisch gezien, weinig aan de hand. Het voorgaande gaat echter over de cultuur van landen en mensen binnen de relatief stabiele landsgrenzen. De vraag is nu, hoe de westerse, in casu de Nederlandse samenleving, omgaat met toch een relatief grote en snelle verandering, te weten haar bevolkingssamenstelling in de laatste veertig jaar. En hoe gaan wij als geestelijk verzorgers, werkzaam in de verschillende werkvelden, om met 'de anderen': de nieuwkomers, de vluchtelingen, de immigranten, de illegalen, de allochtonen, de etnische minderheden, de asielzoekers, de gastarbeiders, de vreemdelingen, de zwarten, de buitenlanders, of hoe de anderen ook maar genoemd worden? Zijn zij wel zo anders dan Nederlanders, is het niet gewoon 'de Ander' die tegenover mij zit in het individuele gesprek of deelneemt aan mijn groepsgesprek? En als 'ze' al anders zijn, maakt het dan nog wat uit dat we geen neutrale geestelijk verzorgers zijn, maar *humanistisch* geestelijk verzorgers?

Zo bezien, lijkt het uitsluitend het probleem van ons Nederlanders, het probleem van de integratie en assimilatie van allochtonen waar wij westerse wereldburgers mee geconfronteerd worden en waar wij dan ook een oplossing voor zouden moeten vinden. Niet in de laatste plaats lijkt dat uitsluitend ons probleem te zijn geworden, omdat de aanwezigheid van de allochtonen in de westerse samenleving vaak volop geproblematiseerd wordt door, ook alweer, de westerse pers, media, politici, burgemeesters en burgers. In de VPRO-gids, naar aanleiding van een nieuwe tv-serie over de Marokkaanse gemeenschap in Nederland, zegt de schrijver Ali Eddaoudi hierover:

'Als ik zou zeggen dat alleen de media verantwoordelijk zijn voor het slechte imago van de Marokkaanse gemeenschap, zou ik mezelf niet eens geloven. De media maken geen crimineel maar verergeren en vergroten de zaak wel. Je krijgt al gauw het idee dat allochtonen hun achterstandspositie alleen aan zichzelf te danken hebben.' (3 maart 2001)

Zou het probleem van de multiculturele samenleving en de criminaliteit door allochtonen echter niet op de eerste plaats benaderd moeten worden vanuit hùn beleving? Wellicht dat bijvoorbeeld het kunnen verstaan van de ingrijpende ervaringen die huidige asielzoekers meemaken en in het verleden meegemaakt hebben, ons doet begrijpen waar hun criminaliteit uit voortkomt en ons terugvoert van het abstracte niveau van 'het multiculturele probleem in de samenleving' naar de meer concrete en persoonlijke problemen van individuele allochtonen, al dan niet gedetineerd. En wellicht dat wanneer we dan eenmaal 'afgedaald' zijn en de verhalen, bijvoorbeeld in ons werk als geestelijk verzorgers, tot ons door laten dringen, dat we dan weer de mensen gaan zien die inmiddels schuil gaan achter het probleem van de multiculturele samenleving. En misschien dat zelfs dan tot ons doordringt dat er niet alleen problemen zijn met allochtonen, maar dat hun aanwezigheid in Nederland ook een verrijking voor onze cultuur kan betekenen. Niet alleen voor wat betreft oppervlakkigheden als muziek, voeding, kleding en rituelen, maar vooral ook door wat hun aanwezigheid doet met onze stilgezwegen westerse normen en waarden.

Een toegespitste vraagstelling

Wat dit laatste betreft, in het al eerder genoemde artikel 'Omgaan met andere levensbeschouwingen, moraal en ethiek' schrijft Struijs:

'Het werken met cliënten en patiënten uit verschillende culturen kan bij zorgverleners vragen oproepen van morele en levensbeschouwelijke aard. Ze worden soms geconfronteerd met waarden en normen die haaks staan op die van henzelf. Als gevolg hiervan worden ze zich bewust van hun eigen waarden en normen, maar ook van de cultuurbepaaldheid ervan. Dat kan ver-

volgens leiden tot herbezinning op de vraag wat goede zorgverlening is.' (Struijs, 1996:II 1.6-1)

Dat kàn dus, maar blijkbaar hoeft het niet altijd het geval te zijn. Het is met andere woorden niet vanzelfsprekend dat elk zorg- of hulpverleningscontact met een allochtoon leidt tot een bezinning en herijking aan de kant van de hulp- of zorgverlener.
Of dit gebeurt, noodzakelijk of wenselijk zou zijn, ligt misschien wel aan de vorm van de hulp- of zorgverlening, aan de werkplek waar die plaatsvindt, aan wie de hulp- of zorgvrager en de hulp- of zorgverlener is en vanuit welke levensbeschouwing en welk mensbeeld de hulp of zorg gevraagd wordt, respectievelijk verleend wordt.
Waar ik nu benieuwd naar ben, is of dit ook opgaat voor onze vorm van zorgverlening als humanistisch geestelijk verzorgers, werkzaam in een zorginstelling of in een kazerne, vrijgevestigd of, in mijn geval, werkzaam in een penitentiaire inrichting. Of ik, uitgaande van een humanistische levensbeschouwing en humanistisch mensbeeld, in contacten met allochtone gedetineerden binnen een penitentiaire inrichting, mij bewust word of bewuster zou moeten worden van mijn eigen waarden en normen wat betreft mijn werkhouding als geestelijk verzorger. En in concreto: of de inbreng van Hafid, Cewat en Erik gisteren in mijn groepsgesprekken confronterend voor mij zijn en mij aanzetten tot een nadere bezinning op wat ik doe of laat. En als dit gebeurt, hoe ga ik er dan mee om?

Multiculturaliteit op de werkplek?

De gesprekken die ik voer met allochtonen, verlopen niet in een contextvrije omgeving. De gedetineerde allochtoon is niet dezelfde allochtoon als in de vrije samenleving en ook ik ben binnen de muren een ander persoon dan daarbuiten. De cultuur van de inrichting doet zich gelden en ze heeft een invloed op waar we het over hebben en hoe we het erover hebben. In hoeverre houdt die cultuur nu rekening met ontmoetingen tussen allochtonen en autochtonen?
De tegenwoordige maatschappelijke discussies over de multiculturele samenleving lijken niet of nauwelijks doorgedrongen te zijn tot de penitentiaire inrichting. Zo er tegenwoordig al gesproken kan worden over multiculturaliteit in het grotere samenlevingsverband, het zou een volledig misplaatste wollen deken zijn als die over de inrichting gelegd zou worden. De inrichting is weliswaar multi-etnisch geworden in de laatste veertig jaar, maar nog bij lange na niet multicultureel te noemen.
In de penitentiaire inrichting waar ik werkzaam ben – maar ik denk dat het niet veel anders ligt in andere penitentiaire inrichtingen – is weliswaar sprake van hulp- en zorgverlening door de geestelijke verzorging, de reclassering en door de psycholoog aan zowel autochtone als allochtone cliënten, maar verder wordt door het management geen aandacht besteed aan interculturele scholing, personeelsbeleid of zorgbeleid. Misschien dat er binnen genoemde zorg- en hulpverleningsdiensten intern wel het een en ander gebeurt, maar op het niveau van het beleid van de inrichting als totaliteit wordt er volgens mij niet gekeken, welke (andere) dagelijkse bejegening allochtone gedetineerden ten deel valt of zou moeten vallen of wat de zorg- en hulpverlening betekent of zou moeten betekenen voor hen.
Dit is niet verwonderlijk als we de voornaamste taak van een penitentiaire inrichting in ogenschouw nemen, namelijk het zorgen voor een ongestoord verloop van detenties. Maar het wordt al wat anders als we daar de tweede en derde doelstelling van penitentiaire inrichtingen bij betrekken: het zorgdragen voor een humaan verloop van detenties en het voorbereiden van gedetineerden op een terugkeer in de maatschappij. Vanuit die doelstellingen geredeneerd, zou er meer aandacht binnen de penitentiaire inrichting mogen uitgaan naar het faciliteren en stimuleren van de hulp- en zorgverlening in het algemeen en naar de hulp- en zorgverlening aan allochtonen in het bijzonder, aangezien zij toch zo'n zestig procent van de totale populatie vormen.
Er zijn binnen de multi-etnische mini-samenleving die de penitentiaire inrichting vormt, wel momenten van interculturele communicatie te bespeuren, maar dit is niet het werk van de inrichting zelf. Het wordt aan de allochtone en autochtone gedetineerden overgelaten om aan de aanwezige diversiteit van culturen

gestalte te geven in de vorm van incidentele en informele gesprekjes over en weer en het wordt aan de geestelijk verzorgers overgelaten om, bijvoorbeeld in groepsgesprekken, interculturele communicatie te faciliteren en te stimuleren. Het resultaat is nu niet om over naar huis te schrijven. Geestelijk verzorgers voelen zich niet ondersteund door de inrichting, moeten vaak op eigen kracht handelen, en dit met geringe speelruimte. Allochtone en autochtone gedetineerden trekken in hun 'vrije tijd' vooral naar eigen land- of cultuurgenoten toe en spreken dan vanzelfsprekend hun eigen talen. Allochtone gedetineerden houden bovendien doorgaans meer afstand ten opzichte van het overwegend autochtone personeel dan autochtone gedetineerden. Ook de verschillende culturele rituelen, vieringen en feestdagen komen niet goed uit de verf. Er wordt wel wat gedaan aan het faciliteren van dergelijke incidentele groepsbijeenkomsten (ruimte, geld), maar het ondersteunen en daadwerkelijk stimuleren ervan is geen aandachtspunt in het beleid van de inrichting.
Bovendien is er op de afdelingen te weinig allochtoon personeel in dienst om recht te doen aan de culturele verscheidenheid onder gedetineerden. (Regelmatig doen zich dan ook bijvoorbeeld taalproblemen voor.) Wat betreft de geestelijke verzorging aan allochtonen: er is een imam free-lance in dienst voor moslim-gedetineerden, maar de vraag is veel groter dan de tijd die hij beschikbaar heeft. Daarnaast zijn een pandit en rabbijn op afroep beschikbaar voor hindoe- en joodse gedetineerden, maar in de praktijk is er weinig vraag naar. De vraag die ik terzijde zou willen opwerpen, is of deze vormen van allochtone geestelijke verzorging überhaupt een bijdrage leveren of zouden kunnen leveren aan interculturele communicatie en multiculturaliteit.

Allochtone gedetineerden

Vervolgens is er de vraag wat de inrichtingscultuur voor invloed heeft op allochtonen die hier gedetineerd worden. Zoals eerder gesteld, mensen zijn binnen landsgrenzen en met behoud van hun etniciteit redelijk wel in staat relatief beperkte veranderingen in hun culturele, economische, sociale en religieuze bestaan te integreren en te accepteren. Maar eenmaal en abrupt over landsgrenzen heen – zeker vanuit Zuid- en Oost-Europa – is het voor allochtonen een grote opgave zich in een andere cultuur, zoals de Nederlandse, te 'wortelen'. In *Filosofie Magazine* (januari 2001) schrijft Mohammed Rabbae, Tweede Kamerlid voor GroenLinks, als reactie op het boek *Brief aan mijn dochter* van Jaffe Vink hierover:

'In zijn bitterheid gaat hij [de vader, Vink zelf dus] zover dat hij suggereert dat allochtonen een natuurlijke aanleg voor criminaliteit hebben. Welnu, niemand wordt crimineel geboren. Het zijn de omstandigheden waarin mensen leven die maken dat de ene zich normaal ontwikkelt terwijl de ander ontspoort. De migratie van het ene land naar het andere is een soort ontworteling. Net als een boom heeft de migrant de juiste omstandigheden nodig om, op een andere grond, nieuwe en sterke wortels te kunnen schieten. Lukt dat niet dan is het bestaan en het voortbestaan zorgelijk. Elke wind kan je dan meenemen. Ook de wind van drugs en criminaliteit.'

De cultuurschok die allochtonen vervolgens na hun migratie ervaren wanneer zij gedetineerd worden, is opnieuw zeer groot. Zij komen van de ene op de andere dag te leven in een leefwereld en een systeem dat hen de eigen verantwoordelijkheid, zowel in moreel als in praktisch opzicht, in hoge mate ontneemt. Een verantwoordelijkheid die sommigen van hen ook niet aankonden in de vrije samenleving – vandaar wellicht dat ze nu gedetineerd zijn – maar op z'n minst wel ervaren hebben. In de penitentiaire inrichting heerst een cultuur die wellicht in grote lijnen vergelijkbaar is met die van hun land van herkomst, in die zin dat er op beide locaties sterke leef- en gedragsregels heersen en er geen of nauwelijks een appèl gedaan wordt op de eigen, individuele praktische en morele verantwoordelijkheid. De cultuur van alledag in de penitentiaire inrichting leeft hen opnieuw voor hoe te leven of te overleven door middel van een sterke controle op het doen en laten.

Gesprekken met allochtonen

Dergelijk ontwortelde en cultuurverwarde allochtone mensen kom ik tegen in mijn gesprekken. Hoe mij tot hen te verhouden? Op voorhand lijkt mij van belang wat Hoffman stelt:

'In tegenstelling tot wat veel goedwillende zorgverleners denken, is voor een goede communicatie met allochtone zorgvragers begrip van de culturele achtergrond niet zaligmakend. De gesprekspartners verschillen daarnaast namelijk op zoveel andere punten. Goede communicatie berust op algemene principes.' En verderop in zijn artikel: 'Culturen vormen een ander niveau van logische analyse dan de individuele leden van een cultuur. Niet culturen, maar personen praten met elkaar. In die zin is alle communicatie interpersoonlijk en nooit intercultureel. 'Chinese cultuur' kan niet met 'Japanse cultuur' praten, tenzij door middel van het gesprek tussen individuele Chinezen en Japanners.' (Hoffman, 1996:II 1.3-1, resp. II 1.3-4)

Met andere woorden, kennis of kennisname van de culturele achtergrond van de allochtone cliënt is voor de zorgverlener – in dit geval de geestelijk verzorger – niet primair van belang. Ook als het inhoudelijk in een individueel gesprek gaat over aspecten van een niet-westerse cultuur, dan nog is, in termen van Hoffman, 'een goede communicatie' kunnen onderhouden met de cliënt wellicht belangrijker. We moeten de cliënt begrijpen in wat voor hem op een gegeven moment belangrijk is vanuit zijn cultuur, maar dat moeten we eerder in een gesprek zelf ervaren en bedenken dan dat we dat vooraf zouden moeten weten.
Een 'vooraf-weten' is niet zinvol, want wat voor de ene allochtoon belangrijk is in cultureel opzicht, hoeft dat niet te zijn voor de andere. De ene allochtoon is de andere niet. Ik kom allochtone gedetineerden tegen die in Nederland geboren en opgegroeid zijn en voor wie de cultuur van hun ouders of voorouders weinig meer betekent; ik kom allochtone gedetineerden tegen die weliswaar geboren en opgegroeid zijn in de Nederlandse cultuur, maar die een strenge opvoeding in en tegen de achtergrond van hun oorspronkelijke cultuur hebben beleefd en dus uiteindelijk tussen twee culturen in hangen; datzelfde kom ik tegen bij allochtone gedetineerden die op latere leeftijd naar ons land zijn toegekomen; en ik kom gedetineerden tegen die zich nog volledig in culturele verwarring bevinden, omdat ze nog maar net in Nederland zijn, nog niet eens de Nederlandse taal machtig. Maar ook deze hokjes geven geen echt houvast, als het gaat om het unieke van de gedetineerde die tegenover mij zit. En gelukkig maar. Dit pleit dus tegen een expliciete aandacht van onze kant voor culturen en culturele achtergronden van onze cliënten. Betekenen deze tegenwerpingen nu dat we ons als humanistisch geestelijk verzorgers dan maar uitsluitend zouden moeten richten op het onderhouden van 'een goede communicatie' met onze allochtone cliënten en hun culturele achtergrond op de achtergrond zouden moeten houden? Dit toch ook weer niet. Immers, een cultuur ontstaat en wordt bestendigd door mensen, en zo is omgekeerd ook ieder mens een cultuurwezen, ten diepste doordrongen van de culturele boodschappen die hij – wellicht op verschillende plaatsen op de aardbol – heeft opgepikt. Daarom kunnen wij nooit communiceren los van de cultuur van onszelf en van de ander. Het feit dat de cultuur van allochtonen ons opvalt in onze gesprekken met hen, betekent dus niet dat er geen cultureel decor zou zijn in onze gesprekken met autochtone cliënten. Het betekent alleen dat in het verschil met onze cultuur de allochtone cultuur opvalt, bijzonder wordt. En het omgekeerde zou net zo goed kunnen.
Heb ik nu als geestelijk verzorger nog iets (meer) nodig om allochtone gedetineerden goed te kunnen begeleiden? Is bijvoorbeeld bijscholing een vereiste? Voor mijzelf ben ik inmiddels geneigd om deze vraag ontkennend te beantwoorden. Althans niet een bijscholing om meer kennis op te doen van andere culturen met als uiteindelijk doel mijn begeleiding van allochtone gedetineerden te optimaliseren. Als humanist blijft voor mij het uitgangspunt: 'de dialoog voeren', het hoogste goed in mijn gesprekken met allochtonen; daarnaast zoek ik naar het algemeenmenselijke, naar datgene wat ons mensen, door culturen heen, met elkaar kan verbinden. Zolang als dat gaat. Gekoppeld aan een interesse in mensen en in het mens-zijn is mij dat genoeg.

Het is dus niet zozeer de vraag, of we wel of geen aandacht aan culturen en aan culturele achtergronden van onze cliënten zouden moeten besteden, maar hoe en in welke richting we er aandacht voor zouden kunnen hebben. Wat we ons meer zouden moeten realiseren, is dat de allochtoon die tegenover ons zit niet linea recta afkomstig is uit zijn land van herkomst, als een zuiver cultuurproduct, maar pas na lange tijd en vaak na vele omzwervingen en beladen met ingrijpende ervaringen bij ons terecht is gekomen in de instelling of inrichting waar wij werken. Hij is wellicht in verwarring geraakt over elkaar tegensprekende normen en waarden uit de verschillende culturen en subculturen die hij heeft meegemaakt. Een verwarring als gevolg van zijn verblijf in de westerse samenleving, tussen verschillende culturen in, om tenslotte, in mijn geval, ook nog eens te belanden in de penitentiaire inrichting waar alweer een andere, meer restrictieve cultuur heerst.

Een voorbeeld van een allochtone gedetineerde in culturele verwarring: een gedetineerde vertelt mij dat, toen hij en zijn gezin in Nederland kwamen wonen, de relatie tussen hem en zijn vrouw door verschillen van mening over de opvoeding van hun kinderen onder spanning kwam te staan. Eén van zijn kinderen leek te gaan ontsporen door zijn uitgaansleven en zijn contacten met andere kinderen. Het dreigend eerverlies voor hem als vader en voor zijn gezin en familie zou hard aankomen. Zijn vrouw koos toen de kant van het kind, terwijl hij wilde dat zijn kind de principes en de levensstijl uit zijn land van herkomst zou respecteren en accepteren. Na jaren van problemen, conflicten en spanningen met zijn kinderen en zijn vrouw kon hij het niet meer aan en heeft hij, in een impuls van blinde woede, zijn vrouw om het leven gebracht. Terwijl hij zielsveel van haar hield, zo vertelt hij mij.

In de eerste gesprekken die ik met hem voer, toont hij zich radeloos en verscheurd door zijn gevoelens van rouw en berouw, en door zijn schaamte tegenover zichzelf, de kinderen en de familie. Bovendien kan hij maar niet begrijpen dat hij de vrouw die hij zo liefhad, om het leven heeft gebracht. Maar nu, een jaar later, lijkt wat er gebeurd is bij hem naar de achtergrond te verdwijnen. Geleidelijk aan lijkt de aanleiding voor zijn detentie weg te vallen in zijn leven van alledag binnen de inrichting. De verwerking van de moeilijkheden in het gezin voorafgaand aan het delict, van de schuld over het gepleegde delict, van de schaamte tegenover zijn kinderen en tegenover de familie en van de rouw over het verlies van zijn geliefde, die verwerking ligt min of meer stil bij hem. Terwijl wat mij betreft daarop gefocused zou moeten worden. Temeer omdat in het stellen en bespreken van deze (morele) vragen ook zichtbaar, voelbaar en herkenbaar kan worden wat de culturele verwarring van hem, van zijn vrouw en van zijn kinderen is of is geweest. Een culturele verwarring die geleid heeft tot een onhoudbare en cultureel verwarde gezinssituatie die hem, door wanhoop gedreven, wellicht uiteindelijk zijn vrouw heeft doen vermoorden.

In het gesprek over deze morele kwesties zouden de cultuurknopen helder kunnen worden waarmee hij en zijn gezin worstelden in hun leven in de vrije Nederlandse samenleving, en in plaats van hier binnen en bij de dag te leven, zou hijzelf de verbinding weer kunnen leggen naar de tijd van toen buiten de muren. Daar ligt niet zijn aandacht, maar daar ligt wel zijn energie om verder te leven in het Huis van Bewaring en in de TBS-inrichting waar hij hoogst waarschijnlijk behandeld gaat worden.

Anders gesteld: Een tijdje geleden was gevangenispredikant Okke Wisse te gast in het tv-programma *Het Elfde Uur* van Andries Knevel. Hij zei daarin dat geestelijke verzorging voor hem betekent: 'de binnenwereld van gedetineerden weer in verbinding te brengen met de buitenwereld'. Ik kan mij daar goed in vinden, gezien de letterlijke en figuurlijke gesloten werelden waarin gedetineerden binnen de penitentiaire inrichting leven. Een verbinding leggen tussen binnen- en buitenwereld gaat voor mij verder dan de muren van de inrichting en betekent voor mij dan ook de gedetineerde ertoe aansporen zijn eigen moraliteit in heden en verleden te onderzoeken in verhouding tot een bredere, algemeen-menselijke moraliteit.

In het werken met allochtonen is dat in het algemeen niet anders dan in het werken met autochtonen. Alleen, het is wel zo dat de buitenwereld van een autochtoon, de westerse cultuur als decor voor zijn leven, mij veel bekender en vertrouwder voorkomt dan die van een allochtoon. Dat lijkt een voordeel in ons

werk te zijn. Wij autochtonen weten waar we het met elkaar over hebben. Maar hier zit ook een valkuil in verborgen, namelijk die van de vanzelfsprekende herkenning en gemeenschappelijkheid, en dientengevolge de neiging om de persoonlijke en unieke verhouding van de autochtoon tot de ons bekende cultuur te weinig aandacht te schenken, te snel te focussen op zijn binnenwereld en te activistisch te werk te gaan. Zeker wanneer de autochtone cliënt met verwachtingen bij mij komt over het oplossen van zijn problemen, hetgeen nogal eens het geval is bij cliënten in een Huis van Bewaring. Weliswaar is zijn culturele achtergrond in grote lijnen de mijne, maar ik moet wel degelijk beseffen dat zijn uniciteit daarin ligt dat hij zich op persoonlijke, eigen wijze tot die achtergrond verhoudt.

Bij allochtonen is hun culturele achtergrond een andere dan die van mij. Ik moet zeggen, soms beleef ik meer verwondering over deze 'vreemdheid' en ervaar ik een interesse èn naar die cultuur in het algemeen èn naar de verhouding die deze allochtone cliënt inneemt ten opzichte van zijn cultuur. Wellicht vergelijkbaar met mijn interesse als toerist 'in den vreemde' voor al het andere en voor het doen en laten van de mensen aldaar. Bovendien ervaar ik, als 'toeristisch' geestelijk verzorger in gesprek met de allochtone gedetineerde, een gevoel van vrijheid: ik ben anders dan jij, ik begeleid jou vanuit jouw cultuur of in jouw culturele verwarring, maar ik hoef mij niet met jou te verbinden, omdat ik denk dat niet te kunnen, omdat jouw cultuur en jouw bestaansvragen zo anders zijn.

Hier zit echter ook een gevaar in verscholen, namelijk dat van stereotypering en van een gegeneraliseerd exotisme. Niet alleen is de allochtone gedetineerde die tegenover mij zit dan anders, en in dit anders-zijn bijzonder voor mij, maar ook valt hij in dat anders-zijn samen met alle anderen 'uit den vreemde'. Vanuit mijn inmiddels gegeneraliseerde culturele achtergrondkennis benader ik hem dan gemakshalve als vertegenwoordiger van zijn etnische groep. Met andere woorden, verwondering, interesse en culturele achtergrondkennis zijn niet per definitie goede werkhoudingsaspecten; het ligt er maar aan hoe ze aangewend en ingezet worden door ons in individuele gesprekken en in groepsgesprekken met allochtonen.

Drs. Menno Mensonides is docent maatschappijleer, onderwijskundige en humanisticus. Thans is hij als humanistisch geestelijk verzorger werkzaam in justitiële inrichtingen in Utrecht en omgeving.

Noten

(1) Dit artikel komt voort uit een lezing in het kader van het UvH-voorjaarssymposium 'Geestelijke verzorging en multiculturaliteit' op 9 maart 2001

(2) Prof. dr. Heleen Pott is bij de Erasmus Universiteit Rotterdam werkzaam als bijzonder hoogleraar op het gebied van cultuurkritiek en cultuurpolitiek namens de humanistische stichting Socrates, een werkstichting van het Humanistisch Verbond.

Literatuur

Hoffman, E.M. (1996), 'Het zijn mensen die elkaar ontmoeten, en niet culturen', in: Neef, J.E. de, Tenwolde, J. & Mouthaan, K.A.A. (1996), *Handboek Interculturele Zorg*. Maarssen: Uitgeverij Elsevier, pp. II 1.3-1 – II 1.3-20.

Logghe, K.L.R. (1996), 'Interculturalisatie van zorginstellingen in de praktijk', in: Neef, J.E. de, Tenwolde, J. & Mouthaan, K.A.A. (1996), *Handboek Interculturele Zorg*, pp. II 2.2-1 – II 2.2-24.

Struijs, A. (1996), 'Omgaan met andere levensbeschouwingen, moraal en ethiek', in: Neef, J.E. de, Tenwolde, J. & Mouthaan, K.A.A. (1996), *Handboek Interculturele Zorg*, pp. II 1.6-1 – II 1.6-22.

Menselijkheid

Humanisme als filosofisch probleem

Jan Bransen

Dit artikel wil een bijdrage leveren aan de zoektocht naar een nieuw, hedendaags, eigen gezicht voor het humanisme, begrepen als een min of meer samenhangend gedachtengoed. Betoogd zal worden dat het humanisme vooral als een filosofie begrepen moet worden, als een onderneming die begrijpt dat levensvragen om een onophoudelijke worsteling vragen en niet om een definitief antwoord. Het humanisme wordt als filosofie in verband gebracht met het naturalisme, het multiculturalisme en het optimisme.

Levensbeschouwingen zijn uit de mode. Bij het vinden van onze eigen weg door het leven lijken wij op de drempel van de eenentwintigste eeuw niet veel baat meer te verwachten van overkoepelende stelsels waarden en normen. Dat heeft zijn effect op het humanisme, en dan met name op de humanistische beweging die zich zeker in Nederland lange tijd geprofileerd heeft als een levensbeschouwing, en die nu duidelijk zoekende is naar een nieuwe vorm waarin zij gestalte kan geven aan..., ja, aan wat eigenlijk? Aan de humanistische *beweging*, zullen sommigen zeggen, en dat betekent dan vooral aan een rijk geschakeerde verzameling praktijken die voortkomen uit de humanistische traditie. Aan de *humanistische* beweging, zullen anderen zeggen, en dat betekent dan vooral aan een min of meer samenhangend gedachtengoed dat uitgedragen wordt in al die praktijken, en dat deze praktijken hun specifieke signatuur geeft.

In dit artikel wil ik een bijdrage leveren aan deze zoektocht naar een nieuw, hedendaags, eigen gezicht voor het humanisme, begrepen als een min of meer samenhangend gedachtengoed. Ik doe dat door het humanisme vooral naar voren te schuiven als een filosofie, als een onderneming die begrijpt dat levensvragen om een onophoudelijke worsteling vragen en niet om een definitief antwoord. En ik doe dat door het humanis-

me te typeren als een antwoord op twee heel algemene en abstracte vragen - een antwoord dat vooral bedoeld is om de juiste vervolgvragen te stellen.

De algemene, abstracte vragen waar ik op doel, duiken op in iedere cultuur die zelfreflectie aanmoedigt. In zo'n cultuur zullen mensen naar aanleiding van vigerende gedragspatronen soms de neiging krijgen zich af te vragen (a) waarom iets op *deze bepaalde manier* moet gebeuren, en soms de neiging krijgen zich af te vragen (b) waarom het überhaupt op een bepaalde manier zou *moeten* gebeuren.

Het humanisme geeft op deze twee verschillende vragen precies hetzelfde antwoord:

(a) Het moet op *deze* manier, *omdat wij mensen zijn* - en dit is de menselijke manier om dit soort dingen te doen;

(b) Het *moet* op een bepaalde manier, *omdat wij mensen zijn* - en normativiteit (het feit dat de dingen goed, maar ook fout, kunnen gebeuren) is kenmerkend voor het menselijk bestaan.

Met deze antwoorden onderscheidt het humanisme zich van enerzijds het theïsme en anderzijds het wetenschappelijk naturalisme.[1] Op de eerste vraag geeft het theïsme een radicaal ander antwoord dan het humanisme. Volgens het theïsme moeten de dingen op een bepaalde manier gebeuren, *omdat God het zo wil*. Merk hierbij op dat humanisten en theïsten het eventueel volstrekt eens zouden kunnen zijn over de specifieke manier waarop dingen zouden moeten gebeuren. Het is mogelijk dat humanisten en theïsten éénzelfde cultuur bepleiten, maar dan nog is daar een groot verschil in de reden die zij zouden geven voor een dergelijk, eventueel identiek pleidooi. Het humanisme zal een specifieke cultuur verdedigen, omdat het een *menselijke* cultuur is (omdat de dingen daarin op een menselijke manier worden gedaan), en het theïsme zal verdedigen dat menselijkheid op zichzelf niet werkelijk de reden is, maar dat de dingen op deze manier moeten gebeuren, omdat God dat zo bevolen heeft.

Op deze eerste vraag zal het wetenschappelijk naturalisme echter een antwoord geven dat in woordkeus sterk zal lijken op (en misschien zelfs wel identiek zal klinken als) het humanistische antwoord: mensen gedragen zich natuurlijkerwijze (en daarmee noodzakelijkerwijze) op een menselijke manier. Daarom moet het op die manier - die manier die in overeenstemming is met de menselijke natuur - al zal de wetenschappelijk naturalist bij het woord 'moeten' een andere, niet prescriptieve, connotatie op het oog hebben. Het moet zoals het gebeurt, maar het kan ook helemaal niet anders. Het zal gewoon zo gebeuren, zo stelt de wetenschappelijk naturalist, en als de humanist in dit 'moeten' een voorschrift ziet, als de humanist 'menselijkheid' als een term ziet waarin sprake is van een moreel appèl, dan overdrijft zij/hij en spreekt in overdrachtelijke zin, daartoe ongetwijfeld aangezet, aldus de wetenschappelijk naturalist, door de moraliserende preoccupaties waarmee iedereen behept is die opgegroeid is in een religieuze cultuur.

Op de tweede vraag geeft (zoals uit het bovenstaande al opgemaakt kon worden) het wetenschappelijk naturalisme een radicaal ander antwoord dan het humanisme. Volgens het wetenschappelijk naturalisme *moeten* de dingen alleen maar op een bepaalde manier, omdat het helemaal niet anders kan. Het 'moeten' waarvan sprake is, is helemaal geen normatief moeten, maar een oorzakelijk moeten dat niets meer is dan een natuurwetenschappelijk onontkoombaar gebeuren. De steen moet wel naar beneden vallen, en de tijger moet zijn prooi wel verslinden, en zo geldt ook dat de mensen wel aardig moeten zijn voor elkaar.

Op deze tweede vraag zal het theïsme echter een antwoord geven dat in woordkeus sterk zal lijken op (en misschien zelfs wel identiek zal klinken als) het humanistische antwoord: het *moet* op een bepaalde manier, *omdat wij mensen zijn* - en dat wil zeggen omdat wij wezens zijn die, geschapen door God, hun leven als een gave, maar daardoor ook als een opgave, ontvangen hebben. Juist als mensen, zo stelt de theïst, zijn wij losgemaakt uit de onvrijheid van het natuurlijke, dierlijke bestaan en daarom kunnen we niet anders dan ons leven leiden in het licht van wat hoort en niet hoort. Als de humanist in deze onontkoombare normativiteit een hoofdkenmerk van de menselijke natuur ziet, maar dat niet in verband brengt met het feit dat wij *geschapen* zijn, dan overdrijft zij / hij en is vervreemd van zichzelf, daartoe ongetwijfeld verleid, aldus de theïst, door het ontnuchterende succes van techniek en wetenschap waarvan iedereen die opgroeit in de moderne tijd onder de indruk zal zijn.

Wat is nu de precieze betekenis van het humanistische antwoord op bovengenoemde vragen? Wat wil dat zeggen dat normativiteit kenmerkend is voor het menselijk bestaan, en wat wil dat zeggen dat er een menselijke manier is om dingen te doen? Deze verkenning van het humanisme als filosofie vertrekt vanuit een bepaalde overtuiging - dat er maar één cultuur is waarin mensen tot hun recht kunnen komen: een *menselijke* cultuur. In aansluiting op die overtuiging volgt onmiddellijk een constatering: dat de humanistische traditie geen ander houvast heeft te bieden dan de onontkoombare realiteit van een uitdagend en stimulerend filosofisch probleem. Dat probleem stelt zich in alle hevigheid zodra wij onszelf *menselijk* noemen en dat descriptief bedoelen (wij zijn exemplaren van die ene natuurlijke verschijningsvorm: 'mens'), en ook normatief (wij verwerkelijken wat de moeite waard is: 'menselijkheid'). Een humanistische levensbeschouwing omvat niet meer dan een vertrouwen in de menselijkheid van onze menselijkheid. Zo'n levensbeschouwing is natuurlijk een goudmijn voor een filosoof die van problemen houdt - want wat, immers, is menselijkheid?

Humanisme en naturalisme

Feitelijke mogelijkheid en normatief ideaal

Het uitgangspunt van het humanisme is dat menselijkheid (*humanitas*) een term is waarvan de betekenis zowel in descriptieve als in normatieve zin begrepen moet worden. De gedachte dat een feitelijke mogelijkheid een normatief ideaal impliceert, is niet zo vreemd als op het eerste gezicht zou kunnen lijken, maar ook niet zo onschuldig als het voorgesteld kan worden. Hier is het basisidee: om een exemplaar van een bepaalde soort te zijn moet zo'n exemplaar voldoen aan bepaalde criteria. Een giraffe zonder lange nek maar met een slurf is natuurlijk geen giraffe. Het is overigens ook geen olifant, omdat alleen die slurf daarvoor weer niet genoeg is. Dit betekent dat we kunnen spreken van geslaagde en mislukte exemplaren, van goede en slechte (in een niet-morele betekenis) giraffen, olifanten en ook mensen. Om een *geslaagd* exemplaar van een bepaalde soort te zijn moet minimaal voldaan worden aan bepaalde eisen. Dat geldt voor ieder soortbegrip, dus ook voor het begrip 'mens'. En de vraag die zich dan onontkoombaar opdringt, is aan *welke* eisen dan minimaal voldaan moet worden om een mens te *zijn*, of - misschien voorzichtiger - om met recht een mens *genoemd* te mogen worden, en - weer wat onvoorzichtiger - om van een *goed* mens te kunnen *spreken*.

Een aanvulling op dit basisidee kan gegeven worden door een verschil te maken tussen begrippen die slaan op natuurlijke soorten en begrippen die slaan op artefacten. Het is veel begrijpelijker om over bijvoorbeeld een stoel, een konijnenhok of een computer te zeggen dat ze goed of slecht, geslaagd of mislukt zijn, dan over een giraffe of olifant. Een konijnenhok kan mislukt of geslaagd zijn, omdat het gemaakt werd met het oog op een idee van hoe een goed konijnenhok in elkaar zit. En dat is niet het geval met giraffen of zebra's. Die worden geboren en 'geboren worden' is alleen maar in heel overdrachtelijke zin te beschouwen als 'gemaakt worden met het oog op een idee'.

Hoe zit dit nu met mensen? Slaat het begrip 'mens' op een natuurlijke soort of op een artefact? De humanistische traditie, waarin menselijkheid begrepen wordt als zowel een descriptieve als een normatieve term, heeft op deze vraag een heel interessant antwoord voorbereid, een antwoord dat volop werk betekent voor een filosoof die van problemen houdt. Het begrip 'mens' slaat op een natuurlijke soort, zo zegt het humanisme, maar het behoort tot het wezen van deze soort dat de exemplaren zich niet kunnen onttrekken aan reflexieve activiteiten en daardoor behoort artificialiteit (en daarmee normativiteit) tot de natuur van deze soort.[2] Anders gezegd: een mens wordt geboren met allerlei menselijke mogelijkheden c.q. vermogens die echter in eerste instantie slechts in potentie aanwezig zijn. Eén van deze vermogens is het vermogen tot reflectie en dat komt neer op het vermogen tot zelfcorrectie. Dit brengt met zich mee dat mensen het vermogen hebben zich te ontwikkelen en dat betekent eigenlijk dat mensen het vermogen hebben een idee te hebben van zichzelf en in reactie daarop zichzelf kunnen herzien met het oog op dit idee van zichzelf.

Deze schets van humaniteit als een feitelijke mogelijkheid die tegelijkertijd een normatief ideaal is, is -

ik schreef het boven al - niet zo onschuldig als die ooit wellicht kon lijken. We hebben inmiddels de twintigste eeuw immers achter de rug, een eeuw waarin uit naam van volstrekte menselijkheid de meest gruwelijke misdaden tegen de mensheid zijn gepleegd. Wie nu nog optimistisch wil zijn, zal toch met een heel andere interpretatie van menselijkheid moeten komen aanzetten dan die welke totalitaire regimes ons de afgelopen eeuw hebben willen laten geloven. Het humanisme dat ik hier zal beschrijven, *is* optimistisch en komt dan ook met een andere interpretatie; een interpretatie die humaniteit in haar problematische gedaante (menselijkheid is een natuurlijk, maar ook een normatief gegeven) serieus neemt en daarmee beseft dat het menselijk leven een risicovol, maar ook hoopvol experiment is. [3]

Geen wetenschappelijk humanisme

Ik wil in dit artikel laten zien, hoe het humanisme zich kan begrijpen als een naturalisme en hoe het daardoor een menselijk gezicht kan geven aan twee kwesties die ons aan het begin van deze 21ste eeuw bezig zouden moeten houden: het multiculturalisme en het optimisme. Maar laat ik echter eerst nog wat grondiger duidelijk maken wat ik *niet* bedoel, als ik beweer dat het humanisme een naturalisme impliceert.

Naturalisme is met name een populaire these in kringen waarin filosofie eerder geassocieerd wordt met wetenschap dan met literatuur. In die kringen wordt onder naturalisme doorgaans een theorie verstaan die stelt dat alle verschijnselen die zich in het universum voordoen, *natuurlijke* verschijnselen zijn: verschijnselen die allemaal geheel verklaard kunnen worden in termen van hun ontstaansgeschiedenis, waarbij er in die ontstaansgeschiedenis totaal geen sprake is van verschijnselen die zelf *niet* op een dergelijke manier verklaard kunnen worden. Doorgaans wordt daarbij gedacht dat de natuurwetenschap bij uitstek *de* wetenschap is die zo'n ultieme, volstrekt omvattende ontstaansgeschiedenis zou kunnen beschrijven.

Tegen de achtergrond van een dergelijk *wetenschappelijk* naturalisme krijgt het humanisme het als naturalisme moeilijk. Weliswaar kan vanuit een dergelijk perspectief begrijpelijk worden, waarom het humanisme geen beroep wenst te doen op transcendente waarden of op de Goddelijke Openbaring. Net zomin als we het transcendente nodig hebben om het gedrag van stenen, zonnebloemen en tijgers te begrijpen, zullen we het transcendente nodig hebben om het menselijk leven te begrijpen. Maar tegelijkertijd wordt het al snel erg moeilijk om menselijkheid als een normatieve term te redden. In de natuurwetenschap is immers geen plaats voor normatieve fenomenen. Zelfs als we in een ontspannen bui de biologie accepteren als één van de natuurwetenschappen, dan nog komen we niet veel verder dan een duiding van normatieve fenomenen als in feite functionele fenomenen die hun betekenis ontlenen aan het biologische streven dat geassocieerd wordt met de slagzin 'the survival of the fittest'.

Maar de natuurwetenschappelijke interpretatie van het naturalisme is niet de enig mogelijke. Het humanisme dat zich wil presenteren als een naturalisme, zal een interpretatie van deze positie moeten voorstaan waarin twee accenten gelegd worden. Enerzijds zal naturalisme vooral een negatieve these zijn: de naturalist wil *geen* beroep doen op transcendente bronnen en wil in verklaringen van natuurverschijnselen (en ook menselijke handelingen vallen hieronder) *geen* ruimte laten voor mysteries. Daarnaast zal het naturalisme ook een positieve these kunnen zijn: de naturalist vertrouwt niet op een omvattende natuurwetenschap, maar op een omvattend alledaags gezond verstand. Een interessante implicatie hiervan is dat de natuurwetenschap in het geval van een onontkoombaar conflict met het gezonde verstand deze laatste niet zal kunnen overstemmen. Dit is een verreikende implicatie, die overigens niet altijd zo schokkend is als zij kan lijken. Twee voorbeelden om een idee te geven: de wetenschap zegt dat de zon niet ondergaat, maar dat in werkelijkheid de aarde draait. Hier is geen sprake van een onontkoombaar conflict, maar van verenigbare, aan specifieke standpunten gerelateerde waarnemingsfeiten. Ons gezonde verstand kan beide waarnemingsfeiten in één omvattend weten combineren. Maar de wetenschap zegt ook dat de fysische werkelijkheid kleurloos is, ondanks de evidente kleurenrijkdom van de alledaagse wereld. Voor zover hier sprake is van een echt, diep en onontkoombaar conflict (wat denkbaar is, maar niet volstrekt zeker),

zal een op het gezonde verstand gebaseerd naturalisme hierin geen goede reden zien onze kleurervaringen als illusies terzijde te schuiven. Eerder zal ze geneigd zijn te stellen dat bij het innemen van een beperkend, maar wetenschappelijk meer verantwoord gezichtspunt kleuren niet langer zichtbaar zijn.

De betekenis van een dergelijk naturalisme voor het humanisme is enerzijds gelegen in de overtuiging dat we nooit moeten berusten in een verklaring waarin *mysteries* een sleutelrol spelen, en anderzijds in de overtuiging dat we alle vertrouwen kunnen hebben in de draagkracht van ons gezonde verstand. Hiermee heb ik natuurlijk geen vaste grond gecreëerd voor een humanist die liever antwoorden heeft dan vragen. Het is immers nog geenszins duidelijk wat we in methodologische zin precies moeten verstaan onder een mysterie (want laten we wel wezen: de computer waarop ik nu deze tekst schrijf, lijkt voor mij echt een mysterie, evenals de soms verrassend treffende voorspellingen van een onnavolgbare waarzegster). En het is ook nog geenszins duidelijk wat we in methodologische zin precies moeten verstaan onder gezond verstand (want laten we wel wezen: waarom zou er geen sprake kunnen zijn van een ideologische vooringenomenheid, en dus van onrechtvaardigheid, als ik mijn vrouw meer gezond verstand toedicht dan een aura-lezeres?). Mijn voornaamste verweer hier is dat ik ondanks deze vragen (of eigenlijk juist mede dankzij deze vragen) het humanisme een gezicht geef als een positie die vertrekt vanuit de overtuiging dat onze *menselijke natuur* voldoende aanknopingspunten biedt voor een bevredigend verhaal over menselijkheid als een normatieve notie, zelfs als dit betekent dat het humanisme nog eeuwenlang het hoofd zal moeten bieden aan moeilijke filosofische problemen. Een aanvullend verweer vertrekt vanuit een inzicht in de eigen menselijkheid: we kunnen ook niet meer, en niet anders, dan vertrouwen op onze eigen kracht. Een Goddelijke Openbaring kan ons immers niet helpen, omdat ze ons altijd alleen maar in een menselijke gestalte toe kan spreken (dus helemaal geen Openbaring-met-een-hoofdletter *kan* zijn), en een wetenschappelijk naturalisme is niet leefbaar, maar wij zijn dat wel.

Humanisme en multiculturalisme

Pluralisme en de malaise van de moderniteit

Het uitgangspunt van het humanisme (dat menselijkheid een term is met zowel een descriptieve als een normatieve betekenis) brengt ons in deze tijd van globalisering als vanzelf bij het multiculturalisme en het daarbij behorende probleem van de tolerantie. De aanloop ligt voor de hand: de altijd latent aanwezige discrepantie tussen de descriptieve en de normatieve dimensie van het menselijk bestaan brengt onmiddellijk met zich mee dat mensen niet zomaar leven en overleven, maar altijd *op een bepaalde manier* leven en overleven. Een konijn is een konijn is een konijn, en noch in hun levensloop, noch in hun voortplantingsactiviteiten, komt het idee 'konijn' als een normatief ideaal kijken. Maar een mens is altijd alleen maar een mens inclusief zijn of haar (vaak impliciete) betrekking op het idee 'mens' als normatief ideaal. Wat mensen van zichzelf en hun nageslacht maken (eerst en vooral via opvoeding en *Bildung*, maar wie weet in de nabije toekomst ook nog op andere manieren), zal altijd bemiddeld zijn door wat mensen van zichzelf, en hun nageslacht, denken. Het resultaat hiervan kunnen we dagelijks om ons heen zien: de mensheid is een bonte stoet snoeshanen, die ondanks hun gemeenschappelijke menselijkheid (in de descriptieve zin van het woord) heel radicaal van elkaar verschillen, omdat ze gedreven worden door heel radicaal verschillende concepties van het goede leven (dit is: van het *menselijke* leven in de normatieve zin van het woord).

Ik zal hier, zonder veel aandacht te besteden aan een onderbouwing, aannemen dat een pleidooi voor dit pluralisme, zoals te vinden in het werk van onder andere Herder en Cassirer[4], aansluit bij het hedendaagse humanisme. Denk ter rechtvaardiging van deze aanname aan de suggestie dat pas via de divergentie een werkelijk significant verschil tussen feitelijke mogelijkheid en normatief ideaal ontdekt en benut kan worden.[5]

Een gevolg van dit pluralisme is het multiculturalisme, dat neerkomt op de stelling dat er heel veel verschillende manieren zijn waarop de dingen moeten gebeuren (Dit volgt uit een heel minimale definitie van cultuur als de optelsom van hoe de dingen volgens

bepaalde mensen op een bepaald moment in een bepaalde omgeving moeten gebeuren.[6] Deze stelling legt onmiddellijk het probleem van tolerantie bloot (èn suggereert er een bepaalde aanpak van). Laat ik dit toelichten.

Als dingen op heel veel verschillende manieren moeten gebeuren, hoe moeten die dingen dan *echt* gebeuren? Als het op heel veel manieren *kan*, wat heeft het dan nog voor zin om te spreken over *moeten*? En omgekeerd: als er sprake is van *moeten*, hoe is het dan toch mogelijk om te spreken over *vele goede* manieren? Dit zijn geen flauwe of triviale vragen. Ze hebben geleid tot wat Charles Taylor de malaise van de moderniteit noemt: een relativistisch, onverschillig subjectivisme.[7] Iedereen moet zijn of haar eigen leven maar op zijn of haar eigen manier inrichten. Tatoeages op je wang, piercings door je tong, TV kijken in een doorzonwoning, in driedelig pak naar de beurs, neuscorrecties en liposucties, zwerven over straat, een zesling krijgen, veertig jaar bij dezelfde baas, je zaad invriezen, humanistiek studeren, dood gaan aan AIDS... Laat ieder zijn best maar doen om van zijn leven een kunstwerk te maken..., als ik het maar niet mooi hoef te vinden! Als ik maar niet hoef te kijken, en dus ook mijn hoofd maar afwend als er iemand op straat in elkaar geslagen wordt. Moet kunnen... Moet je maar uit de buurt blijven, toch? Dat is hun zaak...

Tolerantie: geen chauvinisme, geen onverschilligheid

Deze malaise is voor het humanisme onverteerbaar. Maar wat heeft het humanisme hier dan te bieden? Als we het pluralisme willen omarmen, hoe kunnen we dan nog 'anything goes'-conclusies voorkomen? En als we dergelijke vrijblijvendheden willen uitsluiten, hoe kunnen we dan ontsnappen aan intolerante, totalitaire vormen van chauvinisme? Dat is de uitdaging van het multiculturalisme: hoe tolerant te zijn zonder onverschillig of chauvinistisch te zijn?

Een humanistische aanpak van het multiculturalisme vertrekt vanuit twee uitgangspunten. Op de eerste plaats moet geconstateerd worden dat het probleem van tolerantie altijd het probleem is van bepaalde mensen in een bepaalde context. En dat maakt het belangrijk vast te stellen om welke mensen het dan gaat en om welke context. Het humanisme stelt hier dat dit eerst en vooral een descriptieve kwestie is en dit betekent dat het probleem van tolerantie alle exemplaren van de menselijke soort betreft die zich op een bepaald moment in een bepaalde context bevinden. Maar als we hier over mensen in de descriptieve zin van het woord spreken, dan kunnen we niet anders dan over de context spreken als een tijd-ruimtelijke omgeving en niet als een symbolische omgeving. Dit heeft serieuze consequenties, omdat het als vanzelf met zich meebrengt dat er vanuit humanistisch perspectief geen bijzondere positie toekomt aan bijvoorbeeld de Nederlandse cultuur, als er sprake is van een tolerantieprobleem dat zich in Nederland (de tijd-ruimtelijke locatie binnen de landsgrenzen) voordoet. Nog afgezien natuurlijk van wat dan überhaupt onder *de* Nederlandse cultuur verstaan zou moeten worden, is er vanuit humanistisch perspectief helemaal geen behoefte aan een dergelijke bepaling. Multiculturalistische spanningen op het Domplein, in de haven van Stavoren, in het Vondelpark of in het Land van Maas en Waal, vragen helemaal niet om een helder begrip van hoe de dingen in Nederland (in de zin van volgens de Nederlandse cultuur) moeten gebeuren, maar vragen om hoe de dingen moeten gebeuren volgens alle betrokkenen. Natuurlijk zullen sommige van deze betrokkenen het vanzelfsprekend vinden dat de dingen zo moeten gebeuren als ze hier op deze plek altijd al moesten gebeuren en zullen anderen het vanzelfsprekend vinden dat ze niet goed genoeg geïnformeerd zijn om te weten, hoe de dingen in deze context moeten gebeuren. De autochtonen vormen overigens niet per sé de eerste groep, net zo min als de allochtonen als vanzelf de tweede groep vormen. Het humanisme stelt in dit soort situaties heel elementair dat lokale gebruiken niet gerechtvaardigd zijn, *alleen maar omdat* ze lokale gebruiken zijn. Dat betekent natuurlijk ook niet dat lokale gebruiken verdacht zijn, *omdat* ze lokaal zijn. Het betekent alleen dat de tijd-ruimtelijke context op zichzelf beschouwd, geen eisen stelt aan hoe de dingen moeten gebeuren.

Een humanist kan dit ook zeggen met behulp van een antropocentrisch inzicht: het zijn de mensen -in dit geval alle menselijke betrokkenen - die de maat der

dingen zijn.[8] Als we van mening verschillen over hoe de dingen moeten gebeuren en als er door de betrokkenen een zeker belang wordt gehecht aan de juiste manier waarop deze dingen moeten gebeuren, dan is het zaak dat de betrokkenen - alle betrokkenen - hun best doen de woorden te vinden waarmee correct uitdrukking gegeven kan worden aan de eisen die voor alle betrokkenen gelijke geldingskracht hebben.

Laat het weer duidelijk zijn dat het humanisme vooral vorm geeft aan de problemen die we serieus moeten nemen en niet zo zeer aan komt zetten met de oplossingen. Maar laat het ook duidelijk zijn dat de in de bijzin opgenomen voorwaarde belangrijk werk doet: hoeveel aandacht een meningsverschil vraagt, is afhankelijk van het belang dat betrokkenen eraan hechten. Dat wil zeggen dat we niet altijd moeilijk hoeven te doen over alles wat andere mensen anders doen, en dit brengt weer met zich mee dat het niet gek is acceptabel te vinden dat er in een grote, anonieme metropool veel meer verschillen probleemloos naast elkaar kunnen bestaan dan in een klein dorp. Dat betekent natuurlijk helemaal niet dat stedelingen toleranter zijn dan plattelanders, maar wel dat de tijdruimtelijke context van de grote stad meer onverschilligheid vraagt. De drempelwaarde voor het aangaan van een tolerantieconflict, om het zo te noemen, ligt (noodgedwongen) veel hoger in een tijdruimtelijke context waar veel verschillende mensen over veel verschillende dingen anders denken. Dit zijn bekende fenomenen die de humanist met gezond verstand kan begrijpen en accepteren.

Zodra er echter sprake is van een serieus meningsverschil en we echt te maken hebben met het probleem van tolerantie, komt het tweede humanistische uitgangspunt in beeld. Dit uitgangspunt ligt in de behoefte van mensen zichzelf te begrijpen; de diepe behoefte van mensen geen verontrustende kloof aan te treffen tussen de feitelijke mogelijkheid die ze denken te zijn en het normatieve ideaal dat ze denken te realiseren. Een voorbeeld kan dit verduidelijken.

Stel dat de buurman zijn vrouw slaat. Misschien niet zo hard dat ze het huis verlaat, maar wel beduidend harder, en vaker, dan we ons zonder pijn in het hart en zonder machteloze woede zouden kunnen voorstellen. En stel dat we er niets van zeggen en ongemakkelijk zwijgen, als we de dag erop samen met de buurvrouw bij de bakker op onze beurt wachten. Of stel dat we lachen, misschien ongemakkelijk, maar toch..., als de buurman ons op straat aanspreekt en een grappige anecdote vertelt. De stelling van de humanist is dat we in zo'n situatie ons zelfbegrip geweld aandoen, tot we op het punt gekomen zijn dat het onze tolerante houding zelf is die ons dwingt er iets van te zeggen. Misschien tegen de buurvrouw, of eerst tegen de buurvrouw, omdat dat makkelijker is en zij onze steun wel kan gebruiken. Misschien ook, of op den duur ook, tegen de buurman, omdat we niet meer overweg kunnen met onszelf, niet meer met onze oprechte afkeer van huiselijk geweld, of misschien in eerste instantie alleen maar niet langer met onze afkeer van ons eigen onverschillige zwijgen over wat onze zorg verdient.

De idee is hier dat het gedrag van anderen in vergelijkbare situaties ons zelfbegrip op de proef stelt en dreigt aan te tasten, als dit gedrag heel erg afwijkend is. Dat komt, volgens de humanist, omdat we onze eigen ideeën over menselijkheid (dit is: onze eigen ideeën over het normatieve ideaal dat we in ons leven denken te realiseren) graag bevestigd zien door anderen. Dat zijn immers ook mensen die, als het goed is, even gecharmeerd zouden moeten kunnen zijn van wat wij niet anders kunnen dan voor onszelf belangrijk en de moeite waard te vinden. De buurman die zijn vrouw slaat, stelt ons zelfbegrip op de proef. Waarom slaan wij onze vrouw niet? Maar als dat zo evident is, waarom slaat hij haar dan wel? Etcetera. Hetzelfde doet zich voor of kan zich voordoen, als onze buren iedere dag trassie door het eten doen, als wij onze werkkamer graag volhangen met schunnige pin-ups of als we voor onze eigen veiligheid een mes meenemen naar de disco.

Hoe we ons zelfbegrip weer veilig stellen, dat wil zeggen wat we veranderen om weer enige harmonie te scheppen tussen de feitelijke mogelijkheid die we denken te zijn en het normatieve ideaal dat we denken te realiseren, is niet iets dat het humanisme ons zo nodig vooraf wil vertellen. Dat is eigenlijk vooral aan ieder van ons, en vooral ook afhankelijk van de concrete situaties waarin we verzeild kunnen raken.

Wat voor het humanisme wel belangrijk is, is dat we onze behoefte aan zelfbegrip serieus nemen, maar ook

onze gesprekspartners serieus nemen en niet uit de weg gaan in die gevallen dat een geconstateerde discrepantie ons werkelijk treft. Dat betekent dat, hoe moeilijk en hoe onvoorstelbaar dit ook is, we ons gesprek met de buurvrouw of met de buurman in moeten gaan met een houding die oprecht zó open is dat we het gesprek ook uit zouden kunnen komen met de overtuiging dat het soms goed zou kunnen zijn onze eigen vrouw te slaan. Natuurlijk is zo'n uitkomst onwaarschijnlijk of misschien zelfs ondenkbaar, zoals we dat zouden kunnen denken van sommige uitkomsten van een gesprek met leden van de Ku Klux Klan. Het humanisme vindt, concluderend, het multiculturalisme een goede (risicovolle, maar ook hoopvolle) context voor een zoektocht naar het menselijk leven. Daarbij meent zij, en dat is haar eerste uitgangspunt, dat alle betrokkenen in een bepaalde tijd-ruimtelijke context in principe een zeker gezag toekomt als we het hebben over hoe de dingen in die context moeten gebeuren. En tevens meent zij, en dat is haar tweede uitgangspunt, dat het oprecht ter discussie maar ook veilig stellen van het menselijk zelfbegrip van alle betrokkenen van doorslaggevend belang is. Het eerste uitgangspunt garandeert dat tolerantie niet neerkomt op chauvinisme en het tweede dat het niet neerkomt op onverschilligheid.

Humanisme en optimisme

De humanistische traditie is altijd al gekenmerkt door het optimisme. Terugkijkend is dit idee het sterkst aanwezig in het zelfvertrouwen dat hoort bij het expliciet seculiere humanisme dat zonder blikken of blozen stelt dat het helemaal niet erg is dat God dood is (of eigenlijk, dat Hij helemaal nooit heeft bestaan), omdat we zelf over voldoende mogelijkheden beschikken om het leven te leven op een manier die het de moeite waard maakt. In deze laatste formulering, dat het menselijk leven de moeite waard is, tref ik precies het optimisme aan dat ik graag met het humanisme associeer. Twee kwesties wil ik daarbij aanstippen, waarna ik ook nog een korte schets wil geven van de argumentatie die dit optimisme enige plausibiliteit zou kunnen geven.

De eerste kwestie schuilt in het woordje 'moeite'. Het menselijk leven is volgens het optimisme de *moeite* waard. Het gaat met andere woorden lang niet altijd allemaal vanzelf. Er gaat heel wat moeite zitten in een menselijk leven, maar daar moeten we volgens het optimisme niet om treuren, omdat het leven deze moeite waard is. De kwestie kan op verschillende manieren benaderd worden, maar de meest basale (en misschien zelfs wel 'banale') manier is door te wijzen op een hele elementaire regel die romanciers van de allergoedkoopste stuiverromans feilloos weten te hanteren. Een romance krijgt pas betekenis, doordat er tussen de veelbelovende openingsscènes en het uiteindelijk hartverwarmende slot van alles misgaat en tegenzit. Of om het met een ander voorbeeld te zeggen: een supporter kan pas terugkijken op een echt geweldige voetbalwedstrijd, als er sprake is van een volstrekt gelijkwaardige (of liefst een op papier betere) tegenstander die terecht (maar gelukkigerwijze) op voorsprong komt, waarna uiteindelijk in een zinderende apotheose de eigen club welverdiend (dankzij een uiterste krachtsinspanning) toch de wedstrijd nog wint.

Het optimisme vertrouwt er met andere woorden op dat het leven iets heeft van een geslaagd jeugdboek, maar dan wel inclusief het werkelijk en echt oprecht doorleefde risico dat je niet zeker weet dat het ook deze keer wel goed afloopt. De kwestie kan gemakkelijk filosofisch gewicht gegeven worden door bijvoorbeeld te wijzen op Hegels filosofie van de geschiedenis [9], maar ook door te wijzen op meer hedendaagse analyses van de vraag naar de zin van het bestaan, waarin altijd een plaatsje toe lijkt te moeten komen aan het idee van een gerichte inspanning die het daaruit voortvloeiende succes zijn specifieke betekenis geeft. [10]

De tweede kwestie schuilt in het woordje 'waard'. Het menselijk leven, zo stelt het optimisme, is de moeite *waard*. De inspanning die we ons moeten getroosten, de tegenstand en de problemen die we moeten overwinnen, zijn nodig om het leven zijn zin te geven. Maar niettemin zou dat allemaal zinloos zijn en het risico van het leven ontaarden in een nachtmerrie, als we er niet terecht op zouden kunnen vertrouwen dat onze inspanning beloond zal worden, dat de kwaliteit van wat het leven aan goeds en betekenisvols voor ons in

petto heeft, opweegt tegen de ontberingen die we ons moeten getroosten. En het optimisme stelt dat we zullen krijgen wat we hopen.

Het is daarbij overigens belangrijk dat we het optimisme niet vastleggen op de metafoor van het geslaagde jeugdboek. Dat wat het leven de moeite waard maakt, hoeven we niet te begrijpen als een bonus die aan het eind van het leven uitgekeerd wordt. Om toch in de sfeer van het voorbeeld te blijven: het leven dat de moeite waard is, moeten we ons eerder voorstellen als een geslaagd literair meesterwerk. De kwaliteit daarvan schuilt niet in de goede afloop, maar in de ervaring van zin die het lezen ervan voortdurend doortrekt (en dat kan zelfs, ironisch genoeg, natuurlijk ook door het lezen van sombere drama's over de ontluisterende zinloosheid van het menselijk bestaan). Het optimisme stelt met andere woorden dat we niet voor niets het hoofd bieden aan de problemen en tegenslagen die we op onze weg vinden, maar houdt ons voor dat de goede redenen die we hebben om ons best te doen ook werkelijk goede redenen zijn.

In de context van het humanisme kan dit optimisme eenvoudig uitgelegd worden als de overtuiging dat menselijkheid intrinsiek waardevol is. Het streven naar meer menselijkheid in ons leven of naar meer menselijkheid in onze wereld is volgens het optimistisch humanisme altijd een streven dat zichzelf rechtvaardigt, omdat het resultaat altijd meer menselijkheid zal zijn, en meer menselijkheid heeft altijd, objectief, ja, zelfs absoluut *meerwaarde*. [11]

Natuurlijk kan dit cynisch uitgelegd worden als een illusie die we ons voorhouden en die ons oprecht doet geloven dat we ons als een Baron von Münchhausen aan onze haren uit het moeras van de zinloosheid zouden kunnen trekken. Natuurlijk kan dit uitgelegd worden als een hoogdravend en naïef geloof in de eigen idealen, als een houding die volstrekt ongefundeerd functioneert als een *self-fulfilling prophesy*: wie eerst meent dat de mens de maat der dingen is, zal allicht (maar ook geheel vrijblijvend en triviaal) gelijk hebben, als hij daarna beweert dat meer menselijkheid meer waarde betekent. De optimist ziet drie mogelijkheden om een dergelijke nihilistisch geïnspireerde tegenstander tot andere gedachten te bewegen.

Om te beginnen is er een respectabele reactie van ons gezonde verstand. De cynicus speelt een wel heel academisch (in de pejoratieve betekenis van het woord) spelletje: zo lang we ons nog zonder diepzinnige overwegingen kunnen verenigen in een verzet tegen evidente natuurlijke bedreigingen en sociaal-politieke schendingen van een menswaardig bestaan voor iedereen (denk aan AIDS, aan overstromingen, ondervoeding, kinderarbeid, marteling etcetera), moeten we dat vooral doen en kunnen we er volstrekt terecht van overtuigd zijn dat we met een goede zaak bezig zijn.

Vervolgens is er een gepaste ironische reactie: als de nihilist het de moeite waard vindt om zijn positie te verdedigen, als hij de moeite wil nemen ons te overtuigen van het feit dat het hele leven zinloos is, dan weerlegt de ernst waarmee hij zich aan deze onderneming wijdt precies het punt dat hij zou willen scoren. Blijkbaar is er in het leven van de nihilist toch sprake van goede redenen, van een inspanning die de moeite waard is.

En tenslotte is er nog een heroïsche, waarlijk humanistische reactie: stel dat er over het heelal werkelijk niet meer te vertellen is dan de natuurwetenschap ons zegt dat er te vertellen is. Dan zou het toch geweldig zijn, als wij er te midden van die ontzaglijke, eindeloze, blinde materialiteit in zouden slagen zin te geven, en te ontdekken, in ons eigen bestaan!

Prof. dr. Jan Bransen is namens de Stichting Socrates bijzonder hoogleraar wijsgerige antropologie en de grondslagen van het humanisme aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Universiteit Leiden. Daarnaast werkt hij als docent/onderzoeker wijsgerige antropologie en morele psychologie aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Universiteit Utrecht.

Noten

(1) Voor de goede orde zij opgemerkt dat 'theïsme' en 'wetenschappelijk naturalisme' hier gebruikt worden als ideaaltypische 'boemannen', waartegen het humanisme zich graag afzet. Daarbij is het niet zo belangrijk, of er concrete mensen bestaan die zich precies herkennen in één van deze 'boemannen', maar wel dat hun ideaaltypische posities zinvol

contrasteren met de humanistische stellingname.

(2) Dit idee is onder andere ontwikkeld en verdedigd door Helmut Plessner. Zie bijvoorbeeld *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlijn 1966 [1928].

(3) Dit humanisme steunt op een belangrijke metafysische aanname, het antropocentrisme. Ik kan daar hier niet op in gaan, maar zie bijvoorbeeld Jan Bransen, 'Anthropocentrism in Favourable Circumstances'. In: *Inquiry*, 37 (3), 1994, pp. 339-347.

(4) Zie Cassirer, *Essay on Man*. Yale 1962 [1944], pp. 39-40.

(5) Een grondiger rechtvaardiging volgt uit de verdediging van het antropocentrisme die ik geef in 'Het humanistische denken', een bijdrage aan een bundel die onder redactie van Edith Brugmans in 2002 zal verschijnen bij Damon.

(6) Zie mijn karakterisering van cultuur in de al genoemde bijdrage 'Het humanistische denken'.

(7) Zie Charles Taylor, *De malaise van de moderniteit*. Kampen: Kok Agora, 1994.

(8) Voor meer hierover zie de al genoemde bijdrage 'Het humanistische denken'.

(9) Zie G.W.F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*. Stuttgart 1961.

(10) Zie bijvoorbeeld Susan Wolf, *Meaningful Lives in a Meaningless World*. Quaestiones Infinitae XIX, Utrecht, 1997.

(11) 'Resultaat' moet hier niet begrepen worden in termen van de jongensboek-metafoor. De stelling is juist dat het streven naar menselijkheid, dit streven zelf, een toevoeging van menselijkheid (als waarde) betekent. Anders gezegd: het is menselijk (in de evaluatieve zin van het woord) om te streven naar menselijkheid.

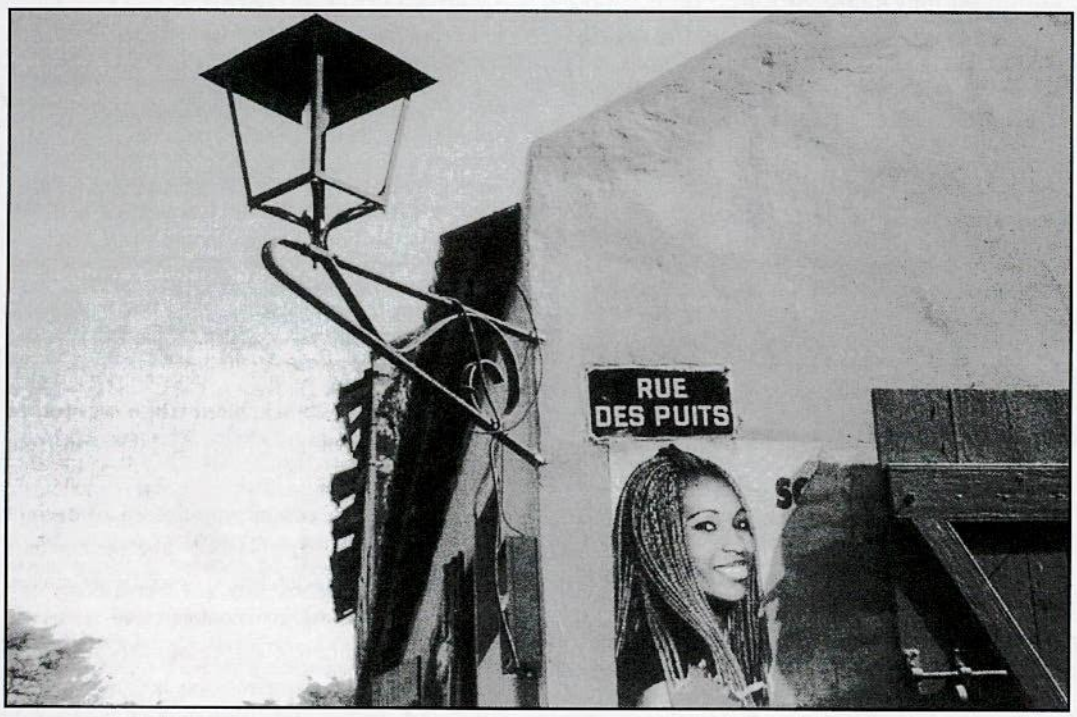


Foto: Jan Kees van de Werk

Geestelijke verzorging en multiculturaliteit

Alphons van Dijk

In hoeverre heeft het verschijnsel multiculturaliteit gevolgen voor de werkwijze van geestelijk verzorgenden, voor hun reflectie daarop en met name voor hun reflectie op hun eigen culturele gesitueerdheid? Om deze vraag te beantwoorden wordt eerst ingegaan op de vraag wat cultuur is. Het lichamelijke, in alledaags gedrag 'bezonken' karakter van cultuur wordt daarbij sterk benadrukt. Vervolgens wordt ingegaan op het thema cultuur en migratie. Benadrukt wordt dat cultuurcontact per definitie tweezijdig en wederkerig is. Dan worden enkele gegevens over multiculturaliteit behandeld en kort bereflecteerd. Tenslotte worden enkele conclusies getrokken met betrekking tot geestelijke verzorging en worden enkele aanbevelingen gedaan.

Cultuur

Wat in een cultuur normaal en normatief gevonden wordt, is gewoonlijk het product van een kleine, dominante elite. Het gedrag daarvan geldt voor de grote rest van de culturele groep als richtsnoer, met name als individuen en groepen vanuit de basis willen stijgen op de maatschappelijke ladder. Ook culturele innovatie en uitwisseling, bijvoorbeeld met een groep met een vergelijkbare of liefst een wat hogere status in een andere cultuur, beginnen gewoonlijk bij kleine, elitaire groepen. Ze vormen zelden een probleem, zolang de verandering in die maatschappelijke bovenlaag blijft, van waaruit ze langzaam naar beneden kan sijpelen. Tegen de tijd dat de richtinggevende elementen 'onder' aangekomen zijn is hun herkomst diffuus geworden en ontwikkelt de bovenlaag nieuwe gedragsvormen om zich te onderscheiden. Dus binnen wat simplificerend als één en dezelfde cultuur wordt beschouwd, vindt permanent verandering plaats. Dat betekent in feite dat een inhoudelijke definitie of beschrijving van een bepaalde cultuur altijd een momentopname is, terwijl die momentopname ook nog eens wordt bepaald door de belangen en de waarneming van het individu of de groep die het moment, de richting en vele andere factoren van de opname bepaalt.

'Cultuur is een geheel van in woord en daad opgeslagen betekenissen, niet alleen in de vorm van normen en waarden, van ordening van tijd en ruimte, maar ook van leefwijzen en leefstijlen. Met andere woorden, symbolische voorstellingen en maatschappelijke instellingen zijn onderling verbonden. Via deelname aan deze structuren en routines worden de daarbij behorende mentale schema's ingeprent bij nieuwkomers.' (De Ruijter, 1998: 27)

Deze definitie van cultuur brengt met zich mee dat het overgrote deel van wat cultuur wordt genoemd, zich niet afspeelt op het niveau van min of meer bewuste waarden en normen, maar op het niveau van voorbewuste ordeningen, van als vanzelfsprekend beschouwde leefstijlen, van gewoonlijk als zeer reëel ervaren symbolen en van als rationeel beschouwde routines, van alledaags gedrag. Werkelijk bewuste keuzes maken mensen maar op relatief weinig momenten van een bepaald tijdsverloop. Het merendeel van hun handelingen en gedragingen verloopt volgens een aangeleerd (semi-) automatisme. Cultuur betekent dan juist dat keuzes niet behoeven te worden gemaakt, dat niet steeds alles hoeft te worden bereflecteerd. Juist dat maakt het alledaagse leven leefbaar. Zo beschouwd, is cultuur dus minder geestelijk in de zin van minder bewust reflexief en meer een lichamelijk residu dan gewoonlijk spontaan bij de term wordt gedacht. Weliswaar komt cultuur voort uit de menselijke geest, maar, eenmaal voortgekomen uit de menselijke drang en noodzaak om middels culturele handelingen te overleven en uit de poging het leven te beheersen en daarmee leefbaar te maken (de mens is volgens Gehlen immers van nature op cultuur aangewezen), wordt meer en meer van dat culturele erfgoed 'gewoon', bezinkt een goed deel ervan in veelvuldig herhaald dagelijks gedrag. Daardoor wordt het ogenschijnlijk zo vanzelfsprekend dat het bewustzijn lijkt te zijn verdwenen dat mensen het zelf hebben voortgebracht, dat het daarmee dus relatief en vervangbaar is. Wat verinnerlijkt en daarmee als het ware verobjectiveerd is, onttrekt zich vrijwel aan bewuste waarneming en sturing. 'Cultuur is niet zozeer iets dat gedacht wordt, iets wat in onze hoofden leeft. Veeleer wordt cultuur geleefd en fysiek gevoeld in "de opwellingen, kloppingen en bewegingen van onze lever, hart, maag, huid en 'mind'".' (Hoffman & Arts, 1994: 37) [1] Het is zozeer deel van de lichamelijkheid en het gedrag geworden dat men het terugvindt in de meest eenvoudige omschrijving van cultuur van welke groep dan ook: 'wij' zoals wij zijn en zoals wij ons voelen. En natuurlijk zijn 'wij' zo! Waarom zouden we niet zo zijn? Met die laatste - overigens retorische - vraag is echter ook de kiem gelegd van het besef dat 'onze cultuur' wellicht net iets contingenter is dan we gewoonlijk (willen) beseffen. Andere culturele mogelijkheden beginnen vaag op te doemen.

Is cultuur dus in sterke mate een lichamelijk residu, waar het gaat om het verschijnsel multiculturaliteit wordt het opvallend vaak geassocieerd met verschillen in waarden en normen of met in het oog springende verschillen in gewoonten en gebruiken. Juist in de sfeer van multiculturaliteit wordt het alledaagse ervan, het 'bezinksel in gedrag', vaak onderbelicht. Multiculturele debatten gaan vaak over het relativerende, maar even vaak ook over het als bedreigend ervaren verschil in normen en waarden. Maar pas wie op de een of andere manier migreert - en dat kan evenzeer sociaal-psychologisch als geografisch zijn - merkt hoe lichamelijk cultuur is, hoezeer verankerd in voorbewuste actie- en reactiepatronen. Migratie heeft altijd iets van een breuk, een noodzakelijke distantie die het begin markeert van reflectie op de vraag 'wie men is/was'. Pas 'elders' beseft men hoezeer men voorheen ergens 'thuis' was, hoe veilig men daar was in het vanzelfsprekende eigen lichaam en de even vanzelfsprekende omgeving. Distantie - op welke manier ook - is dus een voorwaarde om zich op cultuur en cultuurgebondenheid, zowel van een ander als van zichzelf te bezinnen.

Een eerste vorm van distantie biedt het verschijnen van een vreemdeling. Het afwijkende van diens 'gezicht onthult ten volle wat ieder gezicht bij aandachtige beschouwing zou moeten onthullen: dat *gewoon* bij de mens niet bestaat. Toch is juist het gewone de gemeenschappelijke noemer van onze dagelijkse gewoonten' (Kristeva, 1991: 13). Het (ver-) leidt ertoe dat ieder mens aan een ander, een vreemde, een migrant, bij wijze van verschil gewoonlijk eerder díens cultuur ontdekt of wat daarvoor wordt aangezien, terwijl hij of zij

zichzèlf volslagen gewoon vindt. In het kort gaat het om een van de meeste elementaire ervaringen uit de sfeer van interculturele contacten: 'anderen' zijn of hebben hun cultuur, 'wij' daarentegen zijn - natuurlijk - gewoon zoals wij zijn! [3] Maar een dergelijke formulering is tevens het omhulsel van een eerste kiem van twijfel. Is iemand eenmaal gemigreerd en als vreemdeling ergens anders opgedoken, dan is voor hem- of haarzelf niets meer gewoon. Maar ook de 'inheemsen', zij die voordien meenden daar 'thuis' te zijn, ervaren in hem of haar de 'voortdurende uitnodiging voor de een of andere tergende, onbereikbare reis, waarvan de vreemdeling de code niet heeft, maar waaraan hij de zwijgende, lichamelijke en zichtbare herinnering bewaart' (Kristeva, 1991: 14).

Cultuur en migratie

Van een afstand bezien maakt het weinig uit, of het bij de *nieuwkomers* in de definitie van cultuur om nieuwgeborenen dan wel om migranten gaat. Maar in het concrete, existentiële proces van deelname aan een cultuur maakt het juist veel uit. Nieuwgeborenen worden gewoonlijk positief begroet, met alle zorg omgeven en in moderne, industriële samenlevingen minstens een kwart van hun waarschijnlijke levensduur intensief begeleid. Daarentegen moeten volwassen migranten zich als nieuwkomers gewoonlijk 'invechten in het bestaande dominante systeem' (Shadid & Van Koningsveld, 1990: 11). Tevens maakt het een enorm verschil, of een mens zijn cultuur meekrijgt vanaf zijn allereerste bestaan als embryo en de voorbewuste jaren van zijn vroege opvoeding dan wel als volwassen nieuwkomer in een geheel nieuwe omgeving. Het eerste loopt van verinnerlijkt naar bewust, het laatste precies omgekeerd. Daarbij gaat het niet alleen om verschillen in waarde-oriëntatie en de inrichting van een maatschappij, maar om een langdurig proces van zichzelf moeten herscheppen in een nieuwe taal met nieuwe lichaamsbeelden en werkelijkheidsbeleving, nadat men de oude taal en daarmee de beelden, geuren en klanken uit de kindertijd en jeugd heeft verstopt onder een stevige laag nieuwe ervaringen en gedragswijzen.

Wie is een migrant of vreemdeling? In een parafrase op de Frans-Roemeense psycho-analytica Julia Kristeva is vreemdeling zijn:

'te wonen in klanken, beelden, kleuren, geuren, gedragingen, reacties en lichaamshoudingen en -expressies, dat wil zeggen in een samenhangend netwerk van betekenissen, dat geen of een slechts zeer verwijderde binding meer heeft met wat het lichaam zich in zijn meest spontane opwellingen, 's nachts bijvoorbeeld, herinnert, met de zuurzoete slaap van de kindertijd' (parafrase van Kristeva, 1991: 25).

Deze psychoanalytische benadering wordt treffend geïllustreerd in een reflexieve autobiografie van de Poolse Jodin Eva Hoffman. Wegens anti-joodse politiek in het na-oorlogse Polen verhuist ze in haar puberteit met ouders en zus naar Canada. Na haar schooltijd gaat ze studeren in de Verenigde Staten en komt tenslotte terecht in de literaire kringen van New York. Een geslaagde en voorbeeldige migrante dus. Maar haar kosten zijn hoog! Het innerlijke gevecht om zichzelf nieuw te vormen vereist veel reflectie en met name volharding in tijden van twijfel, waarin ze wel eens radeloos wordt en zich lichamelijk houterig en verstijfd voelt. De uiterlijke migratie duurde een bootreis lang, de innerlijke tientallen jaren.
Voor het eerst op school in Canada verengelst de lerares de namen van haar en haar zuster onmiddellijk: Ewa wordt Eva, Alina wordt Elaine, een ogenschijnlijk kleine mentale verschuiving.

'De omvorming van onze namen brengt een kleine afstand tussen ons en onze naam - maar dit is een kloof waarin het oneindige schrikbeeld van abstractie schuilt. Onze Poolse namen waren geen namen die ons aanduidden; ze wáren ons, even zeker als onze ogen of handen. Deze nieuwe namen, die we zelf nog niet eens kunnen uitspreken, zijn ons niet. Het zijn identiteitsplaatjes, van een lichaam ontdane tekenen die verwijzen naar voorwerpen die toevallig mijn zusje en mij zijn.' (Hoffman, 1996: 111)

In de eerste tijd is de nieuwe Eva pijnlijk getroffen, als haar Canadese klasgenoten Polen gewoon ergens in

Rusland situeren. Met een schok beseft ze dat het Polen van haar jeugd voor haar zal gaan worden als voor haar klasgenoten, 'een ver oord, ergens in de periferie van de verbeelding, in gezelschap van talloze even moeilijk te onthouden plaatsen die even onbeduidend zijn'. Haar referentiekader begint te verschuiven en dat is voor haar 'de meest tastbare betekenis... van ontheemd-zijn. Ik ben losgemaakt uit mijn eigen middelpunt van de wereld, en die wereld is weggeschoven van mijn middelpunt. Mijn verbeelding heeft geen rechte as meer waaromheen ze draait; de as begint te oscilleren, en ik draai er slingerend omheen' (139).
Dan begint haar langdurige vertaalslag. De oude taalbeelden zakken weg, maar de nieuwe termen van het Engels en hun persoonlijke en cultuurhistorische associaties zijn voor haar nog kil, eenduidig, puur zakelijk. Als ze in een universiteitscollege Engelse literatuurgeschiedenis studeert, merkt ze dat haar taalachterstand ook een voorsprong kan betekenen. Als ze teksten moet analyseren, kent ze de omgeving, de gesitueerdheid van de tekst niet en wordt ook niet door eigen herinneringen en gevoelens bij de woorden gehinderd. Daardoor ziet ze de abstracte structuur van de betreffende tekst sneller dan haar medestudenten in wie hun moedertaal afleidend resoneert (189-190).
Langzaam bouwt Eva een nieuw leven met eigen, beginnende herinneringen en beelden op. Aanvankelijk waren in het Engels de woorden 'man' en 'woman' lege tekens. Kooswoordjes gebruikte ze even formeel en nuchter als andere woorden. 'Maar nu is de taal mijn lichaam binnengedrongen, heeft hij zich in de zachste weefsels van mijn lichaam gebed.'
Weer later, als deel van de literaire society in New York, voelt ze zich 'Engelser' geworden, wat haar moeder haar juist weer verwijt. Dat 'Engelse' betekent voor haar dat ze heeft geleerd hoe ze de werking van haar wil moet gebruiken, hoe ze moet zoeken naar symptomen en oorzaken, voordat droefheid of geluk haar overweldigen. Ze heeft zelfbeheersing verworven.

'Ik leef meer in het openbaar, waar het belangrijk is sterk te lijken. Ik leef in een individualistische maatschappij, waarbij mensen steeds minder gemakkelijk met elkaar samenvloeien, waarin het zinnetje: "Dat is jouw probleem" dagelijks wordt gebruikt, als aanval en verdediging. In het project, zelfbeheersing te verwerven, ben ik geholpen door het vocabulaire van de zelfanalyse, en door het heersende standpunt dat het goed is alles onder controle te hebben.' (277-278)

Kortom: Eva heeft geleerd het protoprofessionele psychologiserende taalgebruik van de Amerikaanse culturele elite in het laatste kwart van de twintigste eeuw te gebruiken. Tenslotte gaat ze zelfs in therapie die ze beschouwt als vertaalde therapie, de praatkuur als een tweede-taalkuur.

'Het feit dat ik naar een psychiater ga, is onder andere een inwijdingsritueel: inwijding in de taal van de subcultuur waarin ik toevallig leef, in een manier om mezelf aan mezelf te verklaren. Maar geleidelijk aan wordt het een project van terugvertalen. De manier om over mijn grote waterscheiding te springen is er in het Engels over terug te kruipen. Pas wanneer ik mijn hele verhaal opnieuw vertel, terug tot aan het begin, en van het begin af, in één taal, kan ik de stemmen in mij met elkaar verzoenen; dan pas begint de persoon die de stemmen beoordeelt en de verhalen vertelt, zichtbaar te worden.' (280)

Maar Eva is niet zomaar *eenzijdig* geïntegreerd in haar nieuwe maatschappij. Zeker, ze heeft geleerd de persoon van haar Amerikaanse vriendin Miriam, die ze zo'n twintig jaar kent, te lezen. 'Ik kan de kwarttonen van geluk en verdriet onderscheiden binnen de intonaties van haar keurige, beschaafde manier van spreken.' Maar ook Miriam heeft dat geleerd. Ze heeft het ook wel moeten leren, wil de relatie enige gelijkwaardigheid vertonen. 'Miriam en ik zijn zeer aandachtige luisteraars voor elkaar geweest. We hebben ingewikkelde patronen voor elkaar geweven, en die wederzijds aan een nauwkeurig onderzoek onderworpen. In hoge mate zijn we bewaarders van elkaars verhalen, en de vorm van deze verhalen heeft zich ontwikkeld uit onze met elkaar verweven vertellingen.' En verder: 'Miriam is een van de mensen door middel van wie ik hier betekenis heb gekregen. Zo ver van elkaar begonnen, hebben we door middel van een moeizaam wederzijds verkennen een gemeenschappelijke taal gesmeed.' (286-287)

Wederkerigheid en gesitueerdheid van cultuurcontact

Het proces van acculturatie van Eva en Miriam was dus in belangrijke mate tweezijdig. In beeldende taal staat er wat in een systeemtheoretische benadering van communicatie het *circulaire* karakter wordt genoemd. Communicatie wordt dan beschouwd als een beïnvloedingsproces dat *gelijktijdig, wederzijds* en *meervoudig of gelaagd* is. Daarmee wordt bedoeld dat moet worden stilgestaan 'bij het aandeel van onszelf, het aandeel van de ander en het aandeel van onze sociale netwerken' in het verloop van de communicatie (Hoffman & Arts, 1994: 57-58). Maar juist van de gelaagdheid van onze sociale netwerken zijn we ons in de actualiteit van communicatie maar ten dele bewust. Uitgaande van de beschrijving van cultuur kunnen we stellen dat een groot deel van ons alledaagse gedrag zich bevindt in de sferen van lichamelijk geworden automatismen, voorbewuste reacties en sociaal-normale gegevenheden. Willen we onze motivaties en gedrag uit deze sferen weer 'naar boven' of tot bewustzijn brengen, dan vraagt dat een permamente zelfreflexie en met name een zeer lichamelijke bewustwording van onze gesitueerdheid. In termen van de (systeem-) theoretische visie op communicatie: het interactieproces is meervoudig en gelaagd, omdat de deelnemers meervoudig en gelaagd zijn (en omgekeerd). Dat geldt voor iedere speler in het interculturele gebeuren. Maar in verband met de noodzakelijke bewustwording ervan geldt het in het bijzonder voor wie daar professioneel in staat. Voor hen gaat het om een stevige intensivering en complicering van het empatische proces dat een geestelijk verzorgende sowieso kenmerkt. Een ervaringsbericht uit de professionele sfeer:

'Het viel [tijdens een training van een multicultureel samengestelde groep van therapeuten: AvD] op dat de bereidwilligheid tot wederzijds respect, begrip en aanpassing blijkbaar niet voldoende is om tot beter werkbare verhoudingen te komen. Dat blijkt een uitermate ingewikkeld proces, dat van beide kanten met veel emotioneel geploeter gepaard gaat. Autochtone hulpverleners hebben veel moeite om hun bereidwilligheid zich te laten instrueren in een zodanige vorm te gieten dat de allochtone cliënt, en vooral de allochtone collega, die bereidwilligheid ook kan zien, horen en ervaren.' (Taboes, 1993: 294)

Dit zet aan tot denken over samenwerking in een werkelijke collegiale multicultureel bezette Dienst Geestelijke Verzorging. Een ander ervaringsbericht, van de Israeli David Grossman: '... ik ontmoette... ook mezelf, en dat was niet altijd even prettig. Ik ontmoette de grenzen van mijn verdraagzaamheid jegens het vreemde en het andere, ik ontmoette het zelfbedrog, de angsten die het beeld vertekenen en de verleiding om "wij" te zeggen als het ondraaglijk is dat je "ik" bedoelt.' (Jacobus, 1993: 26) Vele professionele ervaringsberichten uit het veld van interculturele communicatie signaleren 'hoe hulpeloos we ons voelen als we proberen door te dringen tot onze eigen ziel' (Hilberdink-/Pisanu 2000: 49).
De pyschoanalytica Julia Kristeva stelt uitdagend dat 'degenen die nog nooit op enigerlei wijze van hun wortels zijn losgeraakt, ook nooit enig begrip zullen opbrengen voor alles wat hun visie zou kunnen relativeren'. 'Het oor is slechts ontvankelijk voor disharmonie wanneer het lichaam geen vaste grond meer onder de voeten heeft.' (Kristeva, 1991: 28). Precies zoiets moet dus tussen de Poolse Eva en de Amerikaanse Miriam en met name bij Miriam hebben plaatsgevonden. Kristeva stelt keihard:

'Leven met de ander, met de vreemdeling, confronteert ons met de mogelijkheid om al dan niet *een ander te zijn*. Het gaat er niet om of wij eenvoudigweg - humanistisch gezien - in staat zijn de ander te accepteren; maar ons *in zijn plaats te stellen*, hetgeen erop neerkomt dat wij voor onszelf denken en doen alsof wij een ander zijn.' (Kristeva, 1991: 24)

Haar taal wordt bijna postmodern als ze gaat spreken van een caleidoscoop van identiteiten en over de durf onszelf te zien als een romancyclus, zonder dat anderen en wijzelf ons voor gek of onwaarachtig verslijten. Maar deze eis is zwaar. Te zwaar? Niet als we in termen van een eventueel langer proces denken. Niet als we er in slagen im- of expliciete criteria omtrent 'het goede

gesprek' of 'de goede begeleiding' te laten wat ze zijn. Niet als we met voldoende zelfrelativering aan de gang gaan en ons met de nieuwe dimensie van communicatie inlaten. Of, zoals twee Riagg hulpverleners (een van hen een migrante) vertellen:

'Wij hebben aan onze contacten met migranten veel te danken. Zij dwingen ons het contact met de vreemdeling in onszelf aan te gaan. Een vermoeiend, verwarrend en inspirerend gebeuren. Onze opvattingen over allerlei zaken zijn gedifferentieerder geworden en gewijzigd... Wij zijn door dit alles veelzijdiger, flexibeler en hopelijk een beetje kleurrijker geworden.' (Arends & Jessurun, 1995: 255-256)

Dat leidt meteen tot de vraag: moet en kan ook de (humanistische) geestelijke verzorging kleurrijker worden, zoals dat momenteel aarzelend gebeurt in de geestelijke gezondheidszorg? En moet de geestelijk verzorger als individu kleur bekennen? Ik bedoel met de metafoor 'kleurrijk' niet in eerste instantie het opnemen van allochtone geestelijk verzorgenden in de formatie van een Dienst Geestelijke Verzorging, hoewel dat zeker van belang is. [4] Maar daarmee is de toename aan differentiatie, veelzijdigheid en flexibiliteit van de geestelijke verzorgende als persoon met zijn of haar eigen werkwijze nog niet gegeven. Dat kan alleen door het contact met de vreemdeling in onszelf aan te gaan.

Multiculturaliteit

De titel van dit artikel spreekt van multiculturaliteit, alsof de term voldoende eenduidig is. Hij wordt vaak gebruikt in verband met de recente vestiging van grote groepen immigranten met een andere cultuur in Nederland of een andere West-Europese samenleving. Het opvallende van de cultuur van die immigranten wordt vaak gekoppeld aan het criterium van allochtoon-zijn. Daarmee wordt bedoeld 'niet van Nederlandse bodem/afkomst', waarbij dit criterium via de geïmmigreerde ouder(s) soms enkele generaties lang wordt voortgezet. In statistieken verschijnt dan een fluctuerend percentage allochtonen, van wie velen zichzelf vaak niet meer als zodanig wensen te beschouwen. Anderzijds is met het zich Nederlands-voelen de 'andere' culturele achtergrond niet per se verdwenen of verminderd, maar wel veranderd.
Niet van Nederlandse afkomst is volgens het Centraal Bureau voor de Statistiek in het jaar 2000 17,6 % van de bevolking, onderverdeeld in 'uit een westers land afkomstige' allochtonen (8,8 %) en 'niet uit een westers land afkomstigen' (ook 8,8 %). Sinds 1995 is de laatste groep met 25 % toegenomen, die van de 'westersen' met 4 %. De groep 'westersen' valt gewoonlijk minder op. Dat heeft vooral te maken met de uiterlijke en meestal oppervlakkige kenmerken van cultuurverschil als bijvoorbeeld kleding en huidskleur, die bij hen minder in het oog springen. Maar hun migratieervaringen hoeven niet minder ingrijpend te zijn en eventuele verschillen in cultuur evenmin.
Hoe wisselend het criterium van allochtonie ook wordt gebruikt, de cijfers zeggen niét dat de Nederlandse samenleving als geheel multicultureel genoemd kan worden. [5] Maar ze zijn wel zodanig dat multiculturaliteit ook niet kan worden gemarginaliseerd. [6] In werkelijkheid spelen de waardering en de interpretatie van wat meerduidig 'multiculturaliteit' wordt genoemd een grotere rol dan de pure cijfers, zeker als men die cijfers eenzijdig aan staatkundige of soms etnische afkomst koppelt. Immers, 'ook de samenlevingen van West-Europa zijn al van oudsher "multicultureel" te noemen, als we hieronder verstaan: gekenmerkt door aanmerkelijke culturele verschillen tussen bevolkingsgroepen. Multicultureel in deze ruimere zin zijn in feite alle omvangrijke, complexe, gedifferentieerde samenlevingen, nu en in het verleden.' (Wilterdink, 1998: 55)

Deze benadering van het verschijnsel kent drie bronnen: geografische condities en ruimtelijke verschillen; sociale stratificatie ofwel klassenongelijkheid; en migratie. Pas in de negentiende eeuw begon zich *vanuit dominante groepen* eenzelfde nationale cultuur of wat daarvoor aan nationale identiteit werd geconstrueerd over de hele bevolking van een staatsterritorium uit te breiden. Daardoor werden tegelijkertijd allerlei 'vreemdelingen', dat wil zeggen vaak omvangrijke groepen die zich in taal, godsdienst en gewoonten van die - ter sociale cohesie geconstrueerde - nationale cultuur afweken en die zich duurzaam in het

staatsterritorium vestigden, als etnische of culturele minderheden beschouwd.

Sinds de laatste decennia van de twintigste eeuw moet dit verschijnsel echter ook nog eens in globaal of mondiaal perspectief worden gezien. Mondialisering leidt er toe dat locale of nationaal gebonden culturen elkaar in toenemende mate beïnvloeden. Dat hoeft niet noodzakelijk tot de vaak gevreesde nivellering te leiden. De spanning tussen het locale, regionale en globale laat vele variaties toe. De geschiedenis van de mensheid is altijd gekenmerkt door culturele verandering en wederzijdse beïnvloeding. Dat zal nu en in de toekomst niet anders zijn, al is het tempo van de verandering en daarmee de mate van beïnvloeding veel groter; vermoedelijk is dat laatste de bron van zoveel collectieve en individuele onzekerheid en angst, niet alleen bij migranten, maar ook - en misschien wel juist - bij hen die zich niet als zodanig (willen) beschouwen, de 'inheemsen'. Hier kan gedacht worden aan de visie van Kristeva op 'de vreemdeling in onszelf'.

De retoriek van stevige voorstanders dan wel stevige tegenstanders van multiculturalisme behandelt het verschijnsel cultuur gewoonlijk nogal fixerend en statisch; men gebruikt daarvoor ook wel de term essentialistisch. Door de fixatie op het bedreigende dan wel fascinerende en interessante 'andere' van culturen en vervolgens ook nog eens de indruk te wekken dat deze culturen in wezen onveranderd blijven voortbestaan, wordt vaak over het hoofd gezien dat 'in de hedendaagse westerse samenlevingen cultuur of levensstijl nog altijd gedifferentieerd [is] naar klassenpositie, of, specifieker, naar opleiding, arbeidspositie en inkomen'. Men kan er een reeks differentiaties aan toevoegen, op z'n minst die van gender en wellicht ook leeftijd/generatie en ook in Nederland nog steeds die van regio. Daardoor ontstaat een uiterst gediversifieerd beeld. Dat neemt niet weg dat die diversiteit nog vaak *convergerend* wordt gedacht en dat het convergentiepunt gewoonlijk opvallend dicht bij de de leef- en denkwijze van de waarnemer ligt. Naarmate van allerlei minderheidsgroepen de maatschappelijke positie verbetert, 'zullen ze meer gaan lijken op de autochtone middenklassen', stelt Wilterdink (1998: 65) dan ook vast. Culturele differentiatie en diversiteit van allerlei soort verbleekt veelal tot een palet waarin 'wit' gedrag en 'witte' verbaliteit in het centrum staan en slechts de randen ervan op tolerante wijze een 'interessant coloriet' mogen vertonen.

Om deze valkuil te vermijden spreken velen die zich bezighouden met interculturele processen en verschijnselen liever niet van een multiculturele, maar bij voorkeur van een pluralistische samenleving. Die zou ernaar streven dat alle burgers dezelfde rechten krijgen en met name voor gelijke maatschappelijke kansen mogen opkomen, waaronder het recht op beleving van hun culturele tradities. In zo'n pluralistische samenleving kunnen verschillen heel gewoon zijn, een dergelijke samenleving zoekt steeds opnieuw naar een balans in basisprincipes als vrijheid, gelijkheid, rechtvaardigheid en positieve tolerantie (Hoffman & Arts, 1994: 77). Een stap verder en verschillen van allerlei soort en aard kunnen tot een bron van kracht worden. Sommige auteurs pleiten er bijvoorbeeld voor migratie niet steeds maar weer als een probleem en een - door beleid en begeleiding te repareren - nadeel te behandelen, maar zeker ook als een positieve mogelijkheid (Lutz, 1993). 'Ontworteling is bevrijdend', stelt bijvoorbeeld Anil Ramdas herhaaldelijk (Jacobus, 1993). Met Eva Hoffman weten we echter wel hoe zwaar bevochten zo'n bevrijding meestal is. Wie er zich aan waagt, wordt kwestbaar, zo kwestbaar als een migrant. 'Are we all marginal now?', vraagt Ann Phoenix (1998).

Wederkerige ontworteling/bevrijding

Terug naar het thema van de wederkerigheid. De vaak onbewuste normativiteit vanuit het verwachtings- en gedragspatroon van hoger opgeleide middenklassen levert hier problemen op. Dat gold sinds Foucault reeds voor het liberale humanisme in het kader van een disciplinerend en normerend Verlichtingsdenken. Nu dit eenmaal voldoende erkend is, moet hetzelfde sociaalpyschologische mechanisme ook worden onderkend in interculturele processen, bijvoorbeeld wat betreft de zogenaamde universaliteit (en daarmee het zogenaamd 'in de menselijke natuur verankerde' karakter) van menselijk gedrag en bijvoorbeeld emoties (Van Dijk, 1997: 168).

In de interculturele psychotherapie en verwante gebieden wordt meer en meer ingezien en met name ervaren 'dat de therapeut er zich onvoldoende van bewust is dat veel van zijn psychotherapeutische benaderingswijzen doortrokken zijn van normen en waarden uit de sociale midden- en bovenlaag van de westerse samenleving' (Kortman, 1995). Dat geldt bijvoorbeeld voor de positieve waardering van individualiteit, de aandacht voor het aanmoedigen van vrije expressie van gevoelens en de bevordering van assertiviteit. Het blijkt tevens uit de voorkeur voor verbale vormen van therapie, uit het feit dat psychologiseren gewoonlijk hoger wordt gewaardeerd dan somatiseren en met name uit het feit dat de cliënt die in staat is tot *experiencing* beter begeleid en eerder ontslagen wordt. Met experiencing wordt bedoeld: zich te kunnen richten op de innerlijke stroom van zijn/haar belevenissen en het vermogen bezitten deze goed onder woorden te brengen in een taal die aansluit bij het begeleidingsaanbod, het denk- en belevingskader van de therapeut. [7] Al deze punten betreffen echter niet uitsluitend culturele verschillen, maar wijzen evenzeer op verschillen binnen de zogenaamde ene cultuur, verschillen in sociale status en klasse, opvoeding en opleiding, gender en leeftijd. Om die reden zijn de processen en ervaringen die de vrouwenhulpverlening heeft doorgemaakt zonder meer vergelijkbaar met die van de hulpverlening die zich in multicultureel opzicht wil diversifiëren. De rationele aantoonbaarheid van de op beide terreinen voorkomende verschillen tussen aanbod en vraag is in beide gevallen mede afhankelijk van een zekere persoonlijke getroffenheid en betrokkenheid. De er- en herkenning daarvan is uiteindelijk het enige uitgangspunt voor een veranderingsproces van de concrete hulpverleners en een verandering van beleid. Intercultureel georiënteerd psychiater Kortman is na ingrijpende ervaringen de betrekkelijkheid gaan inzien van zijn eigen normen en waarden, waaraan hij eerder onbewust een soort universele - of bescheidener gezegd: algemeen menselijke - geldigheid had toegekend. 'Ik heb meer ruimte voor patiënten - en nog niet eens per se voor patiënten uit andere culturen. Ik maak dat onderscheid niet meer zo. Ook onder autochtone Nederlanders bestaan gigantische cultuurverschillen. Daar kan ik die relativering goed gebruiken.' (Anema, 1995: 20)

Zijn de ervaringen en inzichten uit de geestelijke gezondheidszorg overdraagbaar op de geestelijke verzorging? Niet zonder meer, geestelijke verzorging is immers geen maatschappelijk werk en evenmin psychotherapie. Maar wat het leerproces van de professionals betreft wel. Ik ben van mening dat de hierboven beschreven ervaringen van bijvoorbeeld Kortman met betrekking tot de neiging het eigen, veelal impliciete, mensbeeld te universaliseren, dan wel te veralgemeniseren ook in de kringen van professionele geestelijk verzorgenden bestaat (Van Dijk, 1997, waar het gaat over humanistisch geestelijk verzorgenden). De invloed van cultuur in combinatie met de moeilijke herkenbaarheid daarvan, zoals eerder in dit artikel beschreven, maakt dat alleen maar zeer plausibel. Men kan zich afvragen welke argumenten (humanistisch) geestelijk verzorgenden zouden hebben, als ze menen aan diep in hun persoon en hun levensgevoel ingeslepen reacties en gedragingen van culturele aard te kunnen ontkomen. Waarschijnlijk is hun (voorbewuste) omgang daarmee echter anders dan bij werkenden in de geestelijke gezondheidszorg; geestelijk verzorgenden zijn immers principieel cliëntgericht, zijn niet gebonden aan voorgegeven behandelplannen, kennen een grotere vrijplaats en zijn in beginsel niet resultaatgericht. Maar als humanistisch geestelijk verzorgenden een enkele maal vertellen in de cliënt, dwars door eventuele cultuurverschillen, diens menselijkheid te herkennen, moet niet alleen worden gevraagd *hoe* zij *welke* cultuurverschillen herkennen, maar ook welke beelden, gedachten en gevoelens zij bij zoiets als 'menselijkheid' met zich meedragen?

Mij is op dit moment geen reflectiemateriaal bekend waaruit blijkt dat (humanistisch) geestelijk verzorgenden zichzelf en elkaar de vraag naar de cultuurbepaalde inbedding van zowel hun werksoort, hun werkwijze als van henzelf hebben gesteld. Evenmin zijn me bereflecteerde cliëntinterviews bekend, op een enkele na. Prins (1996) heeft het cliëntperspectief uitdrukkelijk onder de aandacht gebracht, maar zonder aandacht voor het multiculturele aspect ervan. Een onderzoek met betrekking tot islamitische geestelijke verzorging onder islamitische patiënten in het Academisch Ziekenhuis Utrecht is vooral een behoefte-

en niet een tevredenheidsonderzoek geweest. Het was uitsluitend gericht op patiënten en geestelijk verzorgers van dezelfde levensbeschouwing (Karagül, 1999), gericht op het verkrijgen van dezelfde status als de gevestigde religies en levensbeschouwingen in de Nederlandse situatie hebben. Het is echter van belang cultuurverschillen niet te versmallen tot religieuze of levensbeschouwelijke verschillen. [8] Een bescheiden opgezet interview voor intern gebruik onder 200 humanistisch geestelijk verzorgenden leverde 36 keer respons op, voor het overgrote deel afkomstig uit de zorgsector. Voorzover er een deficit op multicultureel gebied bleek te bestaan, bestond het vooral uit kennismatige toerusting omtrent waarden en normen in andere culturen en religies. Men wilde dus vooral 'de vreemde' beter leren kennen.
Om deze redenen blijft er vooralsnog weinig anders over dan ervaringen en inzichten uit de geestelijke gezondheidszorg onder voorbehoud ook op de geestelijke verzorging toe te passen.

Conclusies van algemene aard

1.
Permanente reflectie wordt wel beschouwd als een belangrijk kenmerk van de laat-moderne mens. Waar niets meer vanzelfsprekend is, moet alles steeds weer worden overdacht en doorgrond. Dat gold tot voor kort vooral met betrekking tot de bewuste aspecten van de menselijke cultuur, de bewuste levenswijze en eventueel het bewuste levensontwerp. Multiculturele pluriformiteit confronteert mensen in toenemende mate met de 'verlichamelijking' van die permamente reflectie, het betwijfelen en daarmee relativeren, niet alleen van waarden en normen, maar vooral van geïnternaliseerde gewoontes, gedragingen en taalsymboliek. Het permament betwijfelen en relativeren ervan is overigens niet gelijk aan het afleren en inleveren ervan, maar dient vooral om een zekere gelijkwaardigheid in het communicatieve proces te bereiken; het is vooral een houding. Forum, het Instituut voor Multiculturele Ontwikkeling, heeft het begrip *multiculturele competentie* ingevoerd: 'het vermogen van individuele burgers - zowel immigranten als autochtonen -, groepen, - zowel mono- als multiculturele - en instituties, om zich in een multiculturele omgeving staande te houden, zich te ontplooien, hun zelfredzaamheid te vergroten en in hun contact met anderen de juiste toon te vinden, ook als die er een andere (sub)cultuur op nahouden.' (Janssens, 2001: 6)

2.
Dat geldt dus voor alle burgers in een multiculturele, pluralistische samenleving. Maar het is voor professionele hulpverleners en begeleiders een voorwaarde voor hun beroepsuitoefening. Die betreft immers juist diegenen die om allerlei verschillende redenen beperkt zijn in hun zelfredzaamheid. En misschien is ook die zelfredzaamheid op zich een te beperkend en opnieuw een eenzijdig normerend perspectief. Dit geldt temeer, als we de termen *vreemde/vreemdeling* en *migratie* niet alleen opvatten als metaforen voor een geografisch proces, maar ook en met name voor het inter- en intrapsychische veranderingsproces; migratie in de zin van Kristeva, de erkenning van de eigen marginaliteit.
Elementaire kennis van en training in interculturele communicatie als circulair, dat wil zeggen een gelijktijdig, wederzijds en meervoudig gelaagd proces is een noodzakelijk onderdeel van de opleiding/nascholing van hulpverleners en daarmee ook van geestelijk verzorgenden. Het is wellicht de enige manier om een sterk lichamelijke vorm en mate van herkenning te bereiken, dat wil zeggen: de lichamelijke betekenis van de eigen culturele achtergrond (en die van de ander) te leren ontdekken. Het doel is multiculturele competentie te bereiken. [9]

3.
De multiculturele competentie betekent niet in de eerste plaats informatieve kennis van de culturele achtergronden van clienten. Naarmate de blik en de sensitiviteit van de hulpverlener en in het bijzonder de geestelijk verzorgende in dit veld meer en meer geschoold zal zijn, zal (het herkennen van) de vele achtergronden en gesitueerdheden alleen maar toenemen. Kennis van culturen, religies en levensbeschouwingen is dan slechts een hulpmiddel. In het kader van de wederkerigheid is het verwerven van

enige multiculturele competentie vooral de zeer lichamelijke ontdekkingstocht naar de eigen cultuurbepaalde gesitueerdheid van de hulpverlener c.q. geestelijk verzorgende.

Bijzondere conclusies ten behoeve van geestelijke verzorging

4.

Dit geldt in het bijzonder voor multicultureel samengestelde teams van hulpverleners en begeleiders en dan met name als daar aandacht wordt besteed aan intervisie, bijvoorbeeld ten behoeve van een beter functioneren en afstemmen onder elkaar (zowel wat betreft inspiratie als werkzijze) en een gemeenschappelijke profilering van een Dienst Geestelijke Verzorging en haar bijzondere werksoort naar de maatschappij en de instelling toe.

5.

Het feit dat geestelijke verzorging niet zonder methodische scholing wil en kan werken, maar, in onderscheid tot vormen van therapie, wel uitdrukkelijk daaraan voorbij wil gaan - de geestelijk verzorgende is immers zijn/haar eigen instrument - ontheft de geestelijk verzorgende er niet van zijn/haar aandeel in het circulaire proces van meervoudige en gelaagde communicatie te onderzoeken. Het is denkbaar dat het leren inzien van de culturele bepaaldheid en beperktheid van de eigen psychotherapeutische methoden (en behandelplannen etcetera), zoals dat momenteel in aanzet in de interculturele psychologie en therapie gebeurt, althans voorlopig, een in emotioneel opzicht 'veiligere', want meer 'buiten de allereigenste persoonskern staande' weg biedt om de eigen culturele bagage te leren ervaren dan het meer intuïtieve scholingsproces van de geestelijk verzorgende. Het empatisch proces van de laatste moet misschien wel dieper in de lichamelijke lagen van de eigen gesitueerdheidheid ingrijpen dan wanneer enig houvast kan worden gevonden in methoden, hoezeer die ook een multicultirele differentiatie hebben ondergaan. Maar de reflectie op en oefening met methoden van (geestelijke) begeleiding kan wel een eerste aanzet geven, een herkenbaar startpunt.

6.

Als we uitgaan van de radicale, en in het kader van ons thema (multi-)culturele gesitueerdheid van alle menselijk gedrag, kennis en vaardigheden, dan geldt dat speciaal voor het humanistische taalspel in het algemeen en dat van de humanistische geestelijke verzorging in het bijzonder. Het gaat dan met name over het spreken over individualiteit, personaliteit en identiteit, authenticiteit en verantwoordelijkheid. '... Humanisms [mv] have to be rethought in order to succesfully address the complexities of differential positioning.' (Phoenix, 1998: 31)

Aanbevelingen

7.

Ook het traditioneel humanistische paradigma van zuivere empatie en cliënt-gerichtheid zonder enige overdracht kan vanuit multicultureel perspectief opnieuw ter sprake komen. In plaats van gevoelig te zijn voor overdracht als zodanig (het *dat*) is het wellicht zinvoller na te denken over eventuele condities voor het *hoe*. Overdracht en tegenoverdracht kunnen zeer verschillende culturele vormen aannemen. Niet in alle culturen is men even gevoelig voor welke vorm van autoriteit ook, veelal is men kritisch ten opzichte van de manier waarop en de situatie waarin macht wordt uitgeoefend; ook macht en onmacht zijn relationeel (Phoenix, 1998: 15). Het taalspel van de uitsluitend cliëntgerichte begeleiding kan een (sub-)culturele overidealisering zijn. En gezag, ingebed in vertrouwen, is niet bij voorbaat vies! Het verdient aanbeveling hieraan aandacht te besteden.

8.

Zonder de hulp van reflectieverslagen van (humanistisch) geestelijk verzorgenden uit de verschillende werkvelden blijft het kritisch nadenken over multiculturele pluriformiteit (en andere vormen van diversiteit) - over de mogelijkheden en grenzen ervan - een betrekkelijk theoretische aangelegenheid en zijn we, zoals ten dele in deze bijdrage, op ervaringsberichten uit verwante, maar niet identieke beroepsvelden aangewezen. Terwille van een betere profilering van

(humanistische) geestelijke verzorging verdient het uitdrukkelijk aanbeveling hieraan aandacht te besteden.

Dr. Alphons van Dijk is als universitair hoofddocent werkzaam aan de Universiteit voor Humanistiek te Utrecht, op het terrein van Theorie van godsdienst en religie en geschiedenis en spiritualiteit van de niet-westerse religies.

Literatuur

Anema, K. (1995), 'Psychiatrie begint culturele valkuilen te onderkennen', in: *Humanist*, nr. 10, okt., pp. 16-20.

Arends, A.M. & Jessurun, C.M. (1995), 'Kan wit ook een beetje zwart zijn?', in: *Maandblad Geestelijke Volksgezondheid*, jrg. 50, nr. 3, pp. 243-257.

Buuren, A. van, e.a. (1999 a), *Geestelijke verzorging in de gezondheidszorg in multi-cultureel perspectief.* AZU project, Utrecht.

Buuren, A. van, e.a. (1999 b), *Geestelijke verzorging in multicultureel perspectief. Verzamelde nota's van de werkgroep 'Identiteit, Ambtelijkheid en Professionalisering'.* AZU, Utrecht.

Dijk, A. van (1997), 'Gekleurd of wit? Mensbeeld en zelfbeeld van de humanistisch raadspersoon in multicultureel perspectief', in: T. Jorna (red.), *Door eenvoud verbonden. Over de theorie en de praktijk van het humanistische raadswerk.* Kwadraat: Utrecht, pp. 161-178.

Dijk, A. van (2000), 'Het Diepe Zelf als Godin. Mythe en Rite van de zelfverwerkelijking', in: *Prana*, nr.116, dec./jan. 1999/2000, pp. 53-56.

Hanrath, A.C.H. (2000), 'Geestelijke verzorging in het hart van de zorg. De professionele identiteit van de geestelijk verzorger in een veranderende zorgcontext', in: *Tijdschrift voor Geestelijke Verzorging*, jrg. 4, nr. 17, pp. 5-11.

Hilberdink, C. (2000), 'Zintuigen geven geen waardeoordelen' (Over Chiara Pisanu, trainster interculturele communicatie). in: *Jonas*, nr. 34, juni 2000, pp. 46-49.

Hoffman, Eva (1996), *Verloren in taal. Leven in een nieuw land.* Bodoni: Baarn.

Hoffman, E. & Arts, W. (1994), *Interculturele gespreksvoering.* Bohn Stafleu Van Loghum: Houten/Zavetem.

Jacobus, S. (1993), 'Vechten voor een echt leven waarin de vijand ook vriend kan zijn (interview met David Grossman)', in: *Humanist*, okt. 1993, pp. 24-27.

Jacobus, S. (1993), 'Ontworteling is bevrijdend', in: *Humanist*, zomer 1993, pp. 11-15.

Janssens, M. (2001), *De autochtoon en de multiculturele samenleving.* Verslag van een stage bij Forum, Instituut voor Multiculturele Ontwikkeling, aan de Universiteit voor Humanistiek.

Karag"ul, A. (1999), *Presentatie onderzoeksresultaten McGV-project AZU.* Utrecht.

Kortmann, F. (1995), 'Psychotherapie met "anderen"', in: *Tijdschrift voor Psychotherapie*, nr. 21, pp. 79-92.

Kristeva, J. (1991), *De vreemdeling in onszelf.* Contact: Amsterdam.

Lutz, H. (1993), 'Migrantenidentiteit: migratie als erfenis', in: G. Pas (red.), *Achter der coulissen: gedachten over de multi-etnische samenleving.* Amsterdam, pp. 57-66.

Pinxten, R. (1994), *Culturen sterven langzaam. Over interculturele communicatie.* Antwerpen/Baarn.

Phoenix, A. (1998), *(Re)constructing gendered and ethnicised identities: are we all marginal now?* Rede, Universiteit voor Humanistiek, Utrecht.

Prins, C.J. (1996), *Geestelijke zorgverlening in het ziekenhuis.* Dwingeloo.

Ruijter, A. de, (1998), 'Invoegen en uitsluiten. De samenleving als arena', in: C.H.M.Geuijen (red.), *Multiculturalisme.* Lemma: Utrecht, pp. 27-37.

Shadid, W.A.R., Koningsveld, P.S. van (1990), *Moslims in Nederland. Minderheden en religie in een multiculturele samenleving.* Samsom Stafleu: Alphen aan de Rijn.

Shadid, W.A.R. (1994), *Beeldvorming: de verborgen dimensie bij interculturele communicatie.* Tilburg University Press.

Taboes (1993), 'Taboes in de etnopsychiatrie', in: *Maandblad voor Geestelijke Volksgezondheid*, nr. 3 (1993).

Welten, V.J.W. (1988), *Cultuur en lichaam: cultuurpsychologische vragen omtrent doen en denken*. Oratie, Katholieke Universiteit Nijmegen.

Wilterdink, N. (1998), 'Mondialisering, migratie en multiculturaliteit', in: Geuijen, C.H.M. (red.), *Multiculturalisme*. Utrecht, pp. 55-66.

Zwaard, J. van der (1989), 'Ze komen nooit op tijd! Het cultuurverschil als verklaring voor ongeregeldheden', in: *Comenius*, jrg.9, nr. 35, pp. 306-321.

Noten

(1) In onze omgangstaal zijn we ons nog nauwelijks bewust van de lichaamsgerichte metaforiek: 'ergens voor staan', 'ergens bovenop zitten', 'door iets overmand worden', 'van angst in elkaar krimpen', 'het koud krijgen als men aan iets ergs denkt'. Zie verder: Welten, 1988.

(2) Zie bijvoorbeeld C. Couprie, 'Mijn lichaam is mijn geheugen. Het *Judasschaap* van Anne Duden', in: *Tijdschrift voor Vrouwenstudies*, jrg. 17 (1996), nr. 1, pp. 32-46. De vrouw in de roman past niet in de 'mannelijke' zelfopvatting, waarin het subject als een vermeend coherente, autonome, bewuste, en door verstand geleide eenheid beschouwd wordt. Ze is eerder een aanklacht tegen de 'verstening' van het ik, een metafoor voor de dominante representatie van 'mannelijkheid' waarin kwestbaarheid wordt geweerd. De gemoedsrust die daarvan het gevolg is, impliceert een vorm van maatschappelijke verharding en ongevoeligheid die voor de romanschrijfster onverdraaglijk is. Tegelijkertijd beseft ze dat zonder een zekere mate van die 'verstening', van vergeten, elk overleven onmogelijk is.

(3) Cultuurverschillen dienen vaak op ongenuanceerde wijze als verklaring voor opvallend gedrag van personen en groepen. Dit wordt wel *culturaliseren* genoemd. Verpleegkundigen in de regio Rotterdam bleken het te laat komen op het werk of afspraken door allochtone collega's te wijten een gebrek aan tijdsbesef dat typerend zou zijn voor niet-westerse culturen, terwijl het te laat komen van autochtone collega's op een vergoeilijkende manier behandeld werd door er geïndividualiseerde redenen in te zien. In feite bleek het te laat komen ongeveer gelijk over beide groepen verdeeld te zijn (Van der Zwaard, 1989). Shadid (1994) waarschuwt in zijn oratie voor simpele generaliserende dichotomiëen, omdat ze onvoldoende ruimte bieden voor het begrijpen en het verklaren van gedragsvariaties die binnen elke groep bestaan en die, voeg ik eraan toe, ook cultuuroverlappend moeten worden gezien. Een tweede probleem is dat 'de cultuur van de ander' statisch en fixerend wordt benaderd.

(4) Zie Van Buuren, 1999 a en 1999 b. In de Werkgroep 'Identeit, Ambtelijkheid en Professionaliteit' werd niet alleen nagedacht over structurele mogelijkheden voor moslim en hindoe geestelijk verzorgenden. Veel ingrijpender was de ervaring dat de culturele/religieuze nieuwkomers in het veld van de geestelijke verzorging onbewust de *wederkerigheid* inbrachten. Uitgedaagd door hun vragen over waarom en hoe, werden de zittende 'witte' geestelijk verzorgenden en enkele adviserende wetenschappers na aanvankelijk tegenstribbelen gedwongen naar de politieke en cultuurhistorische bepaaldheid van zowel de identiteit als de ambtelijkheid en de (opvattingen over) professionaliteit van de geestelijke verzorging in Nederland te kijken, op een manier die binnen de onuitgesproken maar aanwezige grenzen van de 'witte' geestelijke verzorging zo niet zou hebben plaatsgevonden. Het multiculturele aspect levert mijns inziens in deze discussie uiteindelijk alleen maar een meerwaarde op, hoe lastig haar complexiteit op het moment ook overkomt.

(5) 'Een samenleving mag dat predikaat pas dragen als haar leden, ongeacht herkomst of levensovertuiging, in gelijke mate toegang hebben tot schaarse maatschappelijke goederen, op gelijke voet meedenken, meepraten en meebeslissen over de inrichting van die samenleving en gelijke mogelijkheden hebben om hun eigen identiteit te beleven en uit te dragen, ook in het politieke domein', aldus het beleidsstuk van de gemeente Den Haag, *Plan Multiculturele Stad*, 1998, geciteerd volgens M. Janssens (2001: 12).

(6) In dit artikel ga ik uitdrukkelijk uit van het aantal immigranten dat legaal in Nederland verblijft,

binnengekomen vanuit de andere koninkrijksgebieden, in het kader van arbeidsmigratie, gezinshereniging of via asielprocedures. Ik ga niet in op de vraag of hun verblijf gewenst is of niet. Evenmin speelt hier een rol of het toelatingsbeleid stringenter of juist minder stringent moet worden. Ik ga er vanuit dat, wie eenmaal legaal is toegelaten, in beginsel dezelfde democratische rechten èn plichten heeft als alle andere leden van de Nederlandse samenleving (eventueel en voorlopig afgezien van actief en passief kiesrecht), dus ook de rechten op alle bestaande vormen van hulp en begeleiding.

(7) Het is vermoedelijk voor veel wetenschappelijk opgeleide therapeuten moeilijk of zelfs bedreigend het symbolisch-rituele karakter van hun professionele gedrag en taalgebruik te onderkennen (zie: Van Dijk, 2000).

(8) In de culturele antropologie wordt religie gewoonlijk beschouwd als een bijzonder aspect van of subsysteem binnen cultuur. Weliswaar zijn religie en cultuur gewoonlijk sterk met elkaar verweven, maar in vele laat-moderne maatschappijen is er op z'n minst een zekere afstand tussen bewust beleefde en georganiseerde religie en de samenleving.

(9) Het is frappant dat in een recent artikel over de geestelijke verzorging wordt gesproken over de 'autobiografische context van de geestelijk verzorger zelf'. Daarbij worden uitdrukkelijk diens 'familierelaties, diens culturele maatschappelijke achtergronden' vermeld. Als vervolgens van competenties wordt gesproken, ontbreekt iedere verwijzing naar het (multi-) culturele element ervan (Hanrath: 10).

Onverschilligheid en (in)tolerantie

Jan Schillings

In deze bijdrage wordt gepoogd nader te omschrijven waar het, geschiedkundig beschouwd, in het tolerantiedebat om gaat en wordt erop gewezen dat de toespitsing op het begrippenpaar tolerantie - intolerantie het gevaar in zich bergt dat het tweetal een eigen leven gaat leiden. Dit artikel is tevens een reactie op Theo de Wit, Warme en koude apocalyps, Een essay over tolerantie en geschiedenisfilosofie (Wit, 1999).

Ter voorbereiding van mijn dissertatie heb ik de eerste helft van het vorige decennium een diepe duik genomen in de zee van boeken en artikelen die in de loop der eeuwen zijn gewijd aan het begrippenpaar tolerantie en intolerantie en de verschillende verschijningsvormen ervan (Schillings, 1997). Niet alleen vele filosofen, theologen, historici en sociologen hebben zich in de kwestie verdiept, talrijk zijn ook de kerk- en staatsleiders die, al dan niet ter verdediging van hun beleid, in deze hun standpunt hebben uiteengezet.

Soms zijn de deelnemers aan het tolerantiedebat het in grote lijnen wel met elkaar eens of verschillen hun inzichten slechts op onderdelen. Meestal blijken zij echter in een onderlinge pennenstrijd gewikkeld. Opvallend is dat de discussie met zoveel vuur wordt gevoerd. Kennelijk betreft het een kwestie die de partijen na aan het hart ligt. Helaas kunnen zij het nimmer met elkaar eens worden, ook al lijkt voor een buitenstaander de afstand tussen hun uitgangspunten toch alleszins overbrugbaar. Eeuwenlang duurt het debat nu al en het einde lijkt nog niet in zicht.

Het tolerantiedebat van de moderne cultuurfilosofen

Een van de laatste bijdragen aan het tolerantiedebat werd geleverd door de Utrechtse filosoof Theo de Wit met zijn aandeel aan het *Festschrift* dat werd uitgegeven bij gelegenheid van het afscheid van zijn collega Eugène Honée (Wit, 1999).[1a] In zijn essay over tolerantie en geschiedenisfilosofie, dat in de landelijke pers niet onopgemerkt is gebleven, geeft De Wit een interessante analyse van de denkbeelden over het fenomeen tolerantie die onder enkele moderne westerse filosofen opgeld doen (*Trouw*, 1999).[1b] Geboeid neemt de lezer kennis van de verschillende soorten tolerantie die voor het voetlicht worden gebracht en van de gradaties verdraagzaamheid die worden onderscheiden en toegelicht.[2] Intrigerend zijn in het bijzonder die vormen van tolerantie die geen tolerantie (meer) blijken te zijn en ronduit verrassend is de kennismaking met een stichting die zich onbeperkte tolerantie als einddoel stelt![3] Wel moet worden vastgesteld dat deze verhandeling over tolerantie in hoge mate de kenmerken draagt van zuiver specialistische vakliteratuur. De gemiddelde lezer moet alle zeilen bijzetten om de aangevoerde (cultuur)filosofische argumenten in zich op te nemen en te appreciëren. Maar is het verschijnsel tolerantie wel een filosofisch probleem? Leent het zich wel voor een abstracte benadering? Is het bovendien wel een verschijnsel?

In zijn omschrijving van het begrip tolerantie stelt De Wit aan het begin van zijn betoog in de voetsporen van de Franse filosoof Paul Ricoeur:

'Zij is - en hierover bestaat naar mijn indruk een wijdverbreide consensus onder filosofen - een individuele en collectieve deugd, die erin bestaat niet in te grijpen, te interveniëren of te verhinderen, af te zien van bepaalde eisen enzovoort, hoewel dat in mijn/ons vermogen ligt. Zij is tevens een veeleisende 'ascetische' omgang met de eigen overtuiging in relatie tot anderen' (Wit, 1999, 275).

Met deze definitie verwerpt de auteur niet slechts de overtuiging van meerdere vroegere deelnemers aan het tolerantiedebat, al snel moet hij, in navolging wederom van Ricoeur, ter ondersteuning van de aanvallen op de tolerantie in de moderne tijd waar zijn artikel vol van staat, erkennen dat in deze concrete gevallen sprake is van te ver doorgevoerde tolerantie en derhalve niet meer van een deugd.[4]

In mijn hierboven genoemde zoektocht door de zee van tolerantiegeschriften ben ik talrijke omschrijvingen van het begrip tolerantie tegengekomen die de eigenaardigheid vertoonden dat zij tevens een waardeoordeel bevatten. Het zou een deugd betreffen of een karaktereigenschap van grote waarde, maar ook het tegengestelde werd beweerd. Dit kan niet correct zijn. Bovendien zijn de formuleringen vaak algemeen en abstract, maar juist daardoor nietszeggend en onwerkbaar in de concrete historische situaties waarin van (in)tolerantie sprake is. Natuurlijk, het probleem mag in z'n algemeenheid worden besproken door de filosoof, maar zo dient het zich nimmer aan. Dat weet de historicus als geen ander.

Een miskend standaardwerk over tolerantie

In 1923 verscheen te Leipzig van de hand van Johannes Kühn, werkzaam als privaatdocent aldaar en verbonden aan de Technische Hochschule te Dresden, *Toleranz und Offenbarung*, een lijvig en moeilijk toegankelijk werk dat door de talrijke auteurs die over tolerantie publiceerden nauwelijks is opgemerkt (Kühn, 1923). Pas drie decennia later schonk Hendrik Bonger, daarop geattendeerd door zijn promotor professor Bruno Becker, er in zijn proefschrift de aandacht aan die het verdiende (Bonger, 1954). Sindsdien is het echter opnieuw in vergetelheid geraakt: bibliografieën vermelden de titel zelden en andere verwijzingen zijn eveneens sporadisch. In de tolerantieliteratuur verdient het werk naar mijn overtuiging echter een vooraanstaande plaats. Wie bij het afsluiten van de twintigste eeuw kennisneemt van de verrassende opvattingen van Kühn met betrekking tot het begrip tolerantie, wordt getroffen door de juistheid en

de bruikbaarheid ervan en verbaast zich erover dat niemand vóór hem tot deze voor de hand liggende visie is gekomen. Nog verwonderlijker is dat na hem zijn opvattingen slechts bij weinigen ingang hebben gevonden.

In zijn inleiding betoogt de Duitse geleerde dat tolerantie, geschiedkundig gezien, een volstrekt neutraal begrip vormt. Tolerantie en intolerantie ziet hij als relatieve, en dus lege, begrippen. Het zijn slechts middelen die worden aangewend om een bepaalde doelstelling te verwezenlijken of om dit te verhinderen. Hun vorm, kleur en levensduur richten zich naar het gebied waarop ze betrekking hebben. Op zichzelf vertegenwoordigen ze niet een bepaalde waarde. Deze ontlenen ze uitsluitend aan het nagestreefde doel (Kühn, 1923, 1-2). Met beslistheid wijst de auteur dan ook de opvatting van de hand dat 'in der Toleranz ein absolutes Ziel und somit ein absolutes Gut zu erblicken sei'. Dan zou er immers geen sprake zijn van een wetenschappelijk oordeel, maar van 'eine Wertung kulturdogmatischer Art, die [...] als unhistorisch bezeichnet werden muß'.

In deze visie betreft een studie over tolerantie dus altijd de 'ecologische situatie' waarin deze al dan niet tot ontwikkeling komt. [5] In zijn boek onderzoekt Kühn het brede, maar afgeperkte, tijdperk van de zestiende en zeventiende eeuw en de geloofsvormen die in het 'milieu' van de Reformatie toen in Europa tot ontwikkeling zijn gekomen. Hij werpt een weldadig verhelderend licht op de soms onverwachte blijken van tolerantie die in de verschillende godsdienstige stromingen aan de dag traden. Hij toont aan dat dit verschijnsel zich niet kan voordoen bij een profetisch verkondigde openbaringsreligie', maar dat deze in haar zuivere vorm in de Reformatie niet meer voorkwam. Invloeden van spiritualiteit en mystiek speelden er steeds een rol, zij het niet overal even sterk. In het bijzonder was dat het geval met de nieuwe stroming, door Kühn 'sittliche und rationale Religiosität' genoemd, die het karakter van de godsdienstbeleving in het bestudeerde 'milieu' grotendeels bepaalde. [6]

Het zou te ver voeren in te gaan op de verschillende impulsen tot (in)tolerantie die de auteur bij elk van die stromingen signaleerde en die ook in de individuele gelovige tot uitdrukking konden komen. Want ook bij deze was religie geen statisch gebeuren. Ook bij hem kon het zwaartepunt van het geloof zich verplaatsen. [7] Samenvattend heeft de auteur de hoog gegrepen doelstelling, zoals verwoord in de ondertitel van zijn boek, met succes afgerond. Zijn 'Untersuchung der Motive und Motivformen der Toleranz im offenbarungsgläubigen Protestantismus' was echter niet mogelijk zonder 'ein Versuch zur neueren Religion- und Geistesgeschichte'.

Kühn en Marcuse

In de stroom geschriften over verdraagzaamheid verscheen in 1953 te Haarlem de bundel *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellio* (Becker, 1953). Zij was tot stand gekomen onder de verantwoordelijkheid van de eerder genoemde professor Becker. Deze was erin geslaagd ook Kühn voor zijn project te interesseren. In diens bijdrage, die als openingsartikel werd opgenomen, beperkte de Duitse geleerde, inmiddels hoogleraar te Heidelberg, zich niet meer tot de godsdienstige tolerantie, maar richtte hij zijn aandacht op de 'Geschichte der Toleranz überhaupt' (Kühn, 1953). De historicus trad nu niet meer zozeer op als 'Erzähler' van gebeurtenissen, maar veeleer onderzocht hij 'als Denker' hun achtergrond en onderlinge samenhang.

Het begrip tolerantie wordt door Kühn kort omschreven als het verdragen van de ander, of, positiever en dus beter gezegd, het voldoende ruimte geven aan de ander om deze tot zijn recht te laten komen. Hij voegt er echter meteen aan toe dat hij als historicus telkens opnieuw heeft moeten constateren dat door de niet aflatende belangenstrijd van de verschillende partijen de geschiedenis van de mensheid er een is van intolerantie en dat tolerantie er hoogst uitzonderlijk is. Met klem wijst hij erop dat het gevaar van intolerantie door mensen en instellingen toeneemt, naarmate de aanwezigheid van de ander/het andere hun bestaan meer in de kern dreigt te raken (Kühn, 1953, 2-5).

Op grond van deze laatste overweging betoogt de auteur dat wanneer in een bepaalde situatie de tolerantie is toegenomen, daaruit geenszins de conclu-

sie mag worden getrokken dat de wereld bijgevolg wat aan verdraagzaamheid zou hebben gewonnen. Integendeel, men kan ervan verzekerd zijn dat de intolerantie in de wereld niet is verzwakt of zelfs verdwenen. Zij heeft zich slechts verplaatst naar een terrein dat meer centraal in de belangstelling is komen te staan. Zo wijst de afname van godsdienstige intolerantie sinds de Verlichting juist op het tegendeel van religieuze vooruitgang of nauwkeuriger geformuleerd op een:

'Erweichung des religiös-mytischen und kirchlich-anstaltlichen Denkens infolge allgemeiner Interessenverschiebung [...]. Geschichte besteht eben in beständigem Abwandern des Schwergewichtes von einem geographischen oder Sachgebiet auf ein anderes. Wanderte damals das Schwergewicht aus den religiös-anstaltlichen Bezirken auf die oben genannten andern ab, so daß die moderne kirchliche Toleranz sich einbürgern konnte, so wuchs dafür die Intoleranz auf eben jenen anderen Gebieten: man führte blutige Kolonialkriege, trieb erbitterte und blutige Handelskonkurrenz, unterwarf den in korporativer Behaglichkeit lebenden Bürger und Bauer in Leibeigenschaft, den überseeischen Eingeborenen in Sklaverei. Das ist die Gegenrechnung zu der Toleranzausbildung auf dem einen, dem kirchlichen Gebiet! Und heute? [...]' (Kühn, 1953, 17).

Vanuit dit perspectief is tolerantie te beschouwen als de onderdrukking van de natuurlijke geneigdheid tot intolerantie. [8] Niet de tolerantie is vanzelfsprekend. Telkenmale is daartoe een wilsbesluit vereist, een bewuste keus, een poging tot verzet en tot hervorming, een afweging van wenselijkheden en mogelijkheden ook. Vaak zal tolerantie onuitvoerbaar of onvoldoende blijken en zullen er andere maatregelen moeten worden getroffen; om de strijdenden het samenleven mogelijk te maken zal dan een hogere autoriteit moeten worden ingesteld, zullen er spelregels moeten worden geformuleerd.
Vanuit deze gedachtegang geoordeeld, voeren de 'critici van tolerantie' uit De Wits essay een strijd tegen niet meer dan een zeepbel. [9] Terecht waarschuwen zij tegen de voortwoekerende onverschilligheid van de wereld. Ten onrechte menen zij hierin een, zij het gedegenereerde, vorm van tolerantie te onderscheiden. Zo zou de wereld toch nog mooi een gouden randje krijgen. Tolerantie is immers een deugd! Maar in werkelijkheid is deze onverschilligheid geen vermomde tolerantie. Ook hier blijkt de duisternis weer slimmer dan het licht: er is de intolerantie van de wereld veel aan gelegen zelf buiten schot te blijven. Als tolerantie verkleed, is zij welhaast onherkenbaar achter een uiterlijk van onverschilligheid.
Met zijn bijdrage aan *A Critique of Pure Tolerance* bezorgde Herbert Marcuse in 1965 de tolerantiedeskundigen een flinke schok (Marcuse, 1965). Op onovertroffen wijze schoof hij het rookgordijn van verdraagzaamheid opzij en daar verscheen de schaamteloze Onderdrukking die zich daar had schuilgehouden. Door de maatschappelijke tolerantie van zijn tijd tegen het scherpe licht te houden, was het Marcuse duidelijk geworden dat hij slechts met haar schijngestalte te maken had; alles werd wel verdragen, maar niet door een uitdrukkelijk wilsbesluit. Met een zo passieve 'tolerantie' bleef het einddoel van vrijheid en waarheid, zoals hij zich dat had gesteld, voorgoed onbereikbaar. [10]

De schijnbare tolerantie van het multiculturalisme

Terugkerend naar De Wit kan men zich afvragen, of ook bij hem misschien iets te merken valt van Kühns idee van een 'beständiges Abwandern des Schwergewichtes von einem geographischen oder Sachgebiet auf ein anderes'? En waar denkt hij dan dat de intolerantie zich in de moderne tijd schuilhoudt?
Maar De Wit klaagt juist over een teveel aan tolerantie! Aan de hand van de filosofen Finkielkraut en De Dijn zoekt en vindt hij dit in het multiculturalisme dat de wereld inmiddels heeft overmeesterd. [11] Hij ziet wel dat deze multiculturele tolerantie 'theoretisch en praktisch enkele uiterst *in*tolerante gevolgen' heeft, maar erkent niet uitdrukkelijk het fundament van intolerantie waarop ze is gebaseerd. Impliciet doet hij dat mijns inziens wel door in dit verband in het bijzonder te verwijzen naar een bijdrage aan het tolerantiede-

bat door Slavoj Zizek, die hij 'radicaler en in zekere zin geraffineerder' acht dan de betogen van de twee genoemde filosofen (Zizek, 1998). [12] In zijn *Pleidooi voor intolerantie* vraagt Zizek zich, in de woorden van De Wit, af of:

'(...) het enthousiasme voor multiculturele tolerantie een soort zelfbedrog is dat de globalisering van de economie begeleidt. Is de 'terugkeer naar de wortels' (...) niet een soort 'supplement', een '(rook)scherm' en daarmee een bescherming tegen een reëel bestaand proces, de kapitalistische globalisering die juist onverschillig staat ten opzichte van nationale en culturele grenzen?' (Wit, 1999, 287)

Het standpunt van de Sloveense geleerde is duidelijk. Priemend wijst zijn beschuldigende vinger naar

'(...) de universele anonimiteit van het kapitaal. De werkelijke gruwel is niet gelegen in de specifieke inhoud die onder de universaliteit van het wereldkapitaal schuilgaat, maar eerder in het feit dat het kapitaal in wezen een anonieme wereldmachine is die blindelings zijn weg volgt, dat er zelfs niemand achter de schermen aan de touwtjes trekt. Het gruwelijke is niet dat er een (specifieke, levende) geest in de (dode, universele) machine zit, maar dat de (dode, universele) machine zich in het hart van elke (specifieke, levende) geest bevindt.' (Zizek, 1998, 52)

Van deze laatste passage citeert De Wit alleen de eerste zin. De tweede laat hij weg. Evenmin vermeldt hij dat het fragment te vinden is in een hoofdstukje dat van de auteur als titel heeft meegekregen: 'De repressieve tolerantie van het multiculturalisme'. De Intolerantie dus die door Marcuse reeds werd ontmaskerd in de verindustrialiseerde maatschappij van het westen en die weer opduikt nu. Maar deze keer op wereldschaal.

Terugblik

De vraag kan worden gesteld, of we ons met deze bijdrage, waarin tolerantie steeds intolerantie wordt genoemd, niet op het pad van de zuivere woordenstrijd hebben begeven. Hebben we hiermee de spraakverwarring misschien alleen maar vergroot?
Naar mijn overtuiging echter, en ik hoop dat hierboven afdoende te hebben aangetoond, is dat geenszins het geval. De verwarring is immers allang volmaakt. De betrokken (meerderheids- en minderheids)partijen bedienen zich van dezelfde termen voor verschillende begrippen. De niet-betrokken partijen, de theoretici met name, hebben de neiging het probleem in zijn algemeenheid te beschouwen zonder telkens aan de concrete context ervan een beslissende betekenis toe te kennen. In ons liberale westen tenslotte is vrijheid het hoogste goed geworden en tolerantie bijgevolg een deugd van het hoogste kaliber.
Van deze drie factoren heeft vooral deze 'heiligverklaring' van tolerantie ervoor gezorgd dat het tolerantiedebat een schimmenspel is geworden, een gemaskerd bal waar het moeilijk is de dansers te identificeren. Op het eerste gezicht lijkt Kühn met zijn idee van tolerantie misschien geen duidelijkheid te bieden: hij laat immers alles open. Per geval bezien - en dat is precies wat moet gebeuren! - kan (en moet) zo echter telkens worden beslist of tolerantie tot de wenselijkheden en tot de mogelijkheden behoort of juist niet.

Jan Schillings promoveerde in 1997 aan de Katholieke Universiteit Nijmegen. Thans is hij werkzaam bij het Pierre Bayle Instituut van genoemde universiteit.

Noten

[1a] Bij het schrijven van dit artikel beschikte ik nog niet over de meer dan lezenswaardige bijdrage die dit voorjaar het licht zag: Marcel ten Hooven (red. 2001), *De lege tolerantie. Over vrijheid en vrijblijvendheid in Nederland.* Boom, Amsterdam. Zoals ik, wijst Ten Hooven op de leegheid van het begrip 'tolerantie'. De Trouw-journalist is echter geenszins van oordeel dat dat per definitie het geval is.

Hij betreurt juist dat de uiterst waardevolle lading die het behoort te bezitten, in de huidige maatschappelijke omstandigheden verloren dreigt te gaan. Met de publicatie van de beschouwingen van een twintigtal 'publicisten op uiteenlopende vakgebieden' hooopt hij aan deze uitholling van de tolerantie het nodige tegenwicht te bieden. (Van Theo de Wits Essay over tolerantie en geschiedenisfilosofie zijn in deze bundel een bewerking en vervolg opgenomen onder de titel 'De trivialisering van de tolerantie', p. 85-108).

(1b) In zijn inleiding presenteert De Wit zijn artikel als volgt: 'Het hierna volgende wil een bijdrage zijn aan een kritische reflectie over tolerantie en geschiedenisfilosofie. Ik zal eerst, gebruik makend van enkele teksten van Paul Ricoeur, een aantal onderscheidingen presenteren die kunnen worden opgevat als omschrijvingen van de diverse stadia van minimale naar maximale tolerantie. Reeds bij Ricoeur wordt voelbaar dat tolerantie 'op haar hoogtepunt' kan omslaan in onverschilligheid en zelfs in nieuwe vormen van intolerantie en terreur. Op deze merkwaardige dialectiek van de tolerantie wijzen ook hedendaagse critici van de tolerantie zoals Alain Finkielkraut, Herman De Dijn en Slavoj Zizek. Tenslotte wil ik nog kort stilstaan bij de vraag waarom onze westerse samenleving, die in de zeventiende en achttiende eeuw de tolerantie uitvond als antwoord op de verschrikkingen van de confessionele burgeroorlogen (de 'warme apocalyps'), vandaag, na het échec van het communisme, terecht dreigt te komen in een klimaat dat ik met een aan De Dijn ontleende term als 'koude apocalyps' zal aanduiden.'

(2) Hierbij baseert de auteur zich voornamelijk op de diverse stadia die door Paul Ricoeur worden onderscheiden in diens 'L'usure de la tolérance et la résistance de l'intolérable', in: *Diogène* 176 (1996), pp. 166-176.

(3) Het betreft de stichting Tolerance Unlimited waarmee De Wit zijn artikel opent, maar die overigens ook door De Wit wordt bekritiseerd.

Met betrekking tot de afwijkende opvattingen van vroegere deelnemers aan het tolerantiedebat beperken we ons tot enkele Franse voorbeelden:

- In het *Supplément* van zijn *Commentaire philosophique* constateerde Pierre Bayle in 1688, zoals hij al vaker had gedaan, dat pleidooien voor tolerantie nergens op prijs werden gesteld: 'on passe presque pour Hérétique, jusques chez les Protestans, lorsqu'on parle avec quelque force pour la tolérance [...]'.
- Een paar jaar later, in 1691, ging Bossuet, in de zesde en laatste van zijn *Avertissemens aux protestants*, er prat op dat zijn kerk '*est et sera toujours [...] la plus intolérante de toutes les sectes chrétiennes*'.
- Het is bekend hoezeer, een eeuw later, Mirabeau verschoond wilde blijven van de zo grievende tolerantie. Zie bijvoorbeeld: Guggisberg, Hans R. (1984), *Religiöse Toleranz*, Stuttgart-Bad Canstatt, pp. 288-290.

(5) De term is overgenomen van: Klein Wassink, B. (1972), 'Tolerantie', in: *Rondom het Woord*, 14 (1972), pp. 243-260. - In de slotbeschouwing van mijn dissertatie kom ik op p. 292 tot de bevinding dat in het tolerantiedebat de schrijvers 'niet de ontwikkelingen van de tolerantie beschreven, maar de concrete historische omstandigheden waarin men, om een bepaalde reden, al dan niet tot het opeisen of verlenen van tolerantie besloot.

(6) In dit verband sprak John Locke van 'reasonableness of Christianity' en Paul Wernle van 'vernünftige Orthodoxie'. Lockes *Reasonableness of Christianity* vormde de voedingsbodem waarop in het liberale protestantisme de idee van kerkelijke tolerantie tot ontwikkeling kon komen. Zie mijn dissertatie, pp. 230-242.

(7) Zie bijvoorbeeld Kühn, 1923, I, pp. 72-139, hoofdstuk II, gewijd zowel aan de tolerantie van Luther als aan zijn intolerantie.

(8) Merkwaardig dat de Tweede Wereldoorlog niet wordt genoemd.

(9) Finkielkraut, De Dijn en Zizek. Zie noot 1.

(10) Marcuse, 1965, pp. 82-83: 'Tolerance is turned from an active into a passive state, from practice to non-practice: laissez-faire the constituted authorities. It is the people who tolerate the government, which in turn tolerates opposition within

the framework determined by the constituted authorities.'

(11) Hierbij baseert De Wit zich vooral op Finkielkraut, Alain (1999), *L'ingratitude. Conversation sur notre temps*, Parijs, hoofdstuk V, pp. 171-212: 'Pourquoi nous sommes si moraux' en De Dijn, Herman (1999) 'Tolerantie en democratie', in: Wit, Theo de & Manschot, Henk (red.), *Solidariteit. Filosofische kritiek, ethiek en politiek*, Amsterdam.

(12) Toch laat ook Finkielkrauts betoog aan duidelijkheid niets te wensen over. Ook hij trekt ten strijde tegen een misplaatste tolerantie die als een ware plaag de moderne wereld teistert en die hij aanduidt als: '*La tolérance, notre dernier tyran*'. Zie in noot 11, Finkielkraut o.c., p. 187.

Literatuur

Becker, B. (red.) (1953), *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, Haarlem.

Bonger, Hendrik (1954), *De motivering van de godsdienstvrijheid bij Dirck Volckertszoon Coornhert*, Arnhem.

Kühn, Johannes (1923), *Toleranz und Offenbarung. Eine Untersuchung der Motive und Motivformen der Toleranz im offenbarungsgläubigen Protestantismus. Zugleich ein Versuch zur neueren Religion- und Geistesgeschichte*, Leipzig.

Kühn, Johannes (1953), 'Das Geschichtsproblem der Toleranz', in: Becker, B. (red.) (1953), *Autour de Michel Servet et de Sébastien Castellion*, Haarlem, pp. 1-28.

Marcuse, Herbert (1965), 'Repressive Tolerance', in: Wolff, Robert Paul e.a. (1965), *A Critique of pure Tolerance*, Boston, pp. 81-115.

Ricoeur, Paul (1988), 'Tolérance, intolérance, intolérable', in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, 134 (1988), pp. 435-450.

Schillings, Jan (1997), *Het tolerantiedebat in de Franstalige geleerdentijdschriften, uitgegeven in de Republiek der Verenigde Provinciën in de periode 1684-1753*, APA-Holland Universiteits Pers, Amsterdam-Maarssen.

Trouw, zaterdag 4 en zaterdag 11 december 1999.

Wit, T.W.A. de (1999), 'Warme en koude apocalyps. Een essay over tolerantie en geschiedenisfilosofie', in: Clemens, Theo e.a. (red.) (1999), *Het einde nabij? Toekomstverwachting en angst voor het oordeel in de geschiedenis van het christendom*, Valkhof Pers, Nijmegen, pp. 274-290.

Zizek, Slavoj (1998), *Pleidooi voor intolerantie*, Amsterdam. Het werk verscheen oorspronkelijk in *New left Review* van sept.-okt. 1997 onder de titel 'Multiculturalism, or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism'.

Beeldvorming en stereotiepe vooroordelen over de nieuwe Nederlanders

Het Humanistisch Verbond en multiculturaliteit

Guillaumine Nelom en Pieter de Vrijer

Nederland is een multiculturele samenleving in wording. De publieke discussie hieromtrent is in debatten rondom publicaties van serieuze commentatoren op de Nederlandse samenleving, zoals Vink, Schnabel en Scheffer, weer in alle hevigheid losgebarsten. Gelukkig, want alleen door dergelijke aandacht kan het onderwerp een plaats krijgen in de hoofden en harten van mensen. Binnen de vereniging van het Humanistisch Verbond is het thema ook aan de orde.

In 1999 ontstond bij het Humanistisch Verbond het idee om in de jaren 2000 en 2001 een project uit te voeren rondom de multiculturele samenleving. Opmerkelijk was dat men daar in humanistische kring helemaal niet zo enthousiast voor bleek te zijn. Een regelmatig voorkomende opmerking was, dat er toch genoeg 'humanistische' thema's waren en dat het Humanistisch Verbond weinig van doen had met de modieuze discussie rondom nieuwkomers. Dat laatste klopt in zekere zin: het percentage 'allochtonen' dat lid is van het Humanistisch Verbond, is waarschijnlijk niet eens uit te drukken en een belemmering is ook dat veel humanisten nauwelijks rechtstreeks geconfronteerd worden met mensen uit andere culturen. Het thema leefde niet, was een voor de hand liggende conclusie.

Dat was wel vreemd. Ontwikkelingen in de samenleving als deze zouden juist op de warme belangstelling van humanisten moeten kunnen rekenen. Humanisten bemoeien zich immers graag met vragen omtrent de inrichting van de samenleving. Zij zijn notoire bestrijders van ongelijke behandeling en ze willen zorg dragen voor mensen in een geïsoleerde, uitzichtloze of machteloze situatie. Je zou verwachten dat de ontwikkelingen rond migratie en de verschillende generaties nieuwkomers humanisten enthousiast aan het werk zouden zetten.

Dit temeer, daar het hierbij niet alleen gaat om een bepaalde ontwikkeling in de samenleving, maar vooral en in de eerste plaats om het samenleven zelf met allen die deel uitmaken van die samenleving. Nederland is vanaf z'n vroegste bewoners een smeltkroes van allerlei culturen. Dat heeft het land gemaakt tot wat het is. Humanisten zijn per definitie burgers van de wereld die niet geloven in nationalisme of in een nationale identiteit en die willen strijden voor waarden, maar niet voor een cultuur of een vaderland.

Een andere kijk: inspiratie uit culturele diversiteit

Na ruim een jaar werken aan het multiculturele project van het Humanistisch Verbond heeft de scepsis van veel (kader-)leden plaatsgemaakt voor de overtuiging dat er voor humanisten een belangrijke taak ligt ten aanzien van de veelkleurige samenleving. Mijlpalen daarvoor waren de regionale ontmoetingen van zowel het najaar van 2000 als het voorjaar van 2001. In het najaar van 2000 ging het om bronnen van identiteit en angst voor of verlangen naar verandering. In het voorjaar was de omgang met nieuwkomers aan de orde.

Met de genoemde ontmoetingsdagen wilde het Humanistisch Verbond een brug slaan naar medeburgers uit andere culturen en tegelijkertijd een kritische houding ten opzichte van zichzelf ontwikkelen. Onderzoek naar de eigen waarden en normen is voor een levensbeschouwelijke, op zelfreflectie gerichte organisatie immers altijd essentieel. De centrale vraag die het Humanistisch Verbond zich stelde, was hoe de ontmoeting met de andere cultuur gestalte kan krijgen. Het antwoord hierop zou gevonden kunnen worden in deze ontmoetingsdagen. Om op de kaderdagen leden van migrantenorganisaties te treffen voerde het Humanistisch Verbond een actieve wervingscampagne onder tal van migrantenorganisaties. De respons was echter gering. Alleen in de regio's Zuidwest- en Noordwest-Nederland heeft een klein aantal allochtonen op de uitnodiging van het Humanistisch Verbond gereageerd.

Situatieschets

Als we het hebben over allochtonen, waar hebben we het dan precies over? De regionale bijeenkomsten van het Humanistisch Verbond werden steeds gestart met een schets van de huidige stand van zaken met betrekking tot de verscheidenheid in groepen immigranten. In het recente verleden, vanaf de jaren zestig, hebben immigranten (Nederlands Indiërs, Surinamers, Antillianen, Arubanen, Turken en Marokkanen) zich in Nederland gevestigd. Deze groepen zijn te onderscheiden in:

A. Immigranten uit de voormalige koloniën van Nederland: Nederlands Indiërs (Indonesiërs), Surinamers, Antillianen en Arubanen. De groep Nederlands Indiërs is volledig geassimileerd. Zij staan niet meer als aparte groep in de statistiek vermeld.

B. Arbeidsimmigranten: vooral Turken en Marokkanen. Deze groepen immigranten kunnen onderverdeeld worden in de eerste, tweede en derde generatie arbeidsimmigranten. De gezinsherenigende immigratie loopt sterk terug, omdat veel gezinnen al herenigd zijn. Tevens zal ook de huwelijksmigratie dalen, omdat steeds meer Turkse en Marokkaanse jongeren hun huwelijkspartner kiezen uit in Nederland verblijvende personen. De kinderen van de eerste generatie immigranten zijn doorgaans opgevoed met een dubbele moraal: ze wonen in Nederland, maar hun ouders zijn trouw aan het land van herkomst, in de hoop later daarnaar terug te keren. De tweede en derde generatie voelen zich meer Nederlander. Zij noemen zichzelf vaak wereldburgers. Deze generaties zijn geschoold en hebben vaak geen achterstand in taal en cultuur. Vooral de meisjes doen het heel goed op school. Zij scoren veelal boven het gemiddelde en zijn ambitieus.

Migratie bepaalt de omvang van de eerste generatie allochtonen. De immigratie van Surinamers, Turken en Marokkanen is geleidelijk aan het dalen. De immigratie van Antillianen en Arubanen hangt sterk samen met de economische situatie op deze eilanden.

C. Asielzoekers: in 1998 dienden ruim 45.000 personen een asielverzoek in, een derde meer dan in 1997. Meer dan de helft van deze personen was afkomstig uit Irak, Afghanistan en het voormalige Joegoslavië.

Er werden 43.000 asielverzoeken behandeld, waarvan er 15.000 (35%) werden ingewilligd. De meeste aanvragen hadden betrekking op Irakezen en Afghanen. Als een verzoek tot verblijf is ingewilligd, krijgt de immigrant de vluchtelingenstatus. Onder de groep asielzoekers en vluchtelingen zijn veel hoog opgeleiden die in het land van herkomst hoge posities bekleedden. In hun vakgebied hebben zij doorgaans ruime werkervaring opgedaan.

Typeringen

De term allochtoon is een politieke term en staat tegenover autochtoon. Volgens deze opvatting is iemand een allochtoon wanneer tenminste één van de ouders in het buitenland is geboren. De totale bevolking is over de periode 1990-1999 toegenomen met zes procent tot 15,8 miljoen personen. Er is een groot verschil in groei tussen autochtonen en allochtonen. Terwijl de autochtone bevolking met twee procent is toegenomen, is de allochtone bevolking gegroeid met 33 procent. De verwachting is dat de allochtone bevolking de komende decennia nog zal blijven groeien. Wat opvalt is dat de eerste generatie is gegroeid door immigratie en de tweede generatie door de geboorte van kinderen uit de eerste generatie (zie CBS 1999, *Allochtonen in Nederland*).

Naast de tweede generatie is de groep allochtonen te onderscheiden in 'oudkomers' (mensen die geruime tijd in Nederland werken en wonen) - zij zijn niet in Nederland geboren maar wel getogen - en nieuwkomers (vluchtelingen, gezinsherenigers, Antillianen en Arubanen). Voor deze laatste groep geldt de inburgeringswet: deze mensen moeten verplicht een inburgeringsprogramma volgen.

Voor de eenduidigheid en de leesbaarheid is hier gekozen voor de begrippen allochtoon en autochtoon. Het is niet bedoeld om te polariseren, maar om aan te geven hoe de verhoudingen in de Nederlandse samenleving liggen. Bovendien maakt het duidelijk zichtbaar, hoe de discussie (wij versus zij) wordt gevoerd.

De vraagstellingen

De titel van de vier kaderweekenden in de regio's Noord, Oost, Zuidwest en Noordwest, 'Een andere kijk, inspiratie uit culturele diversiteit', heeft betrekking op het bevorderen van de interculturele dialoog. Kennismaking en ontmoeting met de andere cultuur is hierbij belangrijk. Daarom voerde het Humanistisch Verbond onder allochtone organisaties een actieve wervingscampagne. Ontmoetingen wekken wederzijdse nieuwsgierigheid naar elkaars achtergronden, levenskeuzes en visie op. Welke rol onze levensbeschouwelijke visies bij het leggen van deze contacten spelen, is een gezamenlijke vraagstelling die voor zowel humanisten als allochtonen interessant is. Het doel van de kaderdagen was te ontdekken hoe verrassend en verrijkend het kan zijn om met een andere blik elkaar te ontmoeten en met elkaar in gesprek te raken. Wat is de meerwaarde van de multiculturele samenleving en welke beelden hebben humanisten en allochtonen hiervan?

Beelden van de multiculturele samenleving

Over het algemeen hadden de aanwezige deelnemers positieve beelden van de multiculturele samenleving. Culturele verrijking (kennis, eetgewoontes, kunstuitingen etcetera) wordt als persoonlijke ontwikkeling beleefd. Naast de positieve beleving ontstaan er ook dilemma's die individueel van aard zijn. De confrontatie met mensen die van elkaar verschillen, roept onherroepelijk angsten op. Hoe deze angsten worden beleefd, is van mens tot mens verschillend. Extreme gevoeligheid voor alles wat 'anders of vreemd' is, is soms te herleiden tot een 'vervelend' voorval. Maar soms heeft deze gevoeligheid te maken met vooroordelen die niet direct het gevolg zijn van nare ervaringen. Zo roept de komst van asielzoekers in een wijk hevige emoties op als de autochtone buurtbewoners het gevoel hebben dat door hun komst fundamentele waarden in het geding zullen komen. Zulke denkbeelden roepen gevoelens van angst op die leiden tot onbegrip of onverschilligheid. Tijdens de regionale kaderdagen is openlijk gesproken en gediscussieerd over deze verschijnselen. Het maakte de aanwezigen bewust van de eigen persoonlijke dilemma's en onzekerheden.

Onveiligheid en onzekerheid komen tot uitdrukking als de verschillen tussen de culturen letterlijk worden beleefd. In het dagelijks leven draait het om de 'heersende waarden en normen', zoals de vrijheid van meningsuiting, gelijkwaardige behandeling van mannen en vrouwen, etcetera. Hoe groter de afstand tot bepaalde levensovertuigingen of tradities is, des te meer men de beperking of belemmering van verworven vrijheden ervaart. Er ontstaat een voedingsbodem voor wederzijds onbegrip. Onbegrip en onzekerheid staan ontmoetingen in de weg. Naarmate er meer sprake is van gedeelde gemeenschappelijke waarden, zal de afstand tussen de culturen als kleiner worden beleefd en daar ligt de uitdaging voor het leggen van contacten.

Interculturele ontmoetingen als wapen tegen onbegrip en angst

Dagelijkse interactie tussen culturen is een uitstekend middel om meer begrip voor elkaar te hebben. In de privé-sfeer blijkt dat mensen uit verschillende culturen doorgaans niet als vanzelfsprekend met elkaar omgaan. De contacten tussen de diverse culturen zijn doorgaans functioneel en meestal beperkt tot de werkvloer. Daarbuiten vinden er nauwelijks onderlinge contacten plaats. Wij weten weinig van elkaar, maar hebben wel wederzijdse stereotiepe beelden die berusten op vooroordelen en vooronderstellingen. Op de regionale kaderdagen was de wederzijdse nieuwsgierigheid naar elkaar groot. De vraag die onmiddellijk opkomt is: waarom gebeurt dit niet als vanzelfsprekend in het leven van alledag, wat zijn de belemmeringen die zulke contacten in de weg staan?

Communicatie en taal

Tussen culturen bestaan grote verschillen in taal en lichaamstaal, hetgeen tot gevolg heeft dat er alleen al voor begroetingen binnen een culturele groep verschillende uitdrukkingen en gebaren bestaan. Deze verscheidenheid aan lichaamstaal houdt grote gevaren in, omdat het doorgaans leidt tot onbedoelde misverstanden in de interactie. Belangrijke opmerking tijdens de regionale kaderweekenden was dat de taal, die een bindende factor is in het leggen van contacten met de andere cultuur, een generatieprobleem is. De eerste arbeidsimmigranten spreken gebrekkig Nederlands, maar dit geldt niet voor de tweede en derde generaties. Die zijn geschoold en hebben nauwelijks tot geen achterstand in het communiceren in het Nederlands. Bovendien hebben zij kennis van twee culturen en dat wordt tot op heden nog te weinig benut. De allochtone deelnemers aan deze regiodagen benadrukken dat zij nog steeds worden gezien en behandeld als de eerste generaties arbeidsimmigranten, terwijl zij in een ander integratieproces zitten dan hun ouders. Zij ontkennen hun herkomst niet, maar willen er ook niet door beperkt worden. Geconstateerd werd dat de problemen bij de integratie zich voornamelijk afspelen bij de eerste generatie en de overgang naar de tweede generatie arbeidsimmigranten. Het is meer een kwestie van tijd, vindt men.

Positieve impulsen

Geconstateerd werd verder dat het belangrijk is om op termijn te werken aan structurele ontmoetingen die continuïteit bieden. Kleinschalige en wijkgerichte activiteiten hebben meer kans van slagen als deze door iedereen als een gezamenlijke aanpak worden beschouwd. Individuele contacten tussen leden van verschillende culturen zijn nog succesvoller en bieden op termijn een basis voor structurele ontmoetingen. In de ontmoeting met andere culturen ligt de wederzijdse uitdaging in de zoektocht naar de 'gedeelde gemeenschappelijke' waarden. Veelvuldige interactie met andere culturen is nodig om elkaar te leren kennen en begrijpen.

Het Humanistisch Verbond zou in dit verband kunnen nadenken over het bieden van een vergoeding aan allochtonen die bereid zijn een wezenlijke bijdrage te leveren aan de discussie over dit thema, die zich afspeelt op meso-niveau. Veel van de aanwezige leden van het Humanistisch Verbond hebben de kaderdagen als bijzonder verrijkend en inspirerend ervaren. De positieve evaluatie en feedback na afloop van het weekend was daar duidelijk over.

Inmiddels hebben tal van afdelingen van het Humanistisch Verbond het initiatief genomen om activiteiten rondom de multiculturele samenleving op te zetten. De mogelijkheden blijken groot: een theatervoorstelling van Amnesty International, Verhalen van ver, Een wereldreis in eigen stad, een serie gesprekbijeenkomsten onder de titel 'Een huis met meer culturen', een cursus 'Humane weerbaarheid tegen racisme', support van illegalen en opvang van minderjarige asielzoekers [1], publieke debatten in samenwerking met debatcentra en allochtonenorganisaties. Na ruim een jaar kan geconstateerd worden dat de trein rijdt... [2] Het volgende artikel in dit nummer van het *Tijdschrift voor Humanistiek*, getiteld 'Grijstinten', van de hand van Elizabeth Venicz is een voorbeeld van de recente activiteiten van het Humanistisch Verbond op het gebied van multiculturaliteit.

Guillaumine Nelom is zelfstandig consultant van bureau Nelom Consultancy in Amsterdam. Pieter de Vrijer is medewerker van het landelijk bureau van het Humanistisch Verbond te Amsterdam.

Noten

[1] Humanitas is ook actief op dit vlak: in 1999 werd de Stichting Alleenstaande Minderjarige Asielzoekers Humanitas (SAMAH) opgericht. In Nederland wonen ongeveer 30.000 alleenstaande jongeren tussen twaalf en 21 jaar, die zonder familie naar Nederland zijn gevlucht. Zij kampen niet alleen met opgelopen trauma's, maar verkeren ook in een geïsoleerde positie.

[2] Informatie over andere activiteiten van de humanistische beweging op het gebied van multiculturaliteit is te vinden op de website http://www.human.nl/hkc/ onder 'projecten'.

Literatuur

Centraal Bureau voor de Statistiek (1999), *Allochtonen in Nederland.*

Forum Essay/Jos de Beus, *De Cultus van vermijding: Visies op migrantenpolitiek.*

Forum Essay/Ruben Gowricharn en Ineke Mok, *De multiculturele illusie.*

Grijstinten

Een debat over ouderenzorg in de multiculturele samenleving

Elizabeth Venicz (auteur)

Op dinsdagavond 28 november j.l. vond er in debatcentrum Tumult in Utrecht een debat plaats over ouderenzorg in de multiculturele samenleving, georganiseerd door Tumult in samenwerking met het Humanistisch Verbond. Een verslag.

Aftrap

Voorzitter Saron Petronilia (journalist/publicist) opende het debat met een rondje vooroordelen. Volgens Petronilia zelf bestaat er onder Nederlanders het vooroordeel dat de ouderenzorg in Nederland zo goed geregeld is dat allochtone ouderen niets te klagen hebben.

Hans Becker sloot hierbij aan met zijn stelling dat de ouderenzorg in Nederland totaal uit de hand is gelopen. Becker is algemeen directeur van de stichting Humanitas Rotterdam en in die functie verantwoordelijk voor een aantal verzorgingshuizen en andere woonvormen voor ouderen. Hij vindt 'het opbergen van ouderen in bedompte hokken' geen goede vorm van zorg.

Saskia Moerbeek van de stichting Bevordering Maatschappelijke Participatie stelde dat het een vooroordeel is dat alle allochtone ouderen er vanuit gaan dat hun kinderen wel voor hen zullen zorgen. Er zijn ook ouderen die wel degelijk begrijpen dat hun kinderen daar niet altijd tijd voor hebben. Deze ouderen zeggen dat ze hun kinderen niet voor niets naar school hebben gestuurd. De reden dat zij niet in de ouderenzorg terechtkomen zijn de vooroordelen die er onder allochtone ouderen bestaan over de ouderenzorg.

Harry Mertens is projectleider 'facilitair netwerk allochtone ouderen' bij het Nederlands Instituut voor Zorg en Welzijn. Hij stelde dat veel allochtonen denken dat Nederlanders hun ouders allemaal in tehuizen stoppen. Dat is een vooroordeel. Tachtig procent van de ouderen wordt verzorgd door verwanten. Hij voegde daar aan toe dat het geen vooroordeel is dat de ouderenzorg vaak pas wat met allochtone ouderen gaat doen, als ze daar geld voor krijgen.
Ibrahim Yerden, die als antropoloog bij het Noord-Hollands Participatie Instituut werkt, sloot hierbij aan. Hij vertelde over een onderzoek uit Zaanstad. De ouderenvoorzieningen dachten dat ze open waren voor iedereen, maar ze hadden nauwelijks contacten met allochtone ouderen. Ze dachten dat de allochtone ouderen geen ouderenzorg wilden. Op een bijeenkomst van Turkse ouderen bleek dat deze groep dat inderdaad niet wilden, omdat ze geen juist beeld van de Nederlandse ouderenzorg hadden. Ze zagen Nederlandse ouderen als zielig, omdat die, dachten ze, allemaal in een tehuis werden gedumpt. Het bleek echter dat geen van de Turkse ouderen ooit een tehuis van binnen had gezien. Er werd een excursie naar een tehuis en naar een ouderenwoongroep georganiseerd. Het viel de Turkse ouderen op hoe schoon en luxe het allemaal was. Ook de keuken bleek halal (goedgekeurd volgens de islamitische spijswetten). De oudere Turken concludeerden dat zij de Nederlanders die in dat tehuis zaten, helemaal niet zo zielig waren. Het bezoek had veel vooroordelen geslecht.

Gevangenis?

Volgens een Marokkaanse hulpverleenster in het publiek hebben ook allochtone jongeren dergelijke vooroordelen. Op een bijeenkomst voor Marokkaanse jongeren bleken de meeste jongeren verzorgingshuizen als een soort gevangenis te zien, waar je op vaste tijden naar bed moest en dergelijke. Meer informatie kan dit soort vooroordelen wegnemen. Er worden wel vaker excursies van allochtone ouderen naar bejaardenhuizen georganiseerd. Ook een man uit het publiek van een Turkse zelforganisatie uit Utrecht vertelde over een dergelijke excursie. De ouderen waren erg enthousiast over de aparte gebedsruimte, het halal eten en dergelijke. Toch bleef er volgens deze man een drempel om zich daadwerkelijk voor deze voorzieningen in te schrijven. De meeste ouderen vonden zichzelf daar nog niet oud genoeg voor. Terwijl dit door de lange wachtlijsten eigenlijk wel noodzakelijk is. Dat zij zich niet willen inschrijven is volgens Harry Mertens echter niet alleen kenmerkend voor allochtone ouderen. Ook de meeste Nederlandse ouderen willen liever niet naar een verzorgingshuis.
Hans Becker benadrukte nogmaals dat hij niets ziet in bejaardenoorden. Hij wilde de allochtone ouderen waarschuwen daar geen gebruik van te maken. Zijn standpunt leverde het nodige weerwerk op vanuit de zaal. Een vrouw die zelf in de zorg werkt, vertelde dat onlangs haar vader in een tehuis was geplaatst. Dat was geen keuze. Hij had die extra zorg nodig.
Becker zei dat hij niet tegen aangepaste opvang van ouderen is. Hij is alleen tegen de manier waarop men in dergelijke instellingen ouderen alles uit handen neemt. Door mensen totaal te verzorgen ontneem je ze hun zelfstandigheid. Ze raken gehospitaliseerd. Daarom wordt er in verzorgingshuizen alleen nog over gezondheid gepraat. De ouderen hebben niets anders meer te doen. Volgens hem kunnen ouderen veel meer dan de instellingen denken. Sterker nog, om ouderen gelukkig te laten doodgaan moet je ze zoveel mogelijk zelf laten doen. Hij gaf het voorbeeld van een vrouw van 101 die al dertig jaar in één van de traditionele verzorgingshuizen van Humanitas zat. Toen de instelling werd omgevormd tot zelfstandige appartementen, kon de vrouw voor het eerst sinds dertig jaar weer koken. Dat heeft ze nog tot haar 105de in volle tevredenheid gedaan.
Harry Mertens reageerde met de opmerking dat hij ook altijd heeft gezegd dat hij nooit in een bejaardenhuis zou willen. Hij is nu van gedachten veranderd. Er is veel veranderd in de ouderenzorg. Er zijn nu ook wel goede verzorgingshuizen. Je kunt niet zomaar zeggen dat alle instituten maar moeten verdwijnen. Er is nu eenmaal een groep ouderen die intensieve zorg nodig heeft. Er komen nu ook ouderen eigenlijk te laat in tehuizen terecht. Zo laat dat hun kwaliteit van leven al ernstig is aangetast.

Het is wel belangrijk dat de instituten open staan voor alle soorten ouderen.

Wat zijn specifieke problemen in de opvang allochtone ouderen?

Volgens de Marokkaanse hulpverleenster uit het publiek is een van de problemen dat de zorg nog zo wit is. Ze gaf het voorbeeld van een demente Marokkaanse man die, toen het echt niet meer ging, in een tehuis werd geplaatst. In het tehuis was echter geen halal eten, waardoor de kinderen voor hem moesten blijven koken. Ook vereenzaamde hij, omdat hij geen Nederlands meer verstond en dus niemand met hem kon praten. Zijn kinderen hebben hem uiteindelijk weer mee naar huis genomen.
Volgens Saskia Moerbeek speelt dit probleem vaker. Bij veel ouderen verslechtert de beheersing van de Nederlandse taal naarmate mensen geestelijk achteruit gaan. Hun kinderen moeten heel veel op bezoek gaan om te voorkomen dat ze totaal vereenzamen. Ze kent allochtone vrouwen die hierdoor hun carrière hebben moeten opgeven.
Een probleem dat hierbij aansluit, is dat er in de opleidingen voor de ouderenzorg nog steeds erg weinig aandacht bestaat voor (het omgaan met) andere culturen.
Een ander probleem is het soort eten dat er in tehuizen geserveerd wordt. Dit is vaak nogal anders dan de allochtone ouderen gewend zijn en ook niet altijd aangepast aan religieuze spijswetten. Ook de vaste tijden waarop er gegeten wordt, kunnen voor ouderen die gewend waren daar flexibel mee om te gaan, nogal dwingend voelen. In zorginstellingen in de grotere steden wordt hier al wel op ingespeeld en is ook halal eten te krijgen.
Ibrahim Yerden sneed nog een ander onderwerp aan: de verschillen in levensverwachting tussen Nederlandse en allochtone ouderen. Waar Nederlandse ouderen gemiddeld 75 worden, worden de meeste Turkse en Marokkaanse ouderen niet veel ouder dan 60. Dit houdt in dat ouderen uit deze groepen op veel jongere leeftijd behoefte aan zorg krijgen dan Nederlandse ouderen.

Bespreekbaar?

Volgens Ibrahim Yerden is het universeel dat bij het ouder worden het verleden belangrijker wordt. In de omgang met ouderen zijn er wel duidelijke culturele verschillen. In bijvoorbeeld de Turkse en Marokkaanse cultuur is de zorg wederkering. De ouders zorgen voor de kinderen als ze klein zijn en dus moeten de kinderen voor hun ouders zorgen, wanneer zij oud worden. Daarover willen praten is al brutaal. Dus doet men dat niet, ook al levert dit allerlei problemen op voor zowel ouders als kinderen. Want de kinderen moeten overdag werken en kunnen dan niet voor hun ouders zorgen, zodat de ouders denken 'wij zijn zeker geen goede ouder geweest'.
Volgens Hans Buddingh, hulpverlener voor Indische ouderen, speelt dit conflict tussen ouders en kinderen ook in de Indische gemeenschap. De Indische ouderen gingen er vanuit, toen ze in Nederland kwamen, dat ze nooit van de verzorgingshuizen gebruik zouden maken. Naarmate ze meer hulpbehoevend werden, gingen er echter steeds meer naar een verzorgingshuis. Dat leverde schuldgevoelens op bij de kinderen, terwijl de ouderen zich in de steek gelaten voelden. Volgens Buddingh is het noodzakelijk om al over zorg te kunnen praten voordat de zaak werkelijk urgent wordt.
Alle gesprekspartners waren het er over eens dat het belangrijk is om dit onderwerp binnen de verschillende etnische groepen bespreekbaar te maken. Saskia Moerbeek vertelde over een project waarin Marokkaanse ouderen en jongeren die geen familie van elkaar waren over ouderenzorg praatten. Doordat ze geen familie van elkaar waren, hadden de jongeren minder schroom om bepaalde dingen ter discussie te stellen. Zo konden de Marokkaanse meisjes vertellen dat ze hun werk ook belangrijk vonden. En dat ze dat werk niet konden blijven doen als ze continu voor hun ouders zouden zorgen.
Allochtone jongeren kunnen ook op een andere manier uiting geven aan hun respect ten opzichte van de ouderen en de zorgplicht. Het moet volgen Harry Mertens bespreekbaar worden dat individuele zorg niet altijd de enige oplossing is. In Den Haag besloot een groep Chinese jongeren te kijken wat er kon ver-

beteren aan de ouderenzorg voor Chinese ouderen. Ze konden niet de totale zorg voor hun ouders op zich nemen, maar wilden wel wat doen. Het bleek dat Chinese ouderen nauwelijks gebruik maakten van de thuiszorg. Een aantal jongeren begon met voorlichting bij Chinese ouderen thuis. Dat vonden de ouderen niet prettig. Toen is men voorlichting gaan geven op avonden van de Chinese vereniging. Dat werkte wel goed. Een ander probleem waar deze jongeren op stuitten was het gebrek aan Chinees personeel in de thuiszorg. Er waren echter veel vrouwen die vroeger in restaurants werkten, werkeloos geworden. Men heeft een campagne georganiseerd onder deze vrouwen. Een deel van hen is in de thuiszorg gaan werken. Veel meer Chinese ouderen maken nu gebruik van de thuiszorg.

Taboe

Vooral voor oudere allochtone mannen is een aantal thema's niet bespreekbaar. Dit maakt de zorg voor (een deel van) deze groep moeilijker. Een Marokkaanse hulpverleenster uit het publiek signaleerde dat vooral oudere Marokkaanse mannen het niet accepteren om door niet verwante vrouwen gewassen en verzorgd te worden. Dit moet hun vrouw doen en als die overleden is hun dochter of schoondochter. Alleen die vrouwen mogen hen bloot zien. Een deel van de oudere mannen lost dit op door in Marokko een jongere vrouw te trouwen. Deze vrouw kan dan voor hen zorgen. Ook wordt er druk gelegd op de schoondochter om dergelijke zorgtaken op zich te nemen. Er zijn gevallen bekend waarbij onwillige schoondochters mishandeld werden. Schoondochters worden vaak aangewezen als de zondebok voor het ontbreken van voldoende zorg.

Een ander taboe dat volgens de Marokkaanse hulpverleenster samenhangt met het grote respect dat er voor ouderen bestaat, is het taboe op dementie. Demente ouderen worden soms letterlijk opgesloten om ze uit zicht van bezoek te houden. Dementie roept zoveel schaamte op, juist omdat oudere mensen zoveel aanzien hebben. Het is voor de naaste familie heel ingewikkeld dat iemand met aanzien ineens zo raar doet.

Flexibiliteit

Een belangrijk thema in de discussie was (het gebrek aan) flexibiliteit in de aangeboden zorg. Volgens Ibrahim Yerli kun je oudere mensen niet meer zo goed veranderen. Dus zullen de instellingen zich aan moeten passen aan de allochtone ouderen. Daarvoor zullen ze wel eerst meer over allochtone ouderen moeten weten. Volgens Saskia Moerbeek bleek uit een gespreksgroep met Surinaamse ouderen dat zij vooral keuzemogelijkheden wensten. Een deel van de ouderen wil wel degelijk in een tehuis, als ze bepaalde zorg nodig hebben. De ouderen benadrukten dat er meer thema's van belang zijn dan het soort opvang. Zo zijn veel allochtone ouderen bezig met de vraag, in welk land ze het liefst oud zouden willen worden. Vaak zou men het liefst een deel van het jaar in Nederland en een ander deel in het land van herkomst leven. Dit wordt migranten die op oudere leeftijd naar Nederland zijn gekomen, onmogelijk gemaakt. Zij hebben geen volledige AOW opgebouwd en zijn voor een aanvulling van hun AOW-uitkering afhankelijk van de sociale dienst. Van de sociale dienst mag iemand echter niet meer dan vier weken per jaar op vakantie. De mogelijkheid om een aantal maanden per jaar in het land van herkomst te mogen doorbrengen is belangrijk voor het levensgeluk van oudere migranten. Het is beter voor hun geestelijke en lichamelijke gezondheid merkt een Turkse man uit de zaal op.

Meer flexibiliteit en minder institutionalisering in de zorg, zo vonden alle gesprekspartners, zou een belangrijke oplossing kunnen zijn om het aanbod van de ouderenzorg beter te kunnen afstemmen op de wensen van allochtone ouderen. Het persoonsgebonden budget zou voor veel allochtone ouderen een uitkomst zijn, ware het niet dat het ongelooflijk ingewikkeld is om dit aan te vragen.

Ook in de dagelijkse praktijk van de al bestaande ouderenzorg is flexibiliteit nodig. Zo wilden Chinese ouderen de medewerkers van de thuiszorg op hun belangrijke feestdagen een kleine attentie, vaak geld, geven. Dat is zo de gewoonte op dergelijke feesten. De thuiszorg had net de regel ingesteld dat cadeautjes niet geaccepteerd mochten worden. Dit werd door de Chinezen als erg onbeleefd ervaren. Toen men zich dit bij

de thuiszorg realiseerde, besloot men alle cadeautjes in een pot te doen, waaruit af en toe iets leuks voor het personeel werd gefinancierd.

Nieuwe vormen van ouderenopvang

Er blijkt, met name in de grote steden, al flink geëxperimenteerd te worden met nieuwe vormen van ouderenopvang. Een voorbeeld zijn de kangoeroewoningen, woningen waarin meerdere generaties kunnen samenwonen, maar wel ieder in een eigen eenheid met eigen opgang. Andere voorbeelden zijn woongroepen van ouderen en dagopvang voor bijvoorbeeld ouderen van een bepaalde etnische groep.
Geen van de deelnemers aan het debat bleek te twijfelen aan een zekere mate van verzuiling binnen de ouderenzorg. Ze zien het nut van bepaalde aparte voorzieningen voor allochtone ouderen. Wel zullen deze aparte voorzieningen, in verband met de financiën, vaak geïntegreerd moeten worden in Nederlands projecten.
Hans Becker ging nog verder. Hij vindt dat de ouderenzorg in het 'normale' leven geïntegreerd zou moeten worden. Er moet levensloopbestendig gebouwd worden. In alle nieuwe huizen moeten aanpassingen ingebouwd worden die nodig zijn wanneer mensen ouder worden. Dan hoeven mensen ook minder gauw naar een tehuis. Op dit moment is het vaak vreselijk moeilijk om allerlei voorzieningen thuis geïnstalleerd te krijgen. Er zijn onlangs een aantal van dergelijke levensloopbestendige woningen in Rotterdam opgeleverd.

Allochtoon personeel

Voldoende allochtoon personeel werd gezien als een bijdrage aan het meer toegankelijk maken van de ouderenzorg voor allochtone ouderen. Hans Becker zei dat hij daar weinig aan hoefde te doen. Zijn personeel is vanzelf al voor een kwart allochtoon. Dat geldt misschien voor een stad als Rotterdam, nuanceerde Harry Mertens. Maar in kleinere steden is dat minder vanzelfsprekend. Daar moet wel actief allochtoon personeel geworven worden.

Vanuit de zaal werd de vraag opgeworpen of je allochtoon personeel altijd moet koppelen aan allochtone ouderen. Volgens Harry Mertens zijn er geen eenduidige oplossingen. In principe zouden instellingen door de manier waarop ze functioneren voor iedereen open moeten staan. Het is niet mogelijk om voor iedere etnische groep apart personeel in dienst te hebben. Wel zouden instellingen zich kunnen specialiseren. Dus bijvoorbeeld in het ene tehuis meer Hindoestaanse ouderen en medewerkers en in andere instellingen meer Turken.

Technisch of sociaal

Een ander thema was dat er in de ouderenzorg wel goed wordt gelet op allerlei technische aspecten, dus hoe men veilig kan douchen en dergelijke, maar dat er te weinig aandacht is voor sociale aspecten. Volgens Harry Mertens is het belangrijk om middelen te besteden aan sociale netwerkontwikkeling. Dit kan voorkomen dat allochtone ouderen vereenzamen. Veel allochtone ouderen willen vooral een plek waar ze elkaar kunnen ontmoeten. In sommige steden zijn zulke plekken er al. Er werd het voorbeeld genoemd van een dagopvang voor Surinaamse ouderen. Ook meer opvangvoorzieningen in de wijken waar veel allochtone ouderen wonen is van belang om vereenzaming te voorkomen.

Anders?

Ibrahim Yerden merkte op dat het gedrag van allochtone ouderen hier erg lijkt op het gedrag van oudere Nederlandse migranten in bijvoorbeeld Australië. Ook daar zijn veel eigen organisaties, een zeker conservatisme en met het ouder worden groeiende problemen met de taal en vereenzaming.
Ook de problemen die allochtone en Nederlandse ouderen tegen komen blijken vaak vergelijkbaar. Zo willen beide groepen het liefst zo lang mogelijk thuis blijven wonen. Dan is de thuiszorg van belang. Het probleem is dat de thuiszorg veel te weinig capaciteit heeft.

Ook bij andere zorginstellingen zijn vaak wachtlijsten. Meer geld voor de zorg wis volgens de gesprekspartners dan ook noodzakelijk.

Hoopvol

Over de toekomst van de zorg voor allochtone ouderen, waren de meeste gesprekspartners hoopvol. Saskia Moerbeek ging er vanuit dat als allochtone ouderen meer tijd nemen om over de ouderenzorg na te denken, de druk op de kinderen zal afnemen. Niet alle ouderen zijn zo conservatief. Uiteindelijk hebben de meeste ouderen ook veel in hun kinderen geïnvesteerd. Ze hebben ze een goede opleiding gegeven en dergelijke. De volledige zorg voor de ouders is niet te combineren met werk. Vooral de oudere vrouwen zien dat wel.

Hans Decker pleitte voor een 'ja'-cultuur binnen instellingen. Dus tegen nieuwe initiatieven in principe ja zeggen. Dan kan er daarna gekeken worden hoe de initiatieven vorm kunnen krijgen.

Volgens Ibrahim Yerden was het van belang dat de overheid actief voorlichting geeft aan allochtone ouderen. Bijvoorbeeld om dat persoonsgebonden budget beter uit te leggen. Allochtone ouderen zijn goed georganiseerd en daar moet gebruik van gemaakt worden.

Ook Harry Mertens zag veel in het beter gebruik maken van het potentieel dat in de verschillende etnische gemeenschappen aanwezig is. Hij denkt dat de ouderenzorg vanzelf multicultureel wordt. In essentie gelden veel problemen voor zowel allochtone als autochtone ouderen.

Including and Excluding Families: Shifting Constructions of 'Race', Class and Gender

Ann Phoenix

In 1970 telde Nederland 9.000 tienermoeders (jonger dan 19 jaar). Dat daalde in 1995 tot 1.900 om vervolgens weer te stijgen tot ongeveer 3.000 (CBS gegevens). Deze omslag wordt voornamelijk veroorzaakt door allochtone moeders. Binnen de Nederlandse politiek wordt daar tot op heden geen aandacht aan besteed. Meer in het algemeen kennen we geen gezinspolitiek, ook niet ten aanzien van ethnische minderheden. In Engeland ligt dat anders en wellicht kunnen we daar in Nederland iets van leren. Immers, er is weinig aanleiding om te veronderstellen dat de positie van allochtone gezinnen hier veel verschilt van die in Engeland, maar in het publieke debat wordt daarover gezwegen.

In onderstaand artikel gaat Ann Phoenix in op de positie van niet-blanke gezinnen in Groot Brittannië, met name eenoudergezinnen. Van de Britse huishoudens bestaat 20% uit eenouderhuishoudens, waaronder relatief veel niet-blanke huishoudens. Er wordt gesproken over zwarte en Aziatische gezinnen en Tony Blair heeft in de achterliggende jaren meermalen aandacht gevraagd voor de discriminatie waarmee deze worden geconfronteerd. Ann Phoenix geeft aan dat zwarte en Aziatische gezinnen op voorhand als problematisch worden beschouwd en dat deze beeldvorming permanent wordt gereproduceerd. Dat gebeurt ook in het publieke debat waaruit meermalen blijkt dat er weinig sprake is van respect voor verschil. Het anders-zijn wordt door velen als een probleem gezien: het probleem van de zwarte en Aziatische gezinnen. Op basis van ras worden eenoudergezinnen buitengesloten. Wat in het artikel opvalt, is dat de taal die in Engeland in het publieke debat wordt gesproken opmerkelijk anders is dan de taal die in Nederland wordt gebezigd. Het onderscheid tussen blanke, zwarte en Aziatische gezinnen vinden we ook terug in de officiële Britse statistieken. In Nederland spreken we over etnische minderheden of allochtonen en de aanduiding 'ras' wordt zorgvuldig vermeden. Tot die minderheden behoren ook Belgen, Duitsers, en Engelsen, naast Marokkanen, Turken en voormalige inwoners van Suriname, de Antillen en Indonesië (voormalig Nederlands Indië). Een zeer

divers gezelschap, maar of daarmee de sociale positie van zwarte Surinaamse gezinnen in Nederland ook anders is dan die van zwarte Caraïbische gezinnen in Engeland is de vraag. In het publieke debat hebben wij het over inburgeren en integratie, maar uit recent onderzoek is gebleken dat veel blanke Nederlanders toch liever geen allochtone buren willen en we spreken wel over criminele Marokkaanse jongens.
Vermoed kan worden dat de verschillen tussen Groot Brittannië en Nederland niet zozeer de sociale positie van niet-blanke gezinnen betreft, maar dat daar op verschillende manieren mee om wordt gegaan. Ann Phoenix spreekt over de racialisation of the nation wat de Britse situatie betreft. In Nederland wordt een dergelijke uitdrukking niet gebruikt, zeker niet in het publieke debat, maar dat houdt zeker niet in dat ten aanzien van bepaalde etnische minderheden (met name als deze niet blank zijn) geen sprake zou zijn van negatieve beeldvorming en uitsluiting. Het artikel van Ann Phoenix nodigt uit om door een Britse bril naar de situatie in Nederland te kijken. Dat kan ons doen zien hoe wij met verschillen omgaan.

(Douwe van Houten)

Hardly a week goes by without some discussion in the media about families. Many of these discussions are underpinned by a concern with social exclusion. Eleanor Rathbone (1872-1946) was a feminist who spent most of her adult life campaigning to ameliorate the factors that she considered led to what may be called the social exclusion of working class families. She was a remarkable woman. She was a 'suffragist in the reign of Queen Victoria who became a(n Independent) Member of Parliament [1929-1945] at the first election in which all women could vote in Britain. She is the one feminist who was active in the Victorian women's movement and then in the parliamentary political arena within which that movement had sought to give women a place and power' (Alberti, 1996:1). In the posthumous 1949 republication of her 1924 book (*The Disinherited Family*, republished as *Family Allowances*), Beveridge (the architect of the British welfare state) wrote an epilogue in which he attributed the preparation of the 1945 Family Allowances Act 'first and foremost' to Eleanor Rathbone.
This article, based on the 2000 Eleanor Rathbone Memorial Lecture, first briefly considers what is meant by social inclusion and social exclusion. The main part of the article then considers some of the ways in which British social constructions of families have changed in the years since Rathbone's death, focussing on inclusions and exclusions related particularly to 'race', but also to social class and gender which, although dealt with separately, clearly intersect. The main argument of the paper is that there are contradictory currents in thinking about families so that, while constructions of families have shifted enormously since Rathbone's time, notions that there is a unitary, traditional family that requires saving continue to be pervasive. These contradictions mean that, although more families than before are, in some ways, socially included, they experience social exclusion in other ways.

What is social inclusion and social exclusion?

Social inclusion and social exclusion are much used terms and, as with many popular terms, are often used in a variety of ways. The Social Exclusion Unit was set up by the British Prime Minister Tony Blair in December 1997 and defines social exclusion as a 'shorthand term for what can happen when people or areas suffer from a combination of linked problems, such as unemployment, poor skills, low incomes, poor housing, high crime environments, bad health and family breakdown'. Some people have suggested that social exclusion is actually a euphemism for social. Many people agree that social exclusion results because some groups are denied access to power and control. There has, for example, been a European working group on 'Empowering the Excluded' which aimed to reduce social exclusion and to promote active social inclusion through employment initiatives.

While the term has become popular, it has also been subjected to critique. For example, Ratcliffe (1999:1) argues that the term social exclusion is commonly used in ways that obscure, rather than clarify its meaning. Furthermore, it has become an oppressive discourse that serves to pathologize those constructed as belonging within it - in much the same way that the term 'underclass' has. He suggests that the term social exclusion 'should be jettisoned by social scientists in favour of a return to a serious analysis of social divisions...' For while it may be useful in political/policy rhetoric to draw attention to social inequalities, most people who use it do not address the key questions of: who it is that is excluded 'from what, by whom and/or what?' Or 'is exclusion...really a dichotomous entity?' Indeed, Levitas (1996) argues, social exclusion is often counterposed not to social inclusion, but to social integration, which is narrowly, and inappropriately, defined as integration into the labour market.

The issues raised by a consideration of social inclusion are ones that are usefully addressed through the application of Michel Foucault's theories. Foucault argued that the ways in which issues are talked about construct them in particular ways and limit the ways in which they are seen. These discourses can be produced by many individuals in any settings - families, government, prisons, asylums. But, although discourses can be produced from multiple sources, every discourse constructs particular positions - whether we identify with, or distance ourselves from them. In addition, discourses always draw on earlier discourses so that traces of past discourses remain embedded in more recent ones. Often, there are groups of discourses that work together to construct a systematic way of viewing an issue (Foucault, 1980). Foucauldian theory thus fits with a social constructionist position that challenges the notion that ideas are simply produced naturally by individuals who are independent of the social contexts in which they live. Instead, social constructionist perspectives consider that knowledge is not a direct reflection of reality, but versions that we construct between us (Gergen, 1999; Burr, 1995).

One of the contributions made by psychological work on Discourse Analysis has been its demonstration that contradictions are common, and not necessarily problematic for those producing contradictory discourses. However, work on the common construction, 'I am not prejudiced, but...' (Billig 1991; van Dijk, 1992) demonstrates that it is possible simultaneously to construct discourses of progressive, and morally correct, ideas, and exclusionary discourses. This paper considers some of the ways in which particular groups of people are simultaneously included and excluded by a variety of discourses and everyday practices.

The racialised family as the cornerstone of the nation

Racialised exclusions from the nation

Issues of racialised exclusions from the nation have recently forced their way onto news agenda. On March 28 2000, for example, British Prime Minister, Blair, made a speech on Britishness and its definition that provoked much debate. The response from the Conservative Leader of the Opposition was to discuss Englishness, rather than Britishness. However, this issue is not a new one. What is new is that there are now more challenges and resistances to political discourses which have the effect of excluding of mino-

rity ethnic people in the interests of winning votes.
The racialisation of the nation includes the racialisation of families. For while 'the family' is often treated as both a matter of private taste and responsibility, it has long been constructed as the building block for the nation and as integral to the nation's aims and, as a result, racialised. Rathbone argued that the 'most fundamental necessity of the State' was 'its own reproduction' and that childrearing was the most essential of all the services to the state' (1917: 116, quoted in Alberti, 1996: 38). She was patriotic and her patriotism was reinforced by the experience of living through two world wars. She was also entirely against Nazi thinking and argued that the family allowance should be paid to 'aliens' (Alberti, 1996). However, she took for granted that the British were superior to other peoples. The certainty with which she assumed that she could intervene in Indian gender relations, for example, has been much criticised as has her casual application of the term the 'Turk complex' (1924: 343) to men's assumption that they were superior to women as a result of being paid a 'family wage'. As was common in the 1920s and 1930s among the British middle and upper classes, Rathbone engaged in eugenic thinking (as, for example, did Marie Stopes and William Beveridge):

'I often think the day will come when the people of this country...will ask themselves whether a country with Imperial responsibilities such as ours can afford to look on and do nothing about the steady shrinkage of the white populations compared with the yellow, the brown and the black.' (Hansard, 25 March 1935: 299, col. 1649 - quoted in Alberti, 1996: 139).

It is not that Rathbone was particularly reprehensible, but rather that such racialising discourses were taken-for-granted in the post-slavery, imperial period in which the empire began to clamour for freedom. The intersection of the family and the nation provided a site for boundary maintenance between the British and those constructed as outsiders. As the historian Catherine Hall (1998: 15) points out: '...nations are formed through processes of racial and ethnic inclusion and exclusion'. Williams (1989: xiii) was one of the first academics to point out that the 'themes of *Family* (Work) and *Nation* have been central organizing principles in the development of the welfare state.' It is, therefore, not surprising that the British Welfare State (which many assumed would help to unify the nation through supporting families) was predicated on the notion of a racialised and gendered citizen: the white, married male worker - with women having a specific supporting role.
Beveridge's welfare policies were firmly grounded in terms that related them to the advancement of national efficiency and racial supremacy:

'Housewives as mothers have vital work to do in ensuring the adequate continuance of the British race and British ideals in the world' (Beveridge, 1942, para. 117)... The Liberals, whose programme of reforms... was the framework upon which Beveridge built his National Insurance system, integrated imperialism into welfare reforms in a particular form of *social imperialism* which stressed the necessity for social reforms, including provisions for mothers and children, to assist in breeding the Imperial Race in Britain to defend and maintain the Empire.' (Fiona Williams 1989: 125-6).

Gilroy's (1987) evocatively titled book: *There ain't no black in the Union Jack* demonstrates the ways in which nations and discourses of belonging are imagined through 'race' so that there is a contradiction between nationality as formal status and who is assumed to belong to the nation. 'Race' is also inscribed in British Nationality Acts as are family ties Parekh (1995) and Yuval-Davis (1997) demonstrate how nationalism often draws on metaphors of the family in what Gilbert (1999: 136, 147) argues is 'an ethnic conception ...(which) can be described as a racist one...' Gilbert (1999) suggests that this conception of the nation legitimises a minimal welfare state. It is not surprising then that some politicians argue that the family is the 'unit on which the whole nation is built'. (Margaret Thatcher interviewed by Julie Cockcroft, *Daily Mail*, 4 May 1989, quoted in Griffin, 1993) or argue that 'Families are the core of our society' (Labour Party Manifesto, 1997).

In the postwar decades, the numbers of black and Asian families in Britain increased in a way Eleanor Rathbone could not have foreseen. They were routinely, and openly, constructed as problematic by government officials, in the media and in everyday discourses. Black and Asian family forms were simply invoked to explain social problems, as for example, in the Swann report into the underachievement of West Indian children in British schools in the 1980s which explained this as resulting from high rates of lone motherhood (Department of Education and Science, 1985). This process served to exclude black families from inclusion as a 'normal' part of the nation and continually to reproduce them as problematic. It also led to resistances from black people in the form of political campaigns declaring 'Come what may, we are here to stay' as well as from black parents who began to organise Black Parents' Organisations and Saturday schools etc.

Disrupting links between 'race', nation and families?

Currently, it would seem that there has been a major disruption of the link between 'race' and nation in a number of ways. Firstly, with increased rates of lone motherhood in the 1980s and 1990s, government and media linkages of lone motherhood and African Caribbean families dropped into disuse. Secondly, there are now a number of black and Asian peers as well as nine black and Asian MPs - all Labour. Thirdly, Leonard's (1997) publication captured media attention when he coined the term 'Cool Britannia' (much used by Tony Blair for a while) and argued that just as British identity was (re)constructed by the Victorians on the basis of its imperial strengths, so Britain needs, self-consciously, to rework British identity around its current strengths - which include multiculturalism and the major contributions made to the economy and culture by minority ethnic groups.

There have been other important turning points in the racialisation of the British population since New Labour came to power. For example, the celebrations of the fiftieth anniversary of the arrival of the Empire Windrush appeared to mark the acceptance of black people as part of the British nation. That this was followed by programmes examining British slavery and focussing on the white, black and mixed-parentage descendants of slaves and slave-owners helped to emphasise that blackness and whiteness are inextricably linked in the British nation. Similarly, the establishment, by the British Home Secretary, Jack Straw, of the Inquiry into the racist murder of a black 18 year old young man (Stephen Lawrence) and the police failure to investigate the case properly (which reported in March 1999) appeared to disrupt a racialisation of black people as less valuable than white people and as having limited access to justice. Jack Straw has clearly stated that 'race' is the most important part of his job as Home Secretary (e.g. interview with Simon Hattenstone, The *Guardian* 21.2.2000) and he is justifiably proud of having set up the Lawrence Inquiry. The post-Lawrence inquiry Race Relations (Amendment) Act represents an important improvement in race equality legislation.

Yet, there are a number of contradictions to this apparently rosy picture. For example, far from normalizing black families, the Stephen Lawrence case was one in which the media initially apparently disbelieved the Lawrences then, following the *Daily Mail*'s naming of the five suspects, repeatedly constructed as exceptional by the media (who have been extremely supportive of the media). The fact that Stephen was taking A' levels and wanted to be an architect has been used to construct him as different from, and presumably, more deserving than other black young men. Duwayne Brooks - Stephen's companion on the night he was murdered - came from a different black family background and received much less favourable treatment. This serves to underline the fact that the Lawrences are exceptional members of a devalued category. It may be that, through media reporting of campaigns such as the Lawrences', some members of the white majority have come to see black families in a positive light. But, this is not sufficient to produce inclusionary acceptance of differences and diversity within the British nation. That exclusionary practices are a feature of British everyday life is demonstrated by the particular targeting of black young men through new technologies of surveillance such as Closed Circuit Television Cameras (Norris and Armstrong, 1999).

A year on from the publication of the McPherson report, the British newspaper *The Guardian* produced a 16-page supplement on 'Race' (Monday February 21st 2000). Most of those who wrote for it agreed that the McPherson Inquiry was an important part of the process of recognition that Britain is inevitably multicultural. Most also agreed that racism is still a major issue. They were, however, divided as to whether or not the McPherson report is likely to lead to real change in British society. It is perhaps illuminating that the piece by Ian Katz, the commissioning editor for the 'Race' supplement is entitled *'Tale of two nations'*. That being British continues to be reproduced in racialised terms can be demonstrated in a number of ways. I would like to highlight three: one at the level of everyday practices; one of official government discourse and one of more informal discourse from the Home Secretary. Firstly, while there are an increasing number of mixed relationships and people of mixed-parentage in Britain, many are subjected to verbal or physical assault (as are people from all minority ethnic groups). Secondly, the current outcry against asylum seekers in the media, in everyday discourses, in government pronouncements and leaked memos from the Prime Minister in July 2000, contradicts the humane multiculturalism more evident when, for example, Jack Straw talks about the need to eradicate institutional racism in Britain.

Thirdly, much as some of Jack Straw's multicultural policies deserve praise, some are contradictory. On the BBC Radio 4 *Today* programme on 24 March 2000 he was reported as suggesting that British society has much to learn from Asian family values - such as respect for older generations. This seems a straightforward, and welcome, inclusion by a Secretary of State of Asian families as valuable to the nation. It apparently marks a departure from 'ideological constructions of Asian marriage and family norms ... as a "problem for British society"'.(Brah, 1996: 74). However, it ignores differences between Asian families; that they change over time and that there are oppressive as well as supportive families from all ethnic groups (e.g. Patel, 1997). An indication that understandings of racialisation are shifting was provided on a later *Today* programme (27.3.00) in that Jack Straw was asked whether his statement was defensible at this time. He argued that it must be possible to pay a group a compliment without this resulting in coruscation. It is, of course important to be able to address, rather than to ignore, differences. However, racialised differences are often decontextualised and presented as cultural differences in oversimplistic ways. Jack Straw's final riposte was 'We have much to learn from the culture of the other.' But, who is the 'we' of whom he speaks? By 'other', does he mean British Asians? In trying to be inclusionary, he appears to have reproduced exclusionary discourses.

Racialised and ethnicised research discourses

In research discourses, it is still the case that much research on black families is characterised by a 'normalised absence/pathologised presence' approach where black families are omitted when unproblematic issues are being studied and focussed on when issues constructed as problematic are being studied. Nonetheless, there are now a few studies of black and Asian British families, which attempt to document their own discourses of families and parenting. It is striking that racialisation constitutes an important feature of these insider discourses in three ways: Firstly, members of black and Asian families as well as those from white families tend to see themselves as different from each other, even in instances where there are overlaps between them (Beishon et al., 1998). This indicates that processes of racialisation are so strong in British society that there is both marked informal segregation between populations of different ethnicities and that 'race' and ethnicity provide the most easily evoked markers of difference in British society. Secondly, for black and Asian families, racism has an impact on how they live their family lives and engage in parenting. This is particularly the case when families are subject to racist victimisation because they are in 'mixed' relationships or from minority ethnic groups:

'The children are not allowed to play outside. They have been chased and are afraid to go out. I have to wait for them at the bus stop when they come back from school...' (p. 25).

'The little boy my daughter plays with has been head-butted by their [perpetrators'] older son and called a "paki lover". He is three-and-a-half years old. He starts crying when he sees them. Other kids used to come and play with us and they were getting victimised as well so their parents had to stop them coming. The parents told us that themselves'(p. 26-7) Chahal and Julienne (1999)

Thirdly, attention to the accounts of families from minority ethnic groups can help to illuminate difference and diversity in family forms, meanings and practices - differences that are not always those assumed in popular discourses. For example, Mary Chamberlain's research (1999) on Caribbean families indicates that relationships can have different meanings for different groups. She argues that 'lateral relationships' of siblings, uncles and aunts are of crucial importance in these 'transnational families' - often, more so than conjugal relationships. It is, however, important not to 'over-racialise' or 'over-ethnicise' understandings of families, but to recognise that differences within black and Asian families as well as commonalities across ethnic groups all need more attention if old exclusions are to be avoided.

Taken together, the policy pronouncements; statements from politicians; media coverage and individual practices all produce contradictions which have implications for policies on immigration and nationality, as well as for the terms on which families from particular minority ethnic groups gain qualified inclusion as members of society.

Foto: Jan Kees van de Werk

The gendering of families

Caring and emotional labour and commitments

Many people would agree with Rathbone that families provide 'the most universally accessible sources of happiness' (1927: 12). Indeed, black feminists in the 1980s pointed out that general feminist critiques of 'the family' took no note of the ways in which black and Asian families could provide a haven of support against racism (e.g. Amos and Parmar, 1984) - much as Marx suggested that the family was a haven in a heartless world. However, as Rathbone realised, marriage could also lead to oppression, abuse and drudgery.

Feminist theory and research has demonstrated that 'the traditional conjugal family' relies on women's unpaid physical, caring and emotional labour, while treating that work as trivial and natural. That body of work has helped to change how many people perceive 'women's work' so that there is more commitment to gender equality than there was in the middle of the twentieth century.

There is evidence that gender relations in some heterosexual families are changing - at least to some extent. In a study published in 1995, Jo van Every found that there are many heterosexual women who are deliberately constructing non-sexist living arrangements which, even if they look like the 'traditional nuclear family' from outside, aim to be equal in gender terms. Many of the women she studied shared childcare with their husbands or cohabitees. Yet, Bornatt et al. (1999) from their research on three generations, found that the labour of care was generally done by women, even though it was justified through discourses of feelings, rather than of legal or birth links. Their findings are, in some ways, complementary to those of Finch and Mason (1993) who found that kin relationships beyond the 'nuclear family' were important and produced a complex of obligations and assistance.

Notions of gendered *in*equality also emerge in a study by Dryden (1999) who conducted in-depth interviews with married couples together and individually. She found that the couples constructed joint discourses of their relationships as partnerships of equals. However, when alone, women's discourses contradicted these constructions of gender equality and expressed discontent with the status quo in their relationships. According to Dryden, 'doing gender' for the men in the study appeared to consist of practices which undermined women's confidence and blamed them for perceived inequalities in their relationships. These contradictions are reproduced in media coverage of families.

At the government level, commitment to strengthening 'the conjugal nuclear family' often fails to acknowledge gendered power imbalances within it. Black and Asian women have particularly contested the gendered (but apparently 'gender-blind') treatment of families.

Economic contributions

Eleanor Rathbone was aware that many working class women feared that equal pay for women would lead to the unemployment of working class men and reduce men's capacity to be breadwinners. For this reason, she was against equal pay in the interests of family support.

Discourses of women and employment have shifted markedly. At the beginning of the 1990s, a study by Harkness and others (1994) found that women's earnings made an important contribution towards keeping families out of poverty. Such findings run counter to arguments (e.g. Morgan, 1996; Phillips, 1997) that the disruption of Beveridge's assumptions through lone motherhood and increasing rates of women's employment have 'emasculated' men to the detriment of society and that the nuclear family needs saving. Warin et al. (1999) found that 'fathering' and 'providing' were highly equated in men's accounts and that this had a negative effect on the self-esteem of fathers who were unable to earn well. They did not have other readily available sources of self-esteem and their difficulties were particularly marked in relation to being unable to pay for expensive consumer goods for teenagers. Gendered expectations of inclusion at the expense of women thus contributed to some men's social exclusion.

Financial independence and inclusion through employment is a central tenet of the Labour government's policy. In spring 1999, the Cabinet Office

Women's Unit commissioned a research report into women's incomes over their lifetimes (Rake et al., 2000). They found that the level of a woman's education had the biggest impact on her likely lifetime's earnings but that there is still a disparity between women and men's lifetime earnings (the gender gap) and that this disparity is greater if women become mothers and increases the more children they have.

One of the features of postmodern, globalised society is that it is said to involve the democratisation of risk with everybody having individuated biographies, rather than being able to rely, for example, on class or gender privilege (e.g. Beck, 1992). Figures such as these, however, indicate the gendered nature of economic risk - particularly for mothers. The fact that there is an even bigger racialised than gender gap (Modood et al., 1997) makes it unlikely that employment policies will be able to address the exclusions resulting from 'race' and gender (as well as their intersection).

Class differentiated family fortunes

Eleanor Rathbone was particularly concerned to improve the conditions of the poor. However, in keeping with her time and social positioning, she considered that she was advocating for, rather than in solidarity with, working class women. Alberti suggests that she saw working class women as resigned to their lot and unilluminated 'by the rays of imagination and hope' (1924: 186, quoted in Alberti, 1996: 51). Yet, she also chided middle class women for their lack of sympathy with working class women, for underpaying their domestic servants and failing to understand the mutual interests of women (Alberti, 1996).

In the last twenty years, the concept of social class has been subjected to much academic deconstruction. These arguments have been much rehearsed. Rather than social class identities, the argument runs, all of us are constantly in the process of negotiating and renegotiating our identities in lifelong projects. All these arguments are convincing. However, social class as a mode of social analysis and as part of identity projects has refused to disappear (Mann and Roseneil, 1999). This is partly because of the increasing disparity between the income levels of those who are relatively affluent and those who are living in poverty, particularly since Britain now has the highest proportion of children living in poverty in Europe. It is also partly because class continues to have explanatory power in relation to educational attainment and mortality.

While the current government does not address social class, it has pledged itself to eradicate child poverty within twenty years. However, it is important to ask whether a commitment to eradicating poverty in children can be successfully achieved without eradicating poverty among their parents. In a period when consumption is increasingly important to the construction of identities, a study by Middleton et al. (1997) found that one per cent of children do not have a bed and mattress to themselves, five per cent live in damp housing, do not have access to fresh fruit each day or new shoes that fit. More than ten per cent of children over the age of 10 share a bedroom with a sibling of the opposite sex. Yet, counter-intuitively, over half of children who are defined as 'not poor' have parents who are defined as 'poor'. Their parents reported that they sometimes go without clothes, shoes and entertainment in order to make sure that their children are provided for. One in twenty mothers reported that they sometimes go without food in order to provide for their children. Lone mothers were particularly likely to report this.

Clearly, the issue of poverty for children cannot be disconnected from a consideration of poverty in their parents and carers. The processes by which social class continues to operate (for the middle as well as the working classes) require more attention if processes of social inclusion and exclusion are to be taken seriously.

Concluding thoughts

The discussion above has indicated that current approaches to families demonstrate both continuities and discontinuities with Rathbone's thinking. The

main argument of this article has been that current social constructions of families are contradictory. These often involve the simultaneous reproduction of exclusions and inclusions which help to construct policies as progressive and morally worthy, while legitimating minimal welfare payments and the blaming of particular groups for their social positioning. It follows from this that inclusions and exclusions are dynamic, simultaneous processes, rather than binary opposites. 'Race', gender, social class and age all intersect in these complex processes and, since the exclusions resulting, for example from racism or gender inequality, cannot be addressed solely through employment, it makes little sense to consider that employment alone holds the key to social inclusion.

(Acknowledgments: I am delighted and honoured to have been invited to give this year's Eleanor Rathbone Memorial Address and would like to thank Leeds University for inviting me. My heartfelt thanks to Aisha Phoenix; Charlie Owen; Gail Lewis; Avtar Brah and Fiona Williams for their support.)

Ann Phoenix is professor aan de Faculty of Social Sciences aan de Open University in Londen. In 1997/98 bekleedde zij de Ribbius Peletier leerstoel aan de Universiteit voor Humanistiek, met als leeropdracht: Feminism, Humanism and Emancipation Studies, particularly Constructions of Identity in Relation to Gender and Ethnicity.

Literatuur

Alberti, J. (1996) *Eleanor Rathbone*. London: Sage.

Amos, V. and Parmar, P. (1984) 'Challenging imperial feminism'. *Feminist Review*, 17, 3-19.

Beck, U. (1992/1986) *Risk Society*. London: Sage. Translated M. Ritter.

Beishon, S, Modood, T and Virdee, S (1998) *Ethnic minority families*. London: Policy Studies Institute.

Billig, M. (1991) *Ideology and Opinions*. London: Sage.

Bornatt, J., Dimmock, B., Jones, D. and Peace, S. (1999) 'Generational ties in the 'New' Family: Changing contexts for traditional obligations.' In E. Silva and C. Smart (eds) *The New Family?* London: Sage.

Brah, A. (1996) *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, London: Routledge

Burr, Vivien (1995) *An Introduction to Social Constructionism*. London: Routledge.

Chahal, K. and Julienne, L. (1999), '"We can't all be white!": Racist victimisation in the UK', Joseph Rowntree, Routledge

Chamberlain, M. (1999) 'Brothers and sisters, uncles and aunts: A lateral perspective on Caribbean families'. In E. Silva and C. Smart (eds) *The New Family?* London: Sage.

Department of Education and Science (1985) *Education for All*. London: HMSO (The Swann Report).

Dijk, Teun van (1992) 'Discourse and the Denial of Racism'. *Discourse and Society, 3*, 87-118.

Dryden, C. (1999) *Being Married, Doing Gender: A critical analysis of gender relationships in marriage*. London: Routledge

Finch, J. and Mason, J. (1993) *Negotiating Family Responsibilities*. London: Routledge.

Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge*. Brighton: Harvester.

Gergen, K. (1999) *An Invitation to Social Constructionism*. London: Sage.

Gilbert, P. (1999) 'Family values and the nation-state'. In G. Jagger and C. Wright (eds) *Changing Family Values*. London: Routledge.

Gilroy, P. (1987) *There ain't no black in the Union Jack: The cultural politics of race and nation*. London: Hutchinson.

Griffin, C. (1993) Representations of Youth. Cambridge: Polity.

Hall, C. (1998) 'A family for nation and empire'. In G. Lewis (ed.) *Forming Nation, Framing Welfare*. London: Routledge.

Harkness, S., Machin, S. and Waldfogel, J. (1994) *The Decline of the Male Breadwinner*. STICERD, London School of Economics. Press.

Levitas, R. (1996) 'The concept of social exclusion and the new Durkheimian hegemony'. *Critical Social Policy, 16*(1) 5-20.

Leonard, M. (1997) *Britain™: Renewing our identity*. London, Demos and Design Council.

Mann, K. and Roseneil, S. (1999) 'Poor choices? Gender, agency and the underclass debate.' In G. Jag-

ger and C. Wright (eds) *Changing Family Values*. London: Routledge.

Middleton, S., Ashworth, K. and Braithwaite, I. (1997) *Small Fortunes: Spending on children, childhood poverty and parental sacrifice*. York: Joseph Rowntree Foundation.

Modood, T., Berthoud, R., Lakey, J., Nazroo, J., Smith, P., Virdee, S. and Beishon, S. (1997) *Ethnic Minorities in Britain: Diversity and Disadvantage*. London: Policy Studies Institute.

Morgan, P. (1996) *Farewell to the Family?* London: Institute of Economic Affairs.

Norris, C. and Armstrong, G. (1999) *The Maximum Surveillance Society: The rise of CCTV*. Oxford: Berg.

Parekh, B. (1995) 'Ethnocentricity of the nationalist discourse.' *Nations and Nationalism, 1*, 25-52.

Patel, P. (1997) 'Third wave feminism and black women's activism.' In H. Mirza (ed.) *Black British Feminism: A reader*. London: Routledge.

Phillips, M. (1997) *The Sex Change State*. London: Social Market Foundation.

Rake, K., Davies, H., Joshi, H. and Alami, R. (2000) 'Women's incomes over the lifetime'. *Cabinet Office Briefing*. London: Stationery office.

Ratcliffe, P. (1999) 'Housing inequality and "race": Some critical reflections on the concept of "social exclusion".' *Ethnic and Racial Studies, 22*(1), 1-22.

Rathbone, E. (1917/1999) 'The remuneration of women's services.' *The Economic Journal*, March. Reprinted in *Population And Development Review 25*(1) ,145-158, March 1999.

Rathbone, E. (1924/1986) *The Disinherited Family*. Bristol: Falling Wall Press.

Rathbone, E. (1927) *The Ethics and Economics of Family Endowment*. London: The Epworth Press.

Rathbone, E. (1940) *The Case for Family Allowances*. Middlesex: Penguin.

Warin, J., Solomon, Y., Lewis, C. and Langford, W. (1999) *Fathers, Work and Family Life*. London: Family Policy Studies Centre.. Williams, F. (1989) *Social Policy: A Critical Introduction, Issues of Race, Gender and Class*. Cambridge: Polity Press.

Yuval-Davis, N. (1997) *Gender and Nation*. London: Sage.

Empowerment van migrantenvrouwen: op weg naar een gevarieerde samenleving

Gaby Jacobs en Annemie Halsema

De Nederlandse samenleving is in de praktijk een gevarieerde samenleving. Als gevolg van immigratie zijn de aantallen nieuwe Nederlanders de afgelopen decennia immers fors toegenomen. [1] Maar het is de vraag, in hoeverre de samenleving daarop is ingesteld en in hoeverre werkelijk gesproken kan worden van een multiculturele samenleving. [2] In onze beeldvorming over 'de Nederlander', in de beleidsontwikkeling en besluitvorming wordt er, veelal impliciet, nog steeds uitgegaan van een standaardmens: de witte, in Nederland geboren inwoner die de Nederlandse taal als moedertaal heeft. De populatie waar organisaties en instellingen op gericht zijn, stemt met andere woorden vaak niet overeen met de daadwerkelijke samenstelling van de bevolking. Organisaties, zoals patiëntenorganisaties, lopen dus vaak achter de feiten aan, waar het aansluiting op ontwikkelingen in hun omgeving betreft.

Van verschillende kanten is al gesignaleerd dat de hulp- en zorgverlening zich meer zal moeten richten op de problematiek van migranten (zie onder meer Boedjarath, 1993; Tjoa en Vermeulen, 1999). In dit artikel pleiten wij ook voor een gezondheidszorg en hulpverlening die nauwer aansluiten bij de geleefde werkelijkheid, de vragen en behoeften van de mensen die zij bedienen. Niet alleen dwingt de problematiek van migrantenvrouwen de gezondheidszorg en hulpverlening om een grotere gevoeligheid voor etnische en seksespecifieke verschillen te ontwikkelen, vooral zullen zij moeten vertrekken vanuit de steeds veranderende behoeften in de samenleving. Wij sluiten aan bij de ontwikkelingen in de richting van een meer vraaggestuurde zorg (RMO-advies, 2000), maar gaan nog verder: de zorg- en hulpverlening kan meer dan nu het geval is, mensen aanspreken op de eigen deskundigheid met betrekking tot leven en lichaam, kracht en vermogen tot zelfzorg.

Dat laatste houdt een empowerment-benadering in. Zo'n benadering kenmerkt zich door een gevoeligheid voor verschillen, het uitgaan van de geleefde werkelijkheid en behoeften van mensen en door het aanspreken van hun eigen kracht (Jacobs, 2001). Hoe een dergelijke benadering gestalte kan krijgen, laten we zien aan de hand van een project dat ontwikkeld is aan de Universiteit voor Humanistiek: 'Empowerment van migrantenvrouwen met chronische lichamelijke klachten'. [3] Tevens werken we de visie op identiteit,

het lichaam en politiek uit die deze benadering met zich meebrengt. Maar alvorens daarop in te gaan, staan we in de volgende paragrafen eerst stil bij de hulp- en zorgverlening aan migrantenvrouwen in Nederland en op de benadering die ontwikkeld is binnen de zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwenbeweging (zmv-vrouwenbeweging).

Hulp- en zorgverlening aan migrantenvrouwen

Migratie brengt het leven in een stroomversnelling, die mensen in korte tijd confronteert met ingrijpende verliezen en nieuwe leefomstandigheden (Van Dijk, 1997). Migranten hebben hun vertrouwde wereld verlaten en ingeruild voor een onzekere toekomst. Vertrouwde netwerken van familie en vrienden zijn verlaten, maar nieuwe zijn nog niet gecreëerd. Door het ontbreken van zulke netwerken zijn verliezen vaak moeilijker te verwerken. Bovendien kan de migratie traditionele rouwrituelen blokkeren, waardoor men zich niet kan verhouden tot verliezen op de in de eigen cultuur passende wijze (M'Rabti, 1997; Oyman, 1997). Naast dit alles brengt het migrantenbestaan zelf vaak verlies met zich mee, namelijk van maatschappelijke status door uitsluiting van de arbeidsmarkt en van gevoel van menswaardigheid door de confrontatie met discriminatie en vreemdelingenhaat.
Gender speelt ook een rol bij de beleving van migratie en het verder leven in een nieuw land. Migrantenvrouwen ervaren vaak andere problemen en hebben andere behoeften dan migrantenmannen. Bij gezinshereniging kunnen vrouwen bijvoorbeeld geconfronteerd worden met de overgang van een relatief zelfstandig bestaan - terwijl hun man in het buitenland werkte, stonden zij er alleen voor - naar een situatie waarin zij weer in een afhankelijkheidsrelatie staan tot hun man. Ook kunnen migrantenvrouwen in Nederland in een isolement terechtkomen, wanneer ze bijvoorbeeld weinig om handen hebben buiten het gezin en de noodzaak of mogelijkheid afwezig is om de Nederlandse taal te leren (Oyman, 1997). Dit isolement maakt dat zij extra problemen ondervinden in het omgaan met bijvoorbeeld opvoedingsproblemen, huisvestingsproblemen, problemen met hun echtgenoot en discriminatie.
Het ontbreken van sociale steun en van inbedding in een symbolisch-cultureel systeem (taal en cultuur) waarin migranten hun gevoelens van onbehagen of verlies kunnen articuleren, staat mogelijk in verband met wat in literatuur vaak wordt aangeduid als somatisering: het in lichamelijke symptomen en klachten vertalen van problemen die gedeeltelijk of geheel een psychosociale oorsprong hebben. Het benoemen van deze klachten als somatisering is echter problematisch, in zoverre de problemen waarmee migrantenvrouwen bij de hulpverlening aankloppen, geduid worden vanuit een wit en westers referentiekader. Met name gaat het op deze wijze benoemen van de klachten voorbij aan de betekenis die ze hebben in het leven van deze vrouwen, dat wil zeggen hoe zij hun lichaam zelf beleven en ermee omgaan. Het gevolg is dat migrantenvrouwen zich vaak niet gehoord voelen in de gezondheidszorg en dat hulp- en zorgverleners geen raad weten met de 'allochtonen' die in toenemende mate een beroep op hen doen.

In de jaren zeventig bleven de problemen van migranten (met name van de vrouwen van de zogenaamde 'gastarbeiders') nog vrij 'onzichtbaar' voor instellingen op het terrein van gezondheidszorg en welzijn, omdat hun verblijf in Nederland - zowel door de overheid als door de allochtone gemeenschappen zelf - van tijdelijke aard geacht werd. Pas eind jaren tachtig werd - mede door het besef dat de migranten(vrouwen) niet meer zouden terugkeren naar hun land van herkomst - de noodzaak duidelijk om meer aandacht te schenken aan hun problemen en behoeften. Binnen de zorg- en hulpverlening ontstond er vanaf die tijd meer aandacht voor cultuurverschillen tussen hulpverlener en cliënt of arts en patiënt en werden initiatieven ondernomen om de toegankelijkheid van de zorg- en hulpverlening voor migranten te vergroten. Zo werden allochtone zorgconsulenten bijvoorbeeld ingezet als intermediair tussen huisartsen en allochtone patiënten (Kroesen, 1998). Ook ontstonden er aparte afdelingen transculturele hulpverlening, zoals in het RIAGG Rijnmond Noord-West (Boedjarath & Van Bekkum, 1997). In de Nederlandse vrouwenhulpver-

lening werd vanaf eind jaren tachtig de aandacht voor de maatschappelijke posities, socialisatie- en internalisatieprocessen die verbonden zijn met sekse, in toenemende mate verbreed naar aandacht voor etniciteit als een 'factor' die verschil maakt in het ontstaan, de expressie en de beleving van klachten en problemen (Van Mens-Verhulst, 1996; Jacobs, 2001).
In de jaren negentig wordt 'diversiteit' het nieuwe sleutelwoord voor de zorg- en hulpverlening: 'vrouwen', 'allochtonen', 'lagere SES' (Sociaal-Economische Status), 'ouderen' en 'jongeren' worden als specifieke doelgroepen voor onderzoek en beleidsontwikkeling naar voren geschoven. [4] Diversiteit is ook een belangrijk concept in de visie op goede zorg en hulpverlening die door de zmv-vrouwenbeweging in Nederland is ontwikkeld. Het is daar een centraal element van een empowerment-benadering en krijgt een expliciet politieke invulling.

De zwarte, migranten- en vluchtelingen (zmv-) vrouwenbeweging

Zmv-vrouwen hebben de afgelopen vijfentwintig jaar hun uitsluiting op basis van sekse en etniciteit in diverse sectoren van de samenleving, zoals de politiek, arbeidsmarkt en onderwijs, op de agenda gezet van publieke en private organisaties (Botman, Jouwe & Wekker, 2001). Met zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen worden alle vrouwen bedoeld die in beleidsstukken worden geschaard onder aanduidingen als allochtonen, nieuwe Nederlanders, culturele of etnische minderheden, of buitenlanders. 'Zwart' slaat daarbij niet op huidskleur, maar op de politieke betekenis van zwart. Het staat voor de stellingname van Antilliaanse, Arubaanse, Molukse en Surinaamse vrouwen tegen het racisme dat zij dagelijks ondervinden (Fienieg, 1998). De term 'zmv' wordt steeds meer gehanteerd als alternatief voor het gangbare 'allochtoon'; de laatste benaming brengt namelijk teveel een tegenstelling tussen autochtonen en allochtonen aan.
Het project Aisa (1994-1998) is een van de initiatieven van de zmv-vrouwenbeweging: het is een samenwerkingsproject van een aantal minderhedenorganisaties en inspraakorganen. Het project richt zich op emancipatie-ondersteuning van zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen. [5] Een jaar later is het project Targuia ontstaan, het landelijk steunpunt vrouwenhulpverlening zmv-vrouwen, met als belangrijkste doelstellingen: het verbeteren van de kwaliteit van de gezondheidszorg en hulpverlening aan zmv-vrouwen en het vergroten van de toegankelijkheid ervan. [6]
Beide projecten zijn enerzijds voortgekomen uit activiteiten die al jarenlang door vrouwen in allerlei organisaties voor allochtonen opgezet waren. Anderzijds werden ze gestimuleerd vanuit de landelijke overheid, die steeds meer de noodzaak ging erkennen van een specifiek beleid voor allochtone vrouwen, omdat zowel het emancipatie-beleid (voor autochtone vrouwen) als het minderhedenbeleid tekort schieten waar het aandacht voor de 'dubbele kwetsbaarheid' van zmv-vrouwen en hun specifieke behoeften betreft. Zmv-vrouwen kampen immers vaak op twee niveaus met een situatie van structurele machtsongelijkheid: binnen de eigen etnische gemeenschap op grond van gender en binnen de Nederlandse samenleving op grond van gender en etniciteit (Karimi & Kalka, 1996).
De zmv-vrouwenbeweging staat niet zozeer integratie in de Nederlandse samenleving voor, maar wil juist de bestaande machtsstructuren en -ordening ter discussie stellen. Het doel is de samenleving te transformeren in de richting van een multiculturele samenleving. De achterliggende visie van de beweging is dat gender en etniciteit als onderling verweven ordeningsprincipes bepalend zijn voor de ervaringen en sociale positie van zmv-vrouwen in de Nederlandse samenleving. Op welke manier is echter voor elke zmv-vrouw weer anders. De term 'zmv-vrouw' drukt deze diversiteit aan geleefde ervaringen van vrouwen van niet-Nederlandse herkomst uit.
De problemen rondom migratie en discriminatie waarmee deze vrouwen geconfronteerd worden, worden in de zmv-vrouwenbeweging niet alleen beschouwd als verlies, maar ook als verrijking. Migratie, zo stelt Fienieg (1998) in navolging van Irvin (1997), is juist een balanceren tussen verlies en verrijking; verrijking in die zin dat het vrouwen in een positie kan brengen waarin sprake is van grotere autonomie en vrijheid en meer verantwoordelijkheden

(Van Dijk, 1997). Het leven tussen twee culturen dwingt migrantenvrouwen vaak om keuzes te maken, waarden te combineren en manieren te vinden om ook in moeilijke omstandigheden overeind te blijven. De overlevingsstrategieën die zij ontwikkelen, zijn een verworvenheid waarop zijzelf en ook hun hulp- en zorgverleners kunnen voortbouwen. Migratie en de verliezen die daarmee gepaard gaan, evenals seksisme en racisme in de Nederlandse samenleving, doen kortom een beroep op de eigen kracht en vermogens van vrouwen om met moeilijke overgangsmomenten in hun bestaan om te gaan. Door deze kracht aan te spreken kan deze verder ontwikkeld worden en omgezet in macht en invloed op sociaal-cultureel vlak (Karimi & Kalka, 1996). Dit is wat in de zmv-vrouwenbeweging wordt verstaan onder empowerment.

Empowerment in de zmv-vrouwenbeweging

Empowerment vormt in projecten als Aisa en Targuia een leidend principe in het verbeteren van de zorg- en hulpverlening aan zmv-vrouwen. Deze benadering gaat uit van de kracht en de strategieën die migrantenvrouwen zelf bezitten en kunnen ontwikkelen om hun persoonlijke, collectieve en maatschappelijke situatie te verbeteren. Aan empowerment ligt een relationeel mens- en wereldbeeld ten grondslag, dat wil zeggen dat zmv-vrouwen niet als losstaande of autonome individuen worden beschouwd, maar als mensen die in relatie staan tot hun directe omgeving (gezin, formele en informele netwerken, *extended family*, de werkomgeving met collega's en andere relaties) en indirecte omgeving (de eigen etnische gemeenschap en de Nederlandse samenleving). Deze visie is te verbeelden door middel van cirkels die elkaar omvatten (Cherabi e.a., 1997). Dit impliceert dat ook de empowermentbenadering verschillende 'cirkels' of lagen kent.

Op *persoonlijk vlak* heeft empowerment betrekking op het proces van vrijmaken en gebruiken van krachten (kennis, vaardigheden, zingevingsbronnen, steun uit de omgeving) van de vrouw aan de ene kant en het proces van kracht opdoen, opladen aan de andere kant. Met elke vrouw wordt individueel bekeken op welk van de twee processen de nadruk moet liggen. Uitgangspunt is steeds de eigen wijsheid en deskundigheid van zmv-vrouwen over hun lichaam en leven. Op *sociaal-cultureel vlak* gaat het om beleidsbeïnvloeding en participatie van migrantenvrouwen in besluitvormingsprocessen op alle terreinen van de gezondheidszorg en de samenleving. De zmv-vrouwenbeweging pleit in dit kader voor zogenaamde *community projects:* gezondheids- en andere projecten die door (migranten)vrouwen zelf in een bepaalde wijk of buurt worden opgezet. De behoeften en vragen die bij deze vrouwen leven, vormen hiervoor het uitgangspunt en de toetssteen (Fienieg, 1998). De term 'gemeenschap' (*community*) verwijst in deze projecten zowel naar de etnische gemeenschap, als naar een groep mensen die in geografische zin een gemeenschap vormen en gezamenlijke belangen hebben op grond waarvan zij zichzelf organiseren. Dat betekent dat deze projecten vaak heterogeen van samenstelling zijn, omdat vrouwen (en mannen) van verschillende etnische afkomst, leeftijd en klasse zich samen sterk maken om bepaalde doelen te verwezenlijken. Dergelijke projecten vergroten de regie van migrantenvrouwen over hun eigen leven en stimuleren hun participatie in politiek-maatschappelijke besluitvormingsprocessen en hun zeggenschap over economische en maatschappelijke hulpbronnen, zoals onderwijs en arbeid, maar ook de gezondheidszorg.

Kenmerkend voor empowerment in de zmv-vrouwenbeweging is dat het altijd vanuit het individu, vanuit haar kracht en kwaliteiten, begint, ook wanneer het om maatschappelijke veranderingen gaat. 'Verander de wereld, begin bij jezelf' is het motto van deze beweging (Cherabi e.a., 1997). [7] Zonder een positief zelfbeeld en eigenwaarde is het lastig om in te springen op ontwikkelingen in je directe omgeving (familie, netwerken, organisatie) en daarin veranderingen te bewerkstelligen. Een positief zelfbeeld, dat wil zeggen het kennen van de eigen kracht en kwaliteiten, is een eerste stap om samen met anderen ook op een meer indirect of maatschappelijk niveau veranderingen te bereiken. Empowerment werkt dus vanuit de kracht van het individu, naar de kracht van de gemeenschap als geheel, en kan zo tot meer structurele veranderingen leiden in de Nederlandse samenleving. Natuurlijk

kost dit veel strijd, ontmoeten veranderingen veel weerstand en is het een proces van lange adem. Ook is het niet ieder gegeven om op maatschappelijk niveau veranderingen te realiseren. Empowerment kan weliswaar blijven steken bij veranderingen op het persoonlijke vlak, maar is op zichzelf niet a-politiek en is uiteindelijk gericht op veranderingen in de samenleving.

Empowerment van vrouwen met lichamelijke klachten

De visie van de zmv-vrouwenbeweging op empowerment, en dan met name de gemeenschapsbenadering, vormt ook het vertrekpunt voor het empowerment-project voor migrantenvrouwen dat gestart is aan de Universiteit voor Humanistiek. Een goed voorbeeld en inspiratiebron voor ons is het empowerment-project van het Vrouwen Empowerment Centrum in Amsterdam Zuidoost. De vrouwen in dit project werken volgens de zogenaamde *action learning*-methode, die ze uit Birmingham (Engeland) hebben overgenomen. Kenmerkend hiervoor is het leren van ervaringen in uitwisseling en samenwerking met anderen en het omzetten van het geleerde in actie (Richardson, 2000). Vertrekpunt van het project in Amsterdam Zuidoost zijn de behoeften van vrouwen op buurt- of wijkniveau: wat willen de vrouwen leren of veranderen en welke ideeën hebben ze om dat te bewerkstelligen? Er wordt zoveel mogelijk ruimte gegeven aan de vrouwen zelf om inhoud en werkwijze van het programma te bepalen: de zogenaamde bottom-up in plaats van top-down benadering.

Het *action learning*-programma kent twee fasen. In de eerste fase worden vrouwen 'getraind' in vaardigheden die zijzelf belangrijk vinden en geselecteerd hebben, zoals onderhandelen, communiceren en fondsenwerving. Dit stelt hen in staat om in fase twee samen met andere vrouwen een programma op te stellen rondom een thema dat zijzelf aandragen. In fase twee worden zij dus zelf trainer, zodat er een soort sneeuwbaleffect ontstaat: kennis en vaardigheden voor het opzetten van programma's worden aan steeds nieuwe vrouwen doorgegeven en de bestaande trainers blijven zichzelf ontwikkelen op steeds nieuwe thema's en vaardigheden. Een dergelijke bottom-up werkwijze met een uitwaaierend effect, oftewel een 'train de trainer'-methode, is ook kenmerkend voor ons empowerment-project.

In ons project staan het lichaam en lichamelijke klachten centraal, namelijk de wijzen waarop migrantenvrouwen zelf hun lichamelijke klachten beleven, welke betekenissen zij daaraan hechten en hoe zij ermee omgaan. Ook vragen wij naar de rol die zij toekennen aan hun vrouw-zijn en hun migrant-zijn in de beleving van, betekenisgeving aan en omgang met hun klachten. Waar het ons daarbij vooral om te doen is, is welke betekenis migrantenvrouwen zelf toekennen aan hun lichamelijkheid en lichamelijke klachten en welke rol vrouw- en migrant-zijn daarbij spelen. Ook andere factoren, zoals leeftijd, sociaal-economische klasse en seksuele voorkeur achten we echter relevant als het gaat om de constructies die vrouwen zelf maken van hun gezondheidsklachten - de zogenaamde gezondheidsschema's (Kleinman,1988).

Deze vragen hangen samen met de onderzoekskant van het project: die behelst exploratie van de relatie tussen gender, etniciteit en lichamelijke klachten, vanuit het perspectief van migrantenvrouwen zelf. Kort gezegd, vormt empowerment onze benadering, onze methodiek, en gaat onze onderzoeksinteresse uit naar de rol van gender en etniciteit in het betekenis geven aan en de beleving van lichamelijke klachten. Gender en etniciteit beschouwen we in navolging van de zmv-vrouwenbeweging als met elkaar verweven sociaal-culturele ordeningsprincipes. [8] Onze gerichtheid op lichamelijke klachten impliceert een concentratie op de ervaren (on)gezondheid van zmv-vrouwen en de betekenissen die zijzelf daaraan geven.

We hanteren een multidimensionele benadering van gezondheid: gezondheid heeft niet alleen betrekking op fysiek, mentaal en sociaal welbevinden, maar omvat ook culturele, economische en politieke componenten (MacLachlan, 2001). [9] Zoals we verderop nog nader uitwerken, hangt deze meer omvattende benadering van gezondheid nauw samen met onze opvatting van identiteit en de rol van het lichaam in de constructie van identiteit. Het lichaam beschouwen we namelijk als een geleefde en beleefde werkelijkheid

die vanaf het begin cultureel is, in de zin dat iedere klacht altijd geïnterpreteerd is, maar tevens een fysiologische kant heeft. Pijn is een lichamelijke prikkel, maar hoe die geduid wordt, en zelfs hoe die ervaren wordt, is een kwestie van betekenisgeving en daarmee van cultuur, taal en geschiedenis. Dat wil echter niet zeggen dat we het lichaam en lichamelijke klachten alleen als een constructie opvatten - die onder meer betekenis krijgt vanuit gender en etniciteit - maar het lichaam vormt altijd ook een geleefde en beleefde werkelijkheid in het leven van vrouwen.

Het project bestaat concreet uit het opzetten en laten functioneren van twee empowerment-groepen. Deze groepen zijn uitdrukkelijk multicultureel van samenstelling, aangezien we geïnteresseerd zijn in verschillen tussen culturen in het omgaan met lichamelijke klachten. In de groepen worden vanaf het begin samen met de deelnemers thema's en methodieken gekozen, uitgeprobeerd en geëvalueerd, met als doel een draaiboek te ontwikkelen voor dergelijke groepen. De groepen werken zelf empowerend, omdat de vrouwen (inclusief wijzelf) zich al doende steeds verder bekwamen in het ontwikkelen van programma's voor bijeenkomsten. Verder leren ze samenwerking, communicatie (ook met vrouwen met een andere etnische achtergrond), ontwikkelen ze een gevoeligheid voor etnische verschillen, maar ook voor andere verschillen, zoals die in klasse of bijvoorbeeld leeftijd, en leren ze om te gaan met conflicten en onenigheid. De deelneemsters kunnen nieuwe kwaliteiten en interessen van zichzelf ontdekken en deze verder ontwikkelen. In de uitwisseling van ervaringen en het gezamenlijk benoemen of herdefiniëren ervan kunnen ze tot nieuwe of veranderende constructies van hun gezondheidsklachten komen, andere vormen van omgang daarmee ontwikkelen en (individueel of gezamenlijk) initiatieven ondernemen, gericht op het creëren van een meer adequate ondersteuning of zorg.

In aansluiting bij het concept van de cirkels dat uitdrukking geeft aan het relationele mensbeeld in de zmv-vrouwenbeweging, hanteren we een visie op empowerment als een uitwaaierende of zich verspreidende beweging. Deze krijgt onder meer gestalte door de vrouwen die aan onze pilotgroepen deelnemen, te ondersteunen bij het zelf opzetten van nieuwe empowerment-groepen, en door een werkconferentie te beleggen voor opbouwwerkers, zorg- en hulpverleners, beleidsmakers en managers van instellingen, waarin het gaat om het sensibiliseren voor gender en etnische verschillen. De achterliggende gedachte is dat er sprake is van een onlosmakelijke verwevenheid tussen individu, de groepen of gemeenschappen waarin het zich beweegt en de maatschappij in haar totaliteit. Dat betekent dat veranderingen op een persoonlijk niveau (zoals de ontwikkeling van een positief zelfbeeld en eigenwaarde) in relatie staan tot veranderingen op interpersoonlijk, collectief of gemeenschapsniveau (de relatie met familieleden of collega's bijvoorbeeld, en het functioneren in formele en informele groepen en netwerken) en op maatschappelijk-cultureel niveau, zoals de participatie in de Nederlandse samenleving door beleidsbeïnvloeding en zeggenschap in besluitvormingsprocessen en door beeldvorming omtrent migranten(vrouwen).

Empowerment en identiteit

Zoals in het voorgaande duidelijk werd, maken we binnen ons project een onderscheid tussen empowerment als benadering oftewel methodiek en onze onderzoeksinteresse met betrekking tot de betekenisgeving aan lichamelijke klachten vanuit gender en etniciteit. Maar er is ook een meer intrinsiek verband tussen beide aspecten van het project: empowerment staat namelijk niet los van belichaamde identiteit. Empowerment, zo zeiden we eerder, betreft op het persoonlijk vlak het benutten van de krachten, zoals kennis en vaardigheden, van vrouwen, en het krachten opdoen. Het gebruik maken van de krachten van vrouwen kan leiden tot persoonlijke groei, tot een sterker besef van de eigen identiteit. De empowermentbenadering zoals die ontwikkeld is in de zmv-vrouwenbeweging betrekt bovendien de sociaal-culturele omgeving erbij en beschouwt identiteit als iets dat altijd wordt ontwikkeld in relatie tot anderen in de directe omgeving en gekleurd wordt door de taal en cultuur waarin men leeft. De gelaagdheid van een empowerment-benadering komt met andere woorden overeen met de verschillende dimensies die iden-

titeit heeft: het persoonlijke niveau, het meso-niveau van de sociale verbanden in de directe omgeving en het macro-niveau van taal, cultuur en politiek. In het volgende werken we deze verschillende niveaus uit en schetsen daarmee de theoretische achtergrond van onze empowerment-opvatting.

Belichaamde identiteit

De consequentie van de empowerment-benadering van de zmv-vrouwenbeweging is dat identiteit niet langer kan worden opgevat als een vaststaand iets, dat gebaseerd is op een of andere kern van het zelf. Een spreken in termen van een 'waar ik' of 'waar zelf' is met andere woorden niet mogelijk (Hall, 1991). Identiteit vatten we in plaats daarvan op als een veranderlijke constructie, die wordt uitgedrukt in verhalen over zichzelf. Daarin legt men verbindingen tussen zelf, anderen, tradities, culturen, heden en verleden, en het eigen lichaam.

Het lichaam maakt een onvervreemdbaar onderdeel uit van identiteit. Het verschijnt net zomin als 'identiteit' als iets vaststaands of als een soort van natuurlijke of materiële grond die los zou staan van culturele betekenisgeving. Het lichaam krijgt juist betekenis in de cultuur en we gaan er dus vanuit dat verschillende culturen verschillende betekenissen geven aan het lichaam. Dat betekent dat migrantenvrouwen hun lichaam en lichamelijke klachten op verschillende manieren kunnen duiden of betekenis geven, met andere woorden: er kunnen verschillende verhalen over verteld worden, verhalen waarin verlies en ontworteling doorklinken, discriminatie en uitsluiting in de Nederlandse samenleving, maar bijvoorbeeld ook onbegrip in de relationele sfeer. Lichamelijke klachten kunnen natuurlijk ook een fysiologische oorsprong hebben, maar de interpretatie van die klachten heeft vaak een culturele kleuring - en het is de vraag of de beleving daarmee niet ook cultureel gekleurd is. De mogelijkheid van het onderscheiden tussen psyche, lichaam en cultuur komt hiermee op de helling te staan (zie ook Richters, 1997a).

Voor wat betreft de verhouding tussen het lichaam en identiteit, beschouwen we het lichaam als het (stand)punt waarvandaan ieder een eigen specifieke relatie tot de wereld en anderen aangaat (Merleau-Ponty, 1997; Halsema, 2000). Het lichaam is je situatie: dat wil zeggen dat je eraan gebonden bent en dat het uitmaakt wie en wat je bent. Dat maakt het juist zo belangrijk om stil te staan bij lichamelijke klachten en aandacht te hebben voor het lichaam; deze gedachte motiveert met andere woorden onze onderzoeksinteresse. In ons project komt de gesitueerdheid van ieders perspectief tot uitdrukking, doordat de verschillen tussen de vrouwen onderling in het groepsgesprek belicht zullen worden.

Daarbij zullen we speciale aandacht besteden aan gender, etniciteit en gezondheid. Deze factoren zijn lichamelijk en tegelijkertijd aangrijpingspunten voor de macht: juist op basis van gender, etniciteit, mate van gezondheid en 'normaliteit' van lichamen, maar ook leeftijd bijvoorbeeld, worden mensen onderscheiden, uitgesloten en gediscrimineerd. Deze aan het lichaam verbonden structuren staan op het snijpunt van de beleving van onszelf en de sociaal-culturele omgeving waarin we ons bevinden: geslacht bijvoorbeeld bepaalt mede, hoe ieder individu wordt waargenomen door anderen en hoe het zichzelf beleeft, en is juist ook een reden om bepaalde taken en verantwoordelijkheden te verwachten van iemand.

Dat deze factoren verbonden zijn met het lichaam, wil niet zeggen dat ze gegeven zijn met dat lichaam, als vaststaande 'natuurlijke' factoren; eerder zijn het aspecten van identiteit die afhankelijk van de context al dan niet als betekenisvol worden ervaren. Het belang ervan kan dus variëren: voor de ene migrantenvrouw kan haar vrouw-zijn een centraal element vormen in de constructie van haar verhaal en de beleving van haar lichamelijke klachten, terwijl dat voor een andere vrouw haar migratie-geschiedenis is. Weer een ander voelt zich wellicht in haar functioneren belemmerd vanwege haar lichamelijke klachten, maar ervaart dat haar 'exotische' en vrouwelijke uitstraling deuren opent die voor anderen gesloten blijven.

Welk aspect van de eigen identiteit migrantenvrouwen benadrukken, lijkt bovendien vaak situatiegebonden. Wanneer een Marokkaanse vrouw van de eerste generatie zich tussen tweede-generatie Marokkaanse vrouwen bevindt in een zelfhulpgroep rondom spanningsklachten, ervaart zij haar migrant-zijn wellicht pregnanter dan haar vrouw-zijn, omdat zij

zich daarmee onderscheidt van de tweede generatie. Wanneer zij daarentegen in een multiculturele groep van eerste-generatie migrantenvrouwen deelneemt, kan zij het gevoel hebben meer op haar Marokkaans-zijn te worden aangesproken. Met andere woorden: dé migrantenvrouw bestaat niet, zoals ook dé migrant niet bestaat.

Autonomie en verbondenheid

Identiteit houdt in ons project dus niet alleen belichaamde, maar ook relationele identiteit in. De relationele notie van identiteit leidt tot een tweede belangrijk uitgangspunt in ons project en speelt zich af op het meso-niveau van de relatie met anderen in de omgeving: het overeind houden van de spanning tussen autonomie en verbondenheid. Autonomie drukt het belang uit dat we hechten aan het vergroten van de zeggenschap van migrantenvrouwen over hun zelf, hun lichaam en hun leven. In navolging van de theorie-ontwikkeling door het Stone Center in de Verenigde Staten - een groep feministische therapeuten die een eigen psychologische theorie over de vrouwelijke ontwikkeling hebben uitgewerkt (zie Jordan e.a., 1991, 1997; Baker Miller & Stiver, 1997) - benadrukken we dat autonomie zich altijd ontwikkelt in relatie tot anderen. Autonomie heeft daarmee ook betrekking op verantwoordelijk handelen in relatie tot anderen.[10] Dat is nooit een conflictloos of harmonieus proces, maar behelst een reflexieve en zorgzame omgang met de eigen behoeften en verlangens in relatie tot de behoeften en verwachtingen van concrete anderen, c.q. de symbolische ander, zowel in als buiten de eigen etnische gemeenschap.

Zo kan het dragen van een hoofddoek de uitkomst zijn van een bereflecteerde afweging van persoonlijke behoeften, wensen van anderen, dwingende regels of onuitgesproken verwachtingen, en mogelijke consequenties op persoonlijk en sociaal vlak. De vrijheid die een Marokkaanse vrouw terugkrijgt met het dragen van een hoofddoek kan voor haar zwaarder wegen dan de 'onderdrukking' die zij daarmee wellicht symboliseert voor de autochtone Nederlander. Ook kan het in stand houden van een goede, respectvolle relatie met haar familie voor haar zwaarder wegen dan haar verlangen zich 'westers' te kleden en te gedragen. Er is dan sprake van een autonome, want bereflecteerde en zelf gemaakte keuze. Dat betekent echter dat autonomie een relatief begrip is, want het kan afhankelijk van de context een andere betekenis krijgen. Een wit-westerse middenklasse opvatting van autonomie, als onafhankelijk van (de mening, behoeften en gevoelens van) anderen de regie voeren over je eigen leven, is dan slechts één van de vele mogelijke.

Een politiek van verschillen

Op het macro-niveau stelt de vraag zich, hoe politiek de notie van empowerment is, oftewel in hoeverre het vertrekken vanuit het individu veranderingen op macro-niveau mogelijk maakt.

De benadering die we in de empowerment-groepen hanteren, is een transculturele. Dat betekent dat we streven naar gelijkwaardigheid vanuit erkenning en respect voor verschillen. Dit vraagt om een open houding, zodat iedere zmv-vrouw de kans krijgt om daadwerkelijk 'gezien' te worden, zonder 'sluiers van vooroordeel' die het zicht belemmeren (Fienieg, 1998). Het betekent nieuwsgierig zijn naar wie deze vrouw is, wat belangrijk voor haar is en waar ze behoefte aan heeft. Kennis over andere culturen is daarbij meegenomen, maar zeker geen noodzakelijke voorwaarde. Verder is van belang dat er werkelijk contact tot stand komt tussen de groepsdeelneemsters: zij moeten zich inspannen om de anderen te 'zien' en te 'begrijpen' (empathie) en eerlijk zijn over datgene wat ze niet begrijpen, zodat er een open dialoog mogelijk is over hun verschillende perspectieven op de werkelijkheid. Op basis van articulatie van verschillen en eventueel het aangaan van conflicten hierover kan ruimte ontstaan voor de ander. Ruimte voor de ander ontstaat immers pas werkelijk, wanneer de grenzen van de eigen interpretatiekaders en de eigen bepaaldheid zichtbaar worden en men bereid is vanuit de eigen gesitueerdheid het anders-zijn van de ander in te zien (Irigaray, 1990; Halsema, 1997). Een transculturele benadering betekent in die zin 'leren denken in meerdere perspectieven' (Aisa, 1995; Targuia, 1997; Raghoebier, 1998). Ze veronderstelt de bereidheid en het vermogen om de eigen etniciteit te relativeren dan wel te overstijgen, zodat een transcultureel perspectief ontstaat, echter zonder de eigen gesitueerdheid los te

laten.[11] In het werken met multiculturele groepen geeft dit ruimte om waardevolle elementen van verschillende culturen over te nemen of te benutten, om zo tot een erkenning van verschillen te komen.
Transculturaliteit heeft niet betrekking op het naast elkaar leven van verschillende groepen, maar vergt articulatie van verschillen en dialoog. In plaats van op het indelen in groepen, wil het project zich juist richten op het doorbreken van groepsdenken en het sensitief maken voor verschillen. Daarmee ontkennen we niet dat het in bepaalde omstandigheden zinnig is om groepen te organiseren op basis van gender of etniciteit, maar het is de vraag of dat de meest geschikte strategie is om uiteindelijk te komen tot een multiculturele, of beter: gevarieerde zorg- en hulpverlening. Wij pleiten daarom juist voor een benadering die uitgaat van diversiteit, maar de invulling krijgt van transculturaliteit. Of dit in de praktijk van het empowerment-project de meest geëigende benadering is, zal uiteraard nog moeten blijken.
Een transculturele benadering is altijd ook een politiserende benadering. Dat wil zeggen dat we de persoonlijke verhalen van vrouwen over hun lichamen en gezondheidsklachten beluisteren in samenhang met wat zij vertellen over de sociaal-culturele contexten waarin zij leven en hun persoonlijke en collectieve geschiedenis, zoals hun migratie, doorgemaakt fysiek en seksueel geweld, sociaal isolement, discriminatie en uitsluiting in de nieuwe omgeving. Dat betekent ook dat we immateriële (geestelijke, psychische en lichamelijke) en materiële problemen (zoals rondom huisvesting, verblijfsvergunningen, inkomen, onderwijs) niet los van elkaar beschouwen, en dat naast hulp bij psychische en lichamelijke klachten ook vaak juridische hulpverlening, belangenbehartiging of schuldhulpverlening nodig kunnen zijn. Daarbij stimuleren we de vrouwen zelf actie te ondernemen, maar zullen we als projectuitvoerders ook zelf zoveel mogelijk in contacten met instellingen (zoals bijvoorbeeld de GG & GD) pleiten voor een transculturele empowerment-benadering.
Het project 'Empowerment van migrantenvrouwen met lichamelijke klachten' is politiek, aangezien het diversiteit en transculturaliteit als uitgangspunten neemt. Vertrekpunt vormen de verschillen tussen de deelneemsters vanwaaruit we verbondenheid kunnen creëren, omdat we overeenkomstige belangen hebben of doelen nastreven, of ons betrokken voelen bij elkaars zaak.[12] Diversiteit krijgt bovendien een politieke invulling: het impliceert een stellingname tegen allerlei vormen van uitsluiting, discriminatie en onderdrukking op grond van etniciteit, gender, seksuele voorkeur, ziekte of handicaps, leeftijd. Juist een benadering waarin diversiteit als uitgangspunt fungeert, kan leiden tot een gevarieerde samenleving (Van Houten, 1999).

Annemie Halsema is onderzoeker aan de Universiteit voor Humanistiek. Haar interesse ligt op het terrein van de hedendaagse filosofie en feministische theorie. Zij publiceerde onder meer over Irigaray en Butler.

Gaby Jacobs is als onderzoeker verbonden aan de Universiteit voor Humanistiek ten behoeve van het project 'Empowerment van migrantenvrouwen met chronische lichamelijke klachten.'

Noten

(1) Uit de allochtonenprognose 1996-2015 blijkt dat deze ontwikkeling zich ook de komende jaren voortzet: het totaal aantal allochtonen in 2015 zal naar verwachting 2,7 miljoen bedragen. Dat betekent een groei van zo'n vijftig procent ten opzichte van 1996 (maandstatistiek Bevolking CBS, maart 1997 en december 1998).

(2) Getuige bijvoorbeeld de discussie in de pers naar aanleiding van Paul Scheffers 'Het multiculturele drama'. Zie dossier *Het multiculturele drama* op www.nrc.nl/dossier multiculturaliteit.

(3) Dit project wordt gefinancierd door ZorgOnderzoek Nederland, de Universiteit voor Humanistiek en het VSB-fonds. Het is van start gegaan op 1 oktober 2000 en loopt tot eind 2001. De projectuitvoerders zijn de auteurs van dit artikel.

(4) Zie bijvoorbeeld de programma's van ZorgOnderzoek Nederland.

(5) Na afloop van het project in 1998 is de opge-

bouwde kennis en expertise overgegaan in E-quality, landelijk expertise-centrum voor gender en etniciteit.

(6) Eind 1997 is het project Targuia beëindigd. De verdere ontwikkeling van de empowerment-gedachte wordt door TransAct voortgezet, het landelijk centrum voor seksespecifieke zorgvernieuwing en bestrijding van seksueel geweld.

(7) Dit uitgangspunt is niet nieuw, maar stond ook eind jaren zestig, begin jaren zeventig centraal in het welzijnsvraagstuk in de geestelijke gezondheidszorg (Van den Bergh e.a., 1970). In Nederland werd niet het begrip *empowerment* gehanteerd, maar het was in die periode wel een sleutelbegrip in de sociale actie-ideologie van de burgerrechtenbeweging in de Verenigde Staten (Stein, 1997). Pas twee decennia later, in de jaren tachtig, is dit begrip door zmv-vrouwen in Nederland geïntroduceerd (Botman, Jouwe & Wekker, 2001).

(8) Onder etniciteit verstaan we sociaal-cultureel geconstrueerde grensmarkeringen tussen groepen op basis van geschiedenis, streek, taal, godsdienst, cultuur of lichamelijke kenmerken (Richters, 1997b). Gender verwijst naar sociaal-culturele betekenissen die worden gehecht aan mannelijkheid en vrouwelijkheid, en vaak gekoppeld worden aan mannen- of vrouwenlichamen.

(9) Dit is de definitie van de Wereldgezondheidsorganisatie (WHO).

(10) De relationele theorie van deze feministische therapeuten heeft ook in de Nederlandse vrouwenhulpverlening het streven naar autonomie een meer genuanceerde en gedifferentieerde invulling gegeven (Nicolai, 1997, 1998). Haar autonomie-ideaal is ontmaskerd als een mannelijk, westers en middenklasse ideaal dat niet zonder meer aansluit bij de behoeften en geleefde werkelijkheid van vrouwen, afkomstig uit niet-westerse (de zogenaamde wij-) culturen of uit de arbeidersklasse.

(11) Yuval-Davis (1994) spreekt over het vinden van een balans tussen *rooting* en *shifting*; het vasthouden aan de eigen identiteitsconstructies en tegelijkertijd inspanningen leveren om je te verplaatsen in die van de ander.

(12) Een dergelijke politiek gaat in de richting van wat Yuval-Davis (1994) *transversal politics* heeft genoemd en Haraway (1991) een politiek van affiniteit.

Literatuur

Aisa (1995), *Empowerment: zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen zetten kracht om in macht.* Een verslag van een tweedaagse werkconferentie op 28 maart & 25 april 1995 te Utrecht. Utrecht.

Baker Miller, J. & I. Pierce Stiver (1997), *The Healing Connection. How women form relationships in therapy and life.* Boston: Beacon Press.

Bergh, J. van den, Dekker, E., Sengers, W.J. (e.a.) (1970), *Verbeter de mensen, verander de wereld: een verkenning van het welzijnsvraagstuk vanuit de geestelijke gezondheidszorg.* Amsterdam: Wiardi Beckman Stichting.

Boedjarath, I. (1993), Groepstherapie voor allochtone vrouwen, in: *NVGP*, pp. 13-21.

Boedjarath, I. & D. van Bekkum (red.) (1997), *Een blik in de transculturele hulpverlening. Vijftien jaar ervaring met verlies en verrijking.* Utrecht: Jan van Arkel.

Botman, M., Jouwe, N. & G. Wekker (red.) *Caleidoscopische visies. De zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwenbeweging in Nederland.* Amsterdam: KIT Publishers.

Cherabi, L., Ordonez & A. Deekman (1997), *Een heleboel mensen, een zee van vuurlichtjes'. Empowermentstrategieën van zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen.* Utrecht: Aisa.

Dijk, R. van (1997), 'Inleiding', in: Boedjarath, I & D. Van Bekkum (red.) (1997), *Een blik in de transculturele hulpverlening. Vijftien jaar ervaring met verlies en verrijking.* Utrecht: Jan van Arkel, pp. 11-22.

Fienieg, B. (1998), *Denkwerk in uitvoering. Een zoektocht naar uitgangspunten voor zorg- en hulpverlening aan zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen.* Utrecht: Targuia.

Hall, S. (1991), *Het minimale zelf en andere opstellen*, Amsterdam: SUA.

Halsema, A. (1997), 'Seksuele differentie als grens. De ethiek van Luce Irigaray', in: Hermsen, J. J. (red.) (1997), *Het denken van de ander. Proeve van een vrouwelijke ideeëngeschiedenis*, Kampen: Kok Agora, pp. 287-300.

Halsema, A. (2000), 'Het lichaam zijn en hebben. Een kritiek op Butlers constructivistische visie op het lichaam', in: *Tijdschrift voor Genderstudies* 1 (jrg. 3), pp. 28-35.

Haraway, D. (1991), 'A manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism in the 1980s', in: *Simians, cyborgs, and women. The reinvention of nature*, Londen: Free Association Books, pp. 149-182.

Houten, D. van (1999). *De standaardmens voorbij: over zorg, verzorgingsstaat en burgerschap*. Maarssen: Elsevier/De Tijdstroom.

Irigaray, L. (1992). *J'aime à toi. Esquisse d'une félicité dans l'histoire*. Parijs: Grasset.

Irvin, M. J. (1997), 'Balanceren tussen verlies en verrijking', in: Boedjarath, I & D. Van Bekkum (red.), *Een blik in de transculturele hulpverlening. Vijftien jaar ervaring met verlies en verrijking*. Utrecht: Jan van Arkel, pp. 107-124.

Jacobs, G. (2001). *De paradox van kracht en kwetsbaarheid. Empowerment in feministische hulpverlening en humanistisch raadswerk*. Amsterdam: SWP.

Jordan, J.V., Kaplan, A.G., Baker Miller, J., Stiver, I.P, Surrey, J.L. e.a. (1991), *Women's Growth in Connection. Writings from the Stone Center*. New York: The Guilford Press.

Jordan, J. (red.) (1997), *Women's Growth in Diversity. More writings from the Stone Center*. New York: The Guilford Press.

Karimi, F. & J.U. Kalka (1996), *Met kracht naar empowerment. Empowerment-visie van zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen*. Utrecht: Aisa.

Kleinman, A. (1988), *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition*. New York: Basic Books. Kroesen, M. (1998), *Allochtone zorgconsulent: een brug tussen hulpverlener en cliënt*. Eindrapportage van het project Allochtone Zorgconsulenten. Utrecht: Provinciaal Patiënten/Consumenten Platform.

MacLachlan, M. (2001), *Cultivating Health. Cultural Perspectives on Promoting Health*. Chichester: Wiley.

Mens-Verhulst, J. van (1996), *Vrouwenhulpverlening: diversiteit als bron van zorg*. Oratie. Utrecht: Universiteit voor Humanistiek.

Merleau-Ponty, M. (1997), *Fenomenologie van de waarneming*. Amsterdam: Ambo.

M'Rabti, B. (1997), 'Rouwrituelen in Zuid-Marokko', in: Boedjarath, I & D. Van Bekkum (red.) (1997), *Een blik in de transculturele hulpverlening. Vijftien jaar ervaring met verlies en verrijking*. Utrecht: Jan van Arkel, pp. 47-60.

Nicolai, N. (1997), *Vrouwenhulpverlening & psychiatrie*. Amsterdam: Babylon-De Geus.

Nicolai, N. (1998), *In de arena. Over gender, grenzen, geweld en zorg*. Amsterdam: Van Gennep.

Oyman, M. (1997), 'Psychosomatiek bij Turkse clienten in Turkije en Nederland', in: Boedjarath, I & D. Van Bekkum (red.) (1997), *Een blik in de transculturele hulpverlening. Vijftien jaar ervaring met verlies en verrijking*. Utrecht: Jan van Arkel, pp. 61-72.

Raghoebier, R. (1998), 'Empowerment van migranten: een waardevol instrument voor integratie en participatie', in: Royens, T. & L. De Ree & G. Verbeek (red.), *Empowerment. Eigenmachtig worden in de hulpverlening*. Utrecht: NIZW.

Richardson, I. (2000), *Action Learning Programma, zoals toegepast in het Vrouwen Empowerment Centrum Amsterdam-Zuidoost*. Amsterdam: Projectbureau Multiculturalisatie en Emancipatie.

Richters, A. (1997a), 'Somatisatie als westers-medisch construct tegenover "somatisatie" als fundamentele zijnswijze in de wereld', in: *Culturen binnen psychiatrie-muren* V, APZ, Endegeest, pp. 87-96.

Richters, A. (1997b), 'De betekenis van etniciteit en gender in de zorg- en hulpverlening aan zmv-vrouwen', in: Targuia (1997b), *'Diversiteit als een verrijking'. Goede zorg en hulpverlening aan zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen.*

Verslag van een werkconferentie gehouden te Amsterdam op 30 oktober 1997. Utrecht, pp. 7-11.

RMO-Advies (2000), *Aansprekend burgerschap. De relatie tussen de organisatie van het publieke domein en de verantwoordelijkheid van burgers.* Den Haag: Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling.

Royens, T. & L. De Ree & G. Verbeek (red.) (1998), *Empowerment. Eigenmachtig worden in de hulpverlening.* Utrecht: NIZW.

Stein, J. (1997), *Empowerment and Women's Health. Theory, Methods and Practice.* Londen: Zed Books.

Targuia (1997a), *Op het raakvlak van culturen. Hulpverleensters over zorg en hulp aan zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen.* Utrecht.

Targuia (1997b), *'Diversiteit als een verrijking'. Goede zorg en hulpverlening aan zwarte, migranten- en vluchtelingenvrouwen.* Verslag van een werkconferentie gehouden te Amsterdam op 30 oktober 1997. Utrecht.

Tjoa, T. H. & A. Vermeulen (1999), *Een gezonde kleur. Op weg naar een multicultureel patiëntenperspectief.* Amsterdam: APCP en Emancipatiebureau.

Ussher, J.M. (1997), 'Introduction. Towards a material-discursive analysis of madness, sexuality and reproduction', in: J.M. Ussher (red.), *Body Talk. The Material and Discursive Regulation of Sexuality, Madness and Reproduction.* Londen/New York: Routledge, pp. 1-9.

Yuval-Davis, N. (1994), 'Women, etnicity, and empowerment', in: *Feminism & Psychology* 1 (jrg. 4), pp. 179-197.

SERGE HEEDERIKPRIJS

Leven zonder garanties

Marieke Borren

Marieke Borren, studente aan de Universiteit voor Humanistiek, won op 23 mei 2001 de Serge Heederikprijs. Zij schreef in het kader van deze essaywedstrijd de beste filosofische beschouwing van jongeren onder de 28 jaar. De filosofiestudent Serge Heederik werd in 1996 het slachtoffer van zinloos geweld. Om filosofie onder jongeren te bevorderen is na zijn dood deze prijs ingesteld.

Het menselijke bestaan heeft zich altijd afgespeeld in de tragische spanning tussen een verlangen naar overvloed, almacht en onsterfelijkheid enerzijds en de weerbarstige realiteit van het dagelijkse leven anderzijds, welke juist wordt gekenmerkt door beperktheid, schaarste en onzekerheid die zijn gegeven met de materialiteit van ons lichaam en van onze natuurlijke omgeving. Het universele verlangen naar de hemel, een overvloedsparadijs zonder beperkingen en grenzen, komt exemplarisch tot uitdrukking in de vele almachtsfantasieën en onsterfelijkheidsmythen die de ronde doen in zowel de 'lage' als 'hoge' cultuur. Goethes *Faust* en Arnold Schwarzenegger als *Terminator* zijn wat dat betreft van hetzelfde laken een pak. Genoemde spanning is van alle tijden, maar komt in onze tijd misschien wel meer dan ooit op scherp te staan vanwege een sterke intensivering van onzekerheid, op alle niveaus van de sociale werkelijkheid: gezondheid (het optreden van nieuwe ongeneeslijke ziekten als Aids en Ebola), arbeidsmarkt (flexibilisering), voedselveiligheid (BSE), de toestand van ons natuurlijke milieu (klimaatwijzigingen, onder andere leidend tot een toename van het optreden van natuurrampen, het gat in de ozon-laag) etcetera. Op een bepaalde manier neemt de onherbergzaamheid van onze planeet toe.

Het traditionele symbolisch-normatieve versus het moderne technisch-economische antwoord op de condition humaine

De traditionele symbolische orde - waaronder ik versta het geheel van religieuze, levensbeschouwelijke, filosofische, morele en politieke stelsels, waarbinnen steeds bepaalde absolute waarheids- en normatieve claims gemaakt worden - heeft zich weliswaar altijd rekenschap gegeven van de kwetsbaarheid van het bestaan, maar probeert de angst en onzekerheid die dat oproept te reduceren door een conditie van overvloed te projecteren in een spatieel en/of temporeel verwijderde ideale wereld: een transcendente instantie dan wel toekomstige utopie: bijvoorbeeld de christelijke hemel of de socialistische heilstaat. Daartoe worden echter wel de sensuele, lichamelijke en materiële verlangens in het hier-en-nu radicaal aan banden gelegd. De gelukzalige toestand wordt de gelovige of het proletariaat als een wortel voorgehouden op voorwaarde van driftverzaking. In *Het onbehagen in de cultuur* laat Sigmund Freud zien hoe pijnlijk cultuurlijkheid is, de situering van het individuele bestaan in een, altijd ook symbolische, gemeenschap. Het aan de cultuur inherente geweld bestaat er in dat het grenzen oplegt aan onze in principe expansieve - libidinale en agressieve - verlangens. De pijn die dit veroorzaakt, herkennen we overigens vaak niet als zodanig.

De oplossing die het monsterverbond van techniek, wetenschap en de markt - hierna aangeduid als 'het techno-economische complex' - biedt voor de ambivalente *condition humaine* is - schijnbaar - radicaal tegengesteld aan de hierboven genoemde traditionele normatieve oplossing. Waar de laatst genoemde grenzen oplegt aan het verlangen, belooft de techno-economische orde als modern cultureel alternatief daarvoor, ons juist de volledige bevrediging van onze verlangens, hier en nu. Het verlangen tot 'alles willen, alles weten, alles kunnen' (Lyotard) mag er van harte zijn.

De ervaring van ambivalentie, angst, het tekort en de onzekerheid worden binnen dit vertoog niet langer voorgesteld als existentieel, als inherent aan het menselijke bestaan op aarde, maar als een te overwinnen toestand, niet door een ingreep in de ervaring en verlangensstructuur van het subject, maar juist door een ingreep in de externe objecten waarop deze verlangens zich richten. Zo bezien duiden beperkingen niet op iets dat wezenlijk behoort tot de menselijke conditie, maar op nog-niet-optimale consumptieve, technologische of wetenschappelijke middelen en mogelijkheden. De inlossing van het tekort en de opheffing van de beperking is slechts een kwestie van meer tijd, meer middelen of meer geld.

Hoe radicaal tegengesteld ze op het eerste gezicht dus ook mogen lijken, op een dieper niveau delen de traditionele symbolische en de moderne technisch-economische orde ten minste twee karakteristieken. Ten eerste spiegelen beide ons een belofte van zekerheid, overvloed en onsterfelijkheid voor, kortom: de hemel, of deze nu wordt voorgesteld als transcendent of immanent, als utopie die in het heden of in de toekomst, *diesseits* of *jenseits,* gerealiseerd zal worden.

Ten tweede, en dat hangt nauw samen met het eerste, staan beide culturele antwoorden voor een verheerlijking van de geest/Geest. Het is immers de onvolmaakte, fragiele en oncontroleerbare materie die ons afhoudt van een hemelse staat van zijn. Zowel in de traditionele symbolische orde als in het technisch-economische discours wordt lichamelijkheid toegedekt, veracht, getaboeïseerd of zoveel mogelijk uitgebannen.

De inzet van het moderne natuur-wetenschappelijke project is sinds haar ontstaan steeds geweest de weerbarstige natuurlijke werkelijkheid in onze greep te brengen, de mens zo veel mogelijk in te dekken tegen de slagen van het lot, het geweld van de natuur: natuurlijke rampen, zowel als de eindigheid van ons lichaam. Een wellicht exotischer voorbeeld: in het huidige *cyberspace*-vertoog zien we een soort 'digitaal platonisme' zijn intrede doen: de verheerlijking van een ongrijpbare, geluidloze en schone cyberhemel, die een vrijwel immateriële bestaanswijze kent, geconstitueerd uit abstracte *bytes* en de belofte van een elektronische verlossing van de dagelijkse imperfecte realiteit van het vlees en de elementen.

Mijn stelling luidt nu dat zowel het traditionele als het moderne culturele vertoog een *verkeerd*, of in elk geval

hoogstens *partieel*, antwoord geven op de ambivalente menselijke conditie.

Overkoepelende morele en ideologische kaders verliezen wereldwijd hun werkzaamheid en legitimiteit. Niet langer is er sprake van één kader - bijvoorbeeld christendom, of socialisme - dat collectief ervaren wordt als adequate reactie op het leven in deze tijd. In deze post-ideologische, geseculariseerde tijd worden - althans in het Westen - religieus gesanctioneerde grenzen ervaren als contingent, in hoge mate willekeurig. Een teken van de toenemende machteloosheid van levensbeschouwelijke kaders is de autonome dynamiek van de technisch-economische ontwikkeling. Wanneer een techniek eenmaal ontwikkeld is, blijkt dat deze vervolgens altijd ook daadwerkelijk wordt toegepast. De vraag '*mag* dat wat kan?' is een schijnvraag, in de zin dat de uitkomst van deze vraag nauwelijks invloed heeft op de toepassing van technieken. Levensbeschouwelijke kaders, noch de politiek kunnen sturing uitoefenen op technologische ontwikkelingen. Dit blijkt het meest duidelijk ten aanzien van medische, bio- en gen-technologie. De enige vraag die overblijft is '*wanneer* gebeurt dat wat kan?'. De ruimte die het wegvallen van eenduidige, breed gedeelde levensbeschouwelijke kaders laten - soms aangeduid als 'levensbeschouwelijke leegte' - wordt steeds meer opgevuld door de verworvenheden van het kapitalistische techno-economische systeem. De technisch-economische orde verzelfstandigt zich ten opzichte van de traditionele symbolisch-normatieve orde en wordt tot een alternatieve werkelijkheidsbenadering; een benadering die bovendien een zeer breed draagvlak kent. Er vindt een omdraaiing plaats binnen de traditionele culturele orde: het moderne vertoog stelt middelen voorop en pas in tweede instantie doelen. Hoewel dus niet ontdaan van normativiteit - in zekere zin is consumentisme de nieuwe postmoderne religie -, hanteert de techno-economische orde een moreel en levensbeschouwelijk discours dat in vergelijking tot de symbolische orde in haar traditionele gedaante zeer beperkt is: het 'goede leven' gedefinieerd als het leven als God in Frankrijk.

De technisch-economische orde probeert onzekerheid en beperktheid uit te bannen, maar slaagt daar slechts gedeeltelijk in. Dit is niet een toevallig, maar een principieel gegeven; dat wil zeggen: het is geen teken van nu-nog-tekortschietende technologische en/of consumptieve mogelijkheden die binnen afzienbare tijd beschikbaar zullen komen. Ons comfortabele gevoel van zekerheid dat de techniek, de wetenschap of de markt onze problemen wel zullen oplossen, wordt verstoord door een sluimerend onrustig besef dat het geen absolute zekerheden kan bieden. We weten 'ergens' wel dat wetenschap gaat over waarschijnlijkheid, niet over zekerheid. Natuurlijk is het ontegenzeggelijk waar dat technologie onze kwetsbaarheid kan verlichten; denk alleen maar aan de spectaculaire successen van de medische wetenschap aan het begin van de twintigste eeuw, zoals de ontwikkeling van penicilline en antibiotica die voor een enorme stijging van de gemiddelde levensduur zorgden. Maar met onze - lichamelijk verankerde - eindigheid kan niet voor eens en voor altijd afgerekend worden. We worden hoe dan ook oud, hebben altijd maar beperkte mogelijkheden en capaciteiten tot onze beschikking, kunnen onmogelijk alle kansen benutten die zich voordoen, en, vroeger of later, verliezen we het leven weer. Alleen al het gegeven dat niemand - althans niet volledig - man en vrouw tegelijk is, brengt onze radicale beperktheid aan het licht. We hebben geen goddelijk almacht, we zijn geen van allen helden en de *Terminator* bestaat niet.

Maar het is niet alleen zo dat het techno-economisch complex op de problemen waar we ons in deze tijd voor geplaatst zien - de ecologische crisis, de groeiende kloof tussen het Noorden en het Zuiden, militarisering - geen uitputtende antwoorden kan bieden; in haar streven de technologische hemel en het consumptieparadijs op aarde te vestigen, *creëert* ze bovendien *nieuwe*, oncontroleerbare problemen. In zekere zin wordt het ene gat met het andere gedicht. De Duitse socioloog Ulrich Beck stelt dat we 'dankzij' industrialisering en technologisering leven in een globale 'risico-maatschappij'. Een aantal voorbeelden: de ongekende economische groei in het westen sinds de Industriële Revolutie heeft voor een hoge levensstandaard van de meeste Westerse mensen gezorgd, maar ook welvaartsziekten in het leven geroepen. De medische technologie creëert paradoxalerwijze ook resistentie tegen haar eigen verworvenheden; denk aan de wereldwijde onomkeerbare heropleving van vormen

van TBC als gevolg van niet voltooide medicijnkuren. Milieutechnologische maatregelen kunnen de door het moderne technisch-wetenschappelijke project veroorzaakte ecologische problemen niet compenseren en veroorzaken zelf weer nieuwe ecologische problemen.

Naar een postmodern materialisme?

De laat-moderne menselijke conditie wordt, als dat niet altijd al zo is geweest, gekenmerkt door principiële onzekerheid en kwetsbaarheid. We leven als het ware zonder garanties, maar het besef en de articulatie daarvan ontbreken nog grotendeels. Een diffuse verontrusting heeft zich diep ingesleten in ons wezen en doortrekt ons dagelijks leven; een verontrusting, die niet alleen nauwelijks gearticuleerd wordt, maar ook moeilijk articuleerbaar is omdat ze zich niet op een concreet object richt. Deze sluimerende alledaagse angst betreft 'het ongeval dat gaat plaatsvinden', zoals Brian Massumi het uitdrukt. In de risicomaatschappij gaat het alleen nog om de vraag naar het *wanneer* en het *wat* van het ongeval; *dat* er iets bedreigends gaat voorvallen, staat buiten kijf. Dit maakt de vraag die ik aan het begin stelde prangender dan ooit: hoe te leven in de spanning tussen het verlangen naar grenzeloosheid, almacht en onsterfelijkheid (c.q. de God van de metafysica dan wel van *cyberspace*) en de hardheid van de realiteit die niet, misschien wel minder dan ooit, in staat is deze verlangens in te lossen, dus te leven in het besef van beperktheid, onzekerheid en kwetsbaarheid? Simpel gesteld komt dit neer op de vraag die sinds Nietzsche, nu al ruim een eeuw lang, rondzingt in de filosofie: hoe te leven vanuit het radicale besef van de dood van God? Wie stelt ons dan grenzen, wanneer we door onze technologische expansiedrift op persoonlijke en ecologische grenzen stoten en er geen instantie extern aan onszelf is dat structurerend, ordenend en begrenzend inwerkt op onze expansieve verlangens?

Misschien komt het er wel op aan de onzekerheid niet levensbeschouwelijk, ideologisch of technologisch *op te heffen*, maar *onder ogen te zien*, te *accepteren* als de menselijke bestaanswijze. Het is echter - kennelijk - een zware filosofische, wetenschappelijke en existentiële opgave de verontrusting uit te houden. Zelfs binnen maatschappijkritische filosofische theorieën, hoe pessimistisch en somber gestemd ook omtrent de huidige wereld, transformeert men de onzekerheid naar mijn smaak te snel in een nieuwe zekerheid door behaaglijke fantasieën over een ideale wereld te koesteren. Maar de wereld is misschien wel nog onzekerder en verontrustender dan deze filosofen denken - zelfs de mogelijkheid van een ontsnapping ontbreekt. Ik voel daarom meer sympathie voor filosofen die de onbehaaglijkheid en verontrusting toelaten, wat betekent dat ze deze zien in al hun pijnlijkheid, maar dit tegelijkertijd niet proberen te ontvluchten - dus radicaal en kritisch blijven. Als voorbeeld noem ik slechts het werk van de feministische wetenschapsfilosofe Donna Haraway, dat doortrokken is van een anti-utopische geest, van het kale besef van 'onze permanente conditie van kwetsbaarheid, sterfelijkheid en eindigheid'. In een interview spreekt ze van 'een diep, onvermijdelijk gevoel van de kwetsbaarheid van het leven dat we leiden, dat we echt dood gaan, dat we elkaar echt beschadigen, dat de aarde echt eindig is, dat er geen andere planeten buiten de onze zijn waarvan we weten dat we er kunnen wonen, dat ontsnappen een dodelijke fantasie is'. Het opvallende is echter de speelsheid, het plezier, de ironie en vooral ook de hoop op een betere - maar dat is zeker geen perfecte - wereld waarvan haar werk is doortrokken.

Het is, zoals gezegd, niet de vraag hoe we de hemel kunnen bereiken, maar hoe we kunnen leven in het besef van de eindigheid van onze eigen mogelijkheden, ons eigen leven en de planeet waarop we wonen. Hoe kunnen we dit leefbaar houden, hoe kunnen we voorkomen dat we ten prooi vallen aan machteloosheid en fatalisme? Deze vraag zou niet alleen in de existentiële sfeer van de persoonlijke leefwereld gesteld moeten worden, maar ook in het techno-economische vertoog, omdat dit de twee domeinen bij uitstek zijn waarin vandaag de dag onze conditie van onzekerheid, angst en kwetsbaarheid een grote rol speelt; dat wil zeggen: waarin deze ervaren en beantwoord, geproduceerd en - eventueel - geëlimineerd wordt.

Ik wil dit essay niet eindigen met een poging tot het formuleren van een nieuwe, 'betere' oplossing van de

ambivalente menselijke conditie. Het gaat er mij om te zoeken naar individuele en collectieve bestaanswijzen en instituties waarin het besef van het ontbreken van wat voor soort hemel dan ook en van de onmogelijkheid van een verlossing draaglijk is. Mijn suggestie gaat in de richting van een 'postmodern materialisme' - hetgeen iets anders is dan een historisch materialisme à la Marx, de ideoloog van de socialistische heilstaat, waarbinnen overvloed en niet kwetsbaarheid de belangrijkste waarde is. Onder postmodern materialisme versta ik het denkmotief waarin de uiterste consequentie wordt getrokken uit onze lichamelijke gesitueerdheid en bestaanswijze en waarin de ambivalentie van het mens-zijn volledig serieus wordt genomen, dat wil zeggen: in tact wordt gelaten. Binnen hedendaagse feministische en postmoderne theorieën wordt er op gewezen dat het lichaam en de aarde niet alleen mogelijkheidsvoorwaarde en hulpbron van ons leven, ons denken en ons verlangen zijn. In hun fragiliteit zijn ze ook bron van moraliteit en verzet, vanwege het vermogen te lijden en vanwege hun eindigheid.

In de persoonlijke levenssfeer kan het individu het besef te leven zonder garanties waarschijnlijk alleen dragen samen met concrete anderen. In het 'tussen ons' moeten de nieuwe grenzen gevonden worden, dat wil zeggen, liggen mogelijkheden voor het omgaan met onze eigen, planetaire en ecologische beperktheid en fragiliteit. Hier kan het besef van onzekerheid onderzocht, onder ogen gezien en samen gedragen worden.
Tevens dient zich hier een veelbelovende culturele opvolger van de traditionele normatieve kaders met hun absolute antwoorden, dwingende collectieve moraal en verlossingsboodschappen aan. Beter dan de traditionele levensbeschouwelijke kaders sluiten deze 'postmoderne levensbeschouwingen' - in meervoud - aan bij de huidige individualistische tijdgeest. Laat het duidelijk zijn dat ik geen gemakkelijk of hedonistisch escapisme bepleit, noch een autistisch liberaal individualisme. De 'postmoderne' levensbeschouwingen hebben juist bij uitstek de potentie reflexief, kritisch en intersubjectief te zijn. Kritisch en reflexief, omdat ze gestalte krijgen vanuit het volle besef van onze eigen veranderlijkheid, ambivalentie en kwetsbaarheid, en tevens die van de planeet, en van onze relaties met anderen. Intersubjectief, omdat het tot stand komt in een netwerk en betrokken is op een buitenwereld die dankzij de laat-moderne media steeds transparanter wordt.

Hierboven stel ik dat ambivalentie, onzekerheid en risico niet alleen tot de leefwereld moet worden toegelaten, maar ook tot het techno-economische complex en dan zowel 'van binnenuit' als 'van buitenaf'. Met de opmerking dat beperktheid *intern* moet worden toegelaten, bedoel ik dat men zich binnen de praktijk van wetenschapsbeoefening en de technologische toepassing van haar resultaten expliciet rekenschap zou moeten geven van de eigen situering en eindigheid als lichamelijk wezen en van de productie van risico's die het gevolg zijn van het eigen professionele handelen. Oog hebben voor de broosheid en contingentie van materialiteit betekent dít lichaam, déze planeet in haar concrete, unieke, gesitueerde en eenmalige gedaante beschouwen.
Maar de *externe* realiteit van het wetenschappelijke bedrijf, de publieke perceptie, de waardering en het gebruik van wetenschap kan in dit transformatieproces niet ongemoeid blijven. De voortgaande vernietiging van de planeet vraagt niet zozeer om een ontmanteling van de wetenschap als wel om haar demystificatie. Wat binnen de praktijk van de wetenschap zelf al lang gemeengoed is - namelijk dat wetenschappelijk gefundeerde inzichten nooit aanspraak kunnen maken op de status van zekere en absoluut ware kennis - zou daarbuiten ook ingang behoren te vinden. Niet alleen subjecten van wetenschap - wetenschapsbeoefenaars - zijn verantwoordelijk voor de technologische productie van globale risico's, maar ook de consumenten van wetenschap en techniek, kortom 'wij' die van de wetenschappelijke en technologische ontwikkelingen en van consumptie de hemel op aarde verwachten.

Wij, laat-moderne mensen, kunnen ons niet langer de naïviteit permitteren van hemelse beelden - of dat nu een metafysische hemel is, een ecologische of een technologische utopie of bureaucratisch aangestuur-

de heilstaat. Het verlangen naar onsterfelijkheid, naar heelheid en volmaaktheid, naar een terug-naar-een-*goede*-natuur is een dodelijk, verlangen. Dodelijk niet alleen omdat het in ideologisch opzicht potentieel totalitair is, maar vooral ook omdat het weigert onze principiële kwetsbaarheid onder ogen te zien. Net zo dodelijk is echter een permanent bewustzijn van machteloosheid. De 'postmoderne uitdaging', dat wil zeggen, de mogelijkheid van het uithouden van de breekbaarheid, contingentie en ambivalentie van het menselijke bestaan in de risicovolle wereld van vandaag, ligt voorbij naïviteit, technocratische almachtsfantasieën, absolute antwoorden èn voorbij machteloosheid.

(Met dank aan Patrick Vlug en Mathijs Lieshout voor hun zinvolle commentaar op eerdere versies van dit essay.)

Marieke Borren is onlangs afgestudeerd aan de Universiteit voor Humanistiek

Recensies

Theo de Wit en Henk Manschot (red.), *Solidariteit - Filosofische kritiek, ethiek en politiek*, Amsterdam, Boom, 1999, 309 blz., ISBN 90-5352-396-0.

Er schijnt een wedergeboorte van verstofte begrippen aan de gang te zijn: authenticiteit, burgerschap, levenskunst, kosmopolitisme en nu dan solidariteit. Is het uitgraven van het vocabulaire dat het humanistische *Bildungsideal* vertegenwoordigt, het antwoord op de algemeen gediagnostiseerde zingevingscrisis na de Koude Oorlog en na de Kritische Theorie, na deconstructie en postmodernisme en de daarmee gepaard gaande zoektocht naar de nieuwe oorspronkelijkheid? Want wie tegenwoordig het woord Solidariteit in de mond neemt, verslikt zich meteen in het erfgoed van het Leger des Heils, de socialistische Internationale, een Poolse vakbond of, hedendaagser, de 'tranen trekkende tv-beelden' (p. 9) van hongerend Afrika, vluchtend Kosovo en stille tochten in verdrietig Enschede, meestal gevolgd door Gooise benefiet-gala's op Van den Ende-TV. Kortom: Solidariteit is ondertussen een vaak alleen nog maar populistisch ge- en misbruikt begrip. Daardoor is het niet minder noodzakelijk, maar in tijden van neo-liberalisme ruikt het naar anachronisme waardoor Solidariteit als inzet voor een streng filosofisch debat eerst haar geloofwaardigheid moet re-claimen.

Solidariteit als betrokkenheid bij het lot van de andere/Andere laveert, in de westelijke wereld, nog steeds tussen een christelijke en een ontologische notie van medemenselijkheid en het inzicht dat sociale stabiliteit in binnen- en buitenland noodzakelijke voorwaarden zijn voor het behoud van de sociaal-democratie. Solidariteit blijkt helaas ook een medaille te zijn met twee erg verschillende kanten: die van de oprechte medemenselijkheid en die van de rechtenloze terreur. De vanzelfsprekende notie van betrokkenheid die het begrip Solidariteit oproept, gaat dus voorbij aan de diepe ambivalentie die het begrip als *blind spot* in zich draagt.

Oorspronkelijk een juridische term, werd solidariteit vanaf de negentiende eeuw slagwoord van zowel rechtse als linkse ideologieën en vertegenwoordigde het tegelijkertijd de traditionele waarden van de dorpsgemeenschap, als ook die van de internationale arbeidersbeweging, met als rampzalig resultaat de pervertering van solidariteit als totalitaire gelijkschakeling van allen binnen het communisme en als concept van solidaire eenheid van natie, volk, ras en vaderland binnen het nationaal-socialisme. Beide dictaturen waren blind voor solidariteit als het 'samen en

met elkaar zijn van wat verschilt'. Deze van Hannah Arendt afkomstige notie is de maatstaf - zo maken ook de bijdragen in deze bundel keer op keer duidelijk - waaraan de inzet van 'solidariteit' binnen de laatmoderne samenleving gemeten wordt.

Vanuit een universeel standpunt zouden we ons met ieder ander mens moeten kunnen solidariseren, ieder mens is immers net zo 'mens' als ikzelf. Dit betekent echter dat ik me uiteindelijk altijd met mezelf solidariseer, met dat wat met mij samenvalt. Maar wat als deze andere mens een (geheel) Andere mens is dan ikzelf, een Andere met voorstellingen die ik niet deel. Kan mijn eigen Zelf ontologisch gezien überhaupt zonder aandacht voor de Andere te-voor-schijn komen? En als taal het primaire instrument is waarmee we ons de wereld toe-eigenen, hoe kunnen we dan, als blijkt dat het subject zich in haar heeft verstrikt, de Andere überhaupt nog bereiken? Via Heidegger, Scheler, Blanchot, Levinas, Derrida en Lyotard wordt deze ontologische context van de solidariteit belicht, terwijl voor de auteurs van deze bundel die meer op de hedendaagse politiek gericht zijn, de vraag centraal staat hoe solidariteit, als symbool van gedeelde welvaart en gelijkheid, nog gecombineerd kan worden met multiculturaliteit, mondialisering en tribalisering. Hiervoor schijnt een opwaardering van de publieke ruimte, het kosmopolitisme en de gastvrijheid nodig waarvoor Habermas, Arendt en Nussbaum worden geactiveerd. De overgang of wisselwerking tussen het filosofische en politieke perspectief wordt door het thema van de verdraagzaamheid gemarkeerd waarbij haar uiterste grens het ondraaglijke van de onverdraagzaamheid zelf is. Toch is deze vaak contextueel bepaald in de zin dat in andere contexten andere universele waarden gelden, zoals bijvoorbeeld de fundamentele heiligheid van de koran tegenover de bijna net zo fundamentele heiligheid van het recht op vrije meningsuiting in het westen. Deze discursieve incommensurabiliteit refereert wederom naar een typische postmoderne diagnose die tegelijk haar dilemma illustreert: terwijl de 'grote verhalen' hun aanspraken niet meer weten te legitimeren, groeit evenredig de behoefte van het in de toenemende complexiteit van de samenleving ondergedompelde subject naar eenduidige ethische kaders voor zijn of haar handelen.

Naast deze overlappingen en spanningen tussen het ontologische en het politiek-sociale vraagstuk zijn er ook gebieden die door beide worden genegeerd, zoals die van de lichamelijkheid. De sympathie die de Ander in mij oproept, verloopt via de emotionele betrokkenheid van het lichaam. Daarom is solidariteit volgens Joachim Duyndam ook altijd een vorm van 'gehoor geven' aan onze lichamelijkheid. Wat Duyndam niet behandelt, is dat het lichaam ook een niet beredeneerde afkeer of walging van het andere lichaam kan hebben, een afkeer die, net zoals haat, moeilijk door sociale normativiteit kan worden gladgestreken.

Peter Jonkers verwijst naar een andere ervaring van ons mens-zijn: voor mijn narcistische ideaalbeeld heb ik de Ander nodig, maar omdat deze Ander dit beeld ook kan vernietigen, moet ik hem vóór zijn door hem te vernietigen. Vanuit deze logica van de vicieuze cirkel is iedere naastenliefde (on)bewust geïnfecteerd met een sluimerend destructief narcisme. Om deze wisselwerking te temmen wordt er een appèl gedaan op onze zedelijkheid - het 'fatsoen' - en reguleert de staat via normatieve solidariteit de destructieve wedloop tussen naasten- en/als eigenliefde. Bestaat er dan geen 'oprechte' - niet utilitaristische - solidariteit meer? Wat motiveert mensen andere mensen te helpen, afgezien van eigenbelang dus? Alain Finkelkraut stelt dat het (h)erkennen van de (mede)menselijkheid van de vijand deze ongeschikt maakt nog langer onze vijand te zijn. Dit schijnbaar oorspronkelijke moment van identificatie met de Ander - deze mens lijdt net zoals ik - zou solidariteit kunnen onttrekken aan de intentionaliteit van de 'ruilhandel'. Doordat ik mezelf via de Ander (h)erken, de-centreert mijn subject zich. Het resultaat is dat solidariteit niet langer een ruilhandel is, maar een 'gebeurtenis'. Door deze plotse evocatie wordt mijn betrokkenheid bij de Ander constitutief voor de 'betrekking' tot mezelf.

Deze verdubbeling van het subject levert *idealiter* een politieke ruimte op waarin pluralisme en solidaire betrokkenheid samenvallen. Idealiter. Ten Kate laat zien dat voor Blanchot deze terug-keer van het subject via de Ander altijd een onvervulbaar *fantasma* blijft: 'de knagende paradox in al die moderne betrekkingen, relaties en verhoudingen die door deze dia-

lectische manoeuvre worden gekenmerkt [is]: het subject kan zich niet binnen zijn *eigen*, gesloten cirkel exterioriseren en zo verwerkelijken. Het kan haar *présence à soi* niet representeren zonder de *ander*. Het heeft de ander nodig om de cirkel te sluiten en zich daadwerkelijk te constitueren, maar zodra deze ander op een fundamentele wijze nodig is, zodra de betrekking met deze ander meer is dan een functie van de zelfverwerkelijking van het subject, kan de cirkel zich niet meer sluiten.' (p. 106) Alhoewel oprechte betrokkenheid *op* de Ander dus noodzakelijk is voor zelfrealisering, blijft oprechte (dus 'absolute') betrokkenheid *met* de Ander onmogelijk. De vraag is dan weer: wat is oprecht, dit veronderstelt weer een authentiek subject!

Misschien moeten we ons het woord solidariteit dus juist 'van het lijf houden', stelt Rob Molenaar in zijn bespreking van Derrida. Waarom? Omdat solidariteit automatisch aanspraak maakt op een quasi genealogische verwantschap, een broederschap van alle mensen die een belofte en verantwoordelijkheid oproept die volgens Derrida nimmer gegeven is, maar altijd het resultaat van de constructie van een symbolische orde blijft, van fictie dus. Deze symbolische orde verwijst volgens Derrida naar een '*constitutieve* vervreemding' (p. 259) middels welke het subject zich eerst uitvindt juist als reactie op deze vervreemding. Solidariteit begint dan waar de singulariteit van iedere persoon (*tout autre est tout autre*) tot uitgangspunt van de 'mogelijkheid' van de politiek wordt - in tegenstelling dus met de her-toe-eigende beweging van de identificatie. Hier wordt het contextualisme van iedere persoon - ieder zijn geheel eigen 'oorspronkelijke vervreemding' (p. 260) - tot het universalisme van een wèl verantwoordelijke politiek uitgeroepen. De deconstructieve denkfiguur van Derrida's politieke denken luidt kortweg: acceptatie van desintegratie zonder segregatie.

Voor een actieve solidariteit lijkt dus de vraag, hoe we de relatie tussen contextualisme (ieder is anders) en universalisme (alhoewel iedereen anders is, heeft iedereen een absoluut recht op mijn betrokkenheid) opnieuw kunnen (be)denken zonder in relativisme (ieder het zijne) of nieuw hegemonisme (ieder het mijne) te vervallen. Een mogelijkheid solidariteit vanuit een andere optiek te betrachten, kan misschien via het begrip van de 'gesitueerde kennis' (die in de bundel niet ter sprake komt) van Donna Haraway. Zij wijst op de gelijktijdige non-coherentie en diffractie van objectiviteit, subject en macht. Dit impliceert dat het klassieke humanistische subject altijd gevangen blijft in de *blind spots* die inherent zijn aan het mechanisme en instrumentarium van zijn epistemologisch 'zien'. Deze notie wil Haraway meenemen in haar poging een ethiek voor de *inappropriate(d) others* - de cyborgs en 'monsters' die, net zoals dieren, op onze genade aangewezen zijn - te ontwikkelen. Hun lijden getuigt van een aanspraak op radicale solidariteit die wij alleen kunnen beantwoorden, als we het wagen vanuit onze eigen mede-monsterlijkheid (*inappropriatedness*) onze mede-menselijkheid te herdefiniëren.

In de praktijk komt dit er op neer Hannah Arendts 'samenleven van verschillen' aan te scherpen met de hedendaagse feministische theorievorming en deze te bundelen in een nieuwe, radicalere vorm van solidariteit. Onze omgang met zieken, gehandicapten, ouderen en rechtenloze buitenlanders (uitgeprocedeerde asielaanvragers, illegalen etcetera) was altijd al een *test case* voor onze tolerantie en solidariteit. Een nieuwe relatie van universalisme en contextualisme zonder hegemonisme of relativisme is denkbaar, wanneer wij zouden inzien dat eenieder van ons een *potentiële* gehandicapte, oudere, zieke of rechtenloze buitenlander is. Wanneer we de moed zouden hebben te getuigen van deze potentie, zou onze notie van solidariteit en het politieke verder kunnen gaan dan het van platitudes overlopende multiculturalisme-debat of de goedkope trots over het uitzenden van Nederlandse SFOR-troepen.

De valkuil van iedere thematisch opgezette verzamelbundel is, dat iedere auteur vanuit zijn eigen 'stokpaardje' even een brug slaat naar het gemeenschappelijke thema, maar uiteindelijk meer over het eigen stokpaardje vertelt dan over het 'eigenlijke' onderwerp van de bundel. Enkele auteurs zijn helaas met open ogen in deze valkuil gelopen. Dat leidt ertoe dat de lezer deels goede artikelen over Arendt, Blanchot, Heidegger, Scheler, Lyotard, Derrida, Rorty, Nussbaum en anderen - kortom alle trends in de hedendaagse filo-

sofie - voorgeschoteld krijgt, maar te vaak alleen nog maar via terloops geslagen loopbruggetjes de notie van het solidariteitsbegrip eruit mag distilleren of, als minder goede chemicus, door de bomen het bos niet meer ziet. Dit ligt natuurlijk ook aan het feit dat weinig van de bovengenoemde grote filosofen - met uitzondering van Max Scheler en Richard Rorty - zich direct met het begrip solidariteit bezig hebben gehouden. Wel hebben de meesten een directe (Arendt, Scheler, Nussbaum) of meer indirecte (Heidegger, Blanchot, Derrida) analyse van sociale verhoudingen verweven in hun denken over taal, politiek, rechtvaardigheid en 'zijn'. Alhoewel het zonder twijfel een verdienste is dat de sinds enige tijd brakke grond van de solidariteit binnen de hedendaagse filosofie weer eens systematisch werd doorploegd, geldt voor een aantal bijdragen dat ze sterk ingekort aan kracht hadden gewonnen. Sommige auteurs waaieren namelijk zo breed uit over 'hun' huisfilosoof dat de vaak *an sich* goede argumentatielijn door het epische perspectief dat ze opbouwen, eerder vervaagt dan aan scherpte wint. De onder Nederlandse wetenschappers sterk verbreide documentatie- en overzichtsvlijt, het een onderwerp uitputtend in kaart brengen zonder al te veel eigen inzichten eraan toe te voegen, slaat ook hier soms toe. En het manco dat deze bundel alleen door witte autochtone (heteroseksuele?) mannen is gemaakt, ligt niet primair bij hun geslacht of afkomst, maar bij het feit dat de feministische theorievorming, zoals deze zich in drie golven sinds de jaren zeventig heeft ontwikkeld en vanwaaruit toch zeer substantiële en vernieuwende impulsen zijn uitgegaan zowel voor de sociale bewegingen als ook voor ons begrip van 'betrokkenheid en compassie' ten opzichte van de/het 'Andere', op 309 bladzijden geheel wordt genegeerd. Het lijkt toch een teken van academisch navelstaren over een praktijk te schrijven zonder deze zelf toe te passen. Hier spreken alleen de stemmen van degenen die solidariteit kunnen geven. Niet van degenen die deze 'ondergaan' of niet ontvangen. De manier waarop solidariteit zich immers inschrijft of incorporeert in de ontvanger/ster zou - zie de analyses van het postkolonialisme - een geheel ander perspectief zichtbaar kunnen maken. Daardoor heeft deze bundel helaas haar eigen relevantie bij voorbaat enigszins ondermijnd.

Marc De Leeuw

Esther Captain, Marieke Hellevoort en Marian van der Klein (red.), *Vertrouwd en vreemd. Ontmoetingen tussen Nederland, Indië en Indonesië*, Verloren/Vereniging voor Vrouwengeschiedenis, Hilversum, 2000, ISBN 90-6550-622-5

Vraag een willekeurige Nederlander naar 'Indonesië' en hij of zij zal 'onze voormalige kolonie' of 'tempo dulu' mompelen, ook anno 2001. Nederland, het voormalig Nederlands-Indië en het huidige Indonesië zijn door de geschiedenis met elkaar verbonden. De titel van het boek verwijst naar het feit, dat de mensen in het moederland en de kolonie elkaar vertrouwd en vreemd tegelijk waren. Zij ontmoetten elkaar zowel hier, in de polder, als daar op de plantages of in de kampong, en zij bleven voor elkaar 'vertrouwd en vreemd'. De omslag van het boek brengt dat contrast treffend in beeld: twee Indische vrouwen in een exotisch varenlandschap, gehuld in Volendammer kledij, lijken de 'toeschouwer' verwachtingsvol aan te kijken. Zij verkeren in gezelschap van een Nederlandse seksegenote. Een roze band van tulpen completeert het geheel. Geen 'design', maar wel intrigerend! Vertrouwd en vreemd.

Dit boek is een uitgave in de reeks *Tipje van de sluier* die verschijnt onder auspiciën van de Vereniging voor Vrouwengeschiedenis (VVG). De VVG stimuleert activiteiten en onderzoek op het gebied van gender- en vrouwengeschiedenis.

In dit boek laten wetenschappers, schrijvers en journalisten in een twintigtal bijdragen hun licht schijnen over de koloniale cultuur, die de contacten tussen de verschillende groepen in het toenmalige Nederlands-Indië bepaalde. In thema's als liefde, arbeid,

onderwijs, politiek en vrouwenbeweging laten zij ons zien dat het steeds 'kleur, sekse, rijkdom en status' waren, die de omgang tussen 'bruin en blank' in en buiten de archipel bepaalden, in welke omgeving dan ook. Zij tonen aan, hoezeer de koloniale cultuur en structuur een aan apartheid grenzende hiërarchie was. Zelfs een progressieve vrouw als de arts en feministe Aletta Jacobs zat gevangen in een koloniale kijk op de wereld, waarbij 'verindischen' als groot schrikbeeld werd gezien.

Het boek biedt een breed scala aan thema's, van 'persoonlijk' tot 'politiek': van brieven van Nederlandse vrouwen 'naar huis' die de eenzaamheid van veel vrouwen aan het licht brengen, en de Indo-Europese kruidengeneeskundige Jans Kloppenburg die door haar huwelijk en haar-Indo-Europese afkomst een reislustig en avontuurlijk leven kon leiden, tot aan de nooit op gang gekomen samenwerking tussen Europese en Indonesische feministes vanwege vergaande superioriteitsgevoelens van de eersten ten aanzien van hun 'zwakkere zusters'.

In het bijzonder vind ik de bijdrage van Elsbeth Locher-Scholten over 'de gemengde liefde' interessant. Zij onthult meer dan een 'tipje van de sluier' in haar beschrijving van stereotypen over deze verbintenissen: voor een 'inlandse'-vrouw betekende een relatie met een Nederlandse man statusverhoging, terwijl het huwelijk van een Nederlandse vrouw met een Indonesische man degradatie voor de vrouw opleverde, omdat zij zich hiermee onderwierp aan de Islamitische wetten, waaronder polygamie. In Nederland waren de relaties van Hollandse vrouwen met Indische of Molukse mannen in de jaren vijftig en zestig een nieuw en ongehoord verschijnsel, terwijl relaties van Hollandse mannen met Indonesische vrouwen veel minder opzien baarden, omdat zij al eeuwenlang voorkwamen. Het - nog steeds - levende koloniale verleden moet als oorzaak voor dit verschil (in status) worden gezien.

Esther Captain laat aan de hand van de migratiegeschiedenis van vier generaties Indo's de specifieke houding zien die elke generatie inneemt ten aanzien van haar dubbele afkomst (Nederlander en Indonesiër) en hoezeer deze factor leven, liefde, en werk in Nederland nog steeds bepaalt. Het koloniale verleden blijkt nog altijd een rol van betekenis te spelen, als het gaat om het maken van een keuze tussen Nederlandse of Indonesische elementen in iemands identiteit. Verrassend, maar wel verklaarbaar is, dat de derde, in Nederland geboren generatie, en het meest Nederlands in taal en gewoonten, zich beroept op Indonesische elementen in haar identiteit. Voor deze generatie, waartoe de auteur behoort, is de noodzaak tot 'aanpassing' immers niet dwingend, noch actueel. De 'tempo dulu' fotogalerij met associaties van achttien auteurs bij dit begrip verhogen het 'human interest' gehalte van het boek, maar geeft de lezer ook herkenning: ik zag mijzelf als het ware lopen, vroeger, samen met het Indo-meisje uit mijn klas tijdens de Koninginnedag-optocht. En ik ontwaarde bij mijzelf een eigen 'tempo dulu gevoel' bij de illustratie van Peter van Dongen, van het oude Hotel Savoy Homann dat ik in 1998 in Bandoeng heb bezocht!

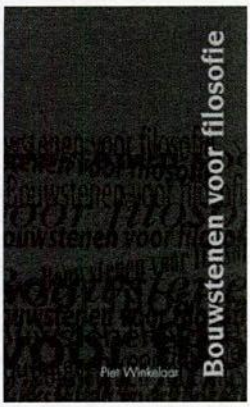
Eén kanttekening wil ik tenslotte maken: in de inleiding van het boek wordt gesuggereerd dat het boek over vrouwen en mannen gaat, 'omdat de tijd dat vrouwengeschiedenis alleen over vrouwen ging voorbij is'. 'Het gaat', volgens de auteurs, 'nu meer om de betekenis van sekse in [de] geschiedenis.' Het is aannemelijk dat dit de 'officiële lijn' van de huidige vrouwengeschiedenis is, maar deze uitspraak wordt als leidend motief in het boek niet waargemaakt. De nadruk ligt op de positie van de vrouw in het voormalig Nederlands-Indië, de positie van de man is minder aan de orde. Die positie van de vrouw wordt beschreven vanuit de verschillende rangen, standen en koloniale verhoudingen, waarbij de Nederlandse vrouw uit de elite, maar ook de Indonesische arbeidsters in de sigarettenindustrie de revue passeren. Zeker veertien van de ruim twintig artikelen gaan specifiek in op genderaspecten in de positie van vrouwen en de ongelijkheid die dat tot gevolg heeft.

Het belang van dit boek voor de humanistiek ligt op het gebied van het existentieel raadswerk, maar ook op het terrein van gendertheorie en bij de betekenis van narrativiteit in de nieuwe wetenschapsbeoefening, waar de humanistiek voor pleit. Voor wat betreft het raadswerk: het boek geeft inzicht in de achtergronden van de Indo-Europese Nederlander en diens leefwereld. Belangrijk als je bijvoorbeeld het levens-

verhaal hoort van een voormalig KNIL-militair, of je spreekt zijn kleindochter die naar haar 'roots' op zoek is.
Al met al: Het onderzoek van Esther Captain geeft een handreiking om de (mogelijke) problematiek rond het zoeken van de eigen identiteit van verschillende generaties Indo's te begrijpen. Om met een 'one-liner' te eindigen: *Vreemd en vertrouwd* is narratief en nuttig.

Mariette den Bieman

(advertentie)



ISBN 90 6665 415 5
112 pagina's
prijs ƒ 26,44 / € 12,00

Bouwstenen voor filosofie - Piet Winkelaar

Deze helder geschreven inleiding in de filosofie is bedoeld voor iedereen die zich wil oriënteren in 'de moeder van alle wetenschap'. Tegelijk geeft de auteur de lezer een aanzet om zelf te gaan filosoferen en enige vanzelfsprekendheden ongedaan te maken door het oproepen van verwondering en het stellen van vragen.

Piet Winkelaar reikt in dit boek negen bouwstenen aan, negen actuele thema's of beter gezegd invalshoeken, waarmee iedereen in zijn of haar leven op de een of andere manier wordt geconfronteerd en die aanleiding geven tot nadenken en bezinning. De negen bouwstenen zijn: *Verwondering, Tijd en geschiedenis, Schijn en werkelijkheid, Taal en tekst, Leven en dood, Geluk en verdriet, Religie en godsdienst, Goed en kwaad* en *Filosofie als troost.*

SWP

Uitgeverij SWP Postbus 257 1000 AG Amsterdam
tel.: (020) 330 72 00 – fax: (020) 330 80 40
e-mail: swp@swpbook.com internet: www.swpbook.com

Signalementen

Tonja van den Ende en André Hielkema

Congressen en lezingen

Empowering Humanity

Op 8 en 9 juli 2002 organiseert de Universiteit voor Humanistiek de internationale wetenschappelijke conferentie *Empowering Humanity*. Tijdens de conferentie zijn er workshops over: 'Humanism in local contexts: theories and practices'; 'Humanist studies as a new academic discipline'; 'Equality and diversity'; 'Quality of life and welbeing'. Er worden lezingen gegeven door prof. dr. Ann Phoenix (Open University Londen) en prof. dr. Harry Kunneman (Universiteit voor Humanistiek).

De toegangsprijs voor de conferentie is € 150 (studenten: € 50). Nadere inlichtingen zijn te vinden op de website: http://www.uvh.nl/conference/

Nationale Jeugdlezing

Ieder jaar organiseert Humanitas in samenwerking met het dagblad *Trouw* de Nationale Jeugdlezing. Dit jaar wordt deze lezing op 14 november gehouden in de Roode Hoed in Amsterdam. Prof. dr. Geert ten Dam, hoogleraar onderwijskunde aan de Universiteit van Amsterdam, zal spreken over sociale competentie van kinderen. Nadere informatie is te verkrijgen bij het landelijk bureau van Humanitas: tel. 020-5231100.

Oratie Jan Bransen

Prof. dr. Jan Bransen, sinds 1 september 2000 bijzonder hoogleraar vanwege de humanistische stichting Socrates bij de Universiteit Leiden op het gebied van 'Wijsgerige antropologie en de grondslagen van het humanisme', zal op vrijdagmiddag 9 november 2001 in de Aula van de Leidse universiteit zijn inaugurele rede uitspreken, getiteld 'Dat kunnen we zelf wel! Over humanisme en het vermogen zichzelf te corrigeren'. Het onderwerp is: Wat hebben wij nodig om succesvol praktisch te kunnen redeneren? Antwoord: zelfstandigheidsbevorderende redenen en die zijn er volop.

Na Jaap van Praag (start in 1965), Marcel Fresco, Maarten van Nierop en Frans Jacobs is Jan Bransen de vijfde Socrates-hoogleraar bij de Universiteit Leiden. Nadere informatie over de oratie van Jan Bransen is te verkrijgen via ahi@uvh.nl.

Socrateslezing 2001

De achttiende Socrateslezing van het Humanistisch Verbond en het Humanistisch Kenniscentrum zal op maandagavond 10 december a.s. worden gehouden door prof. dr. Arjo Klamer, hoogleraar Kunst- en cultuurwetenschappen, in het bijzonder economie van de kunst en cultuur aan de Erasmus Universiteit Rot-

terdam. De lezing vindt plaats in de Blauwe Zaal van de Utrechtse Stadsschouwburg. Nadere informatie over de Socrateslezing 2001 is te verkrijgen via ahi@uvh.nl.
De Socrateslezing wordt sinds 1983 jaarlijks georganiseerd en is in het verleden onder andere gehouden door Hans Achterhuis, Trudy van Asperen, Rosi Braidotti, Jan Willem Duyvendak, Jan Glastra van Loon, Jo Groebel, Cox Habbema, Harry Kunneman, Anil Ramdas en Cornelis Verhoeven. Het merendeeel van deze Socrateslezingen is integraal terug te vinden op de website van het Humanistisch Kenniscentrum: http://www.human.nl/hkc/.

Chronisch zieken
Van 3 tot en met 10 november a.s. is de Week van de Chronisch Zieken 2001. In het hele land staan tijdens deze Week mensen met een chronische ziekte in de schijnwerpers op banenmarkten voor mensen met een arbeidshandicap, een congres over onderzoek naar het dagelijks leven van mensen met een chronische ziekte, bijeenkomsten voor mantelzorgers, de dag van het chronisch zieke kind, enz.
Nadere informatie over de Week is te verkrijgen via de website: www.chronischziek.nl.

Conferentie over het werk van Luce Irigaray
Van 22 - 24 juni jongstleden organiseerde het onlangs opgerichte Centre for Cultural Analysis, Theory and History (CATH Centre) in Leeds de conferentie *International, Intercultural, Intergenerational Dialogues. About the Works of and with Luce Irigaray*. Met in de toekomst conferenties op het programma met andere gerennommeerde feministische theoretica's als Gayatri Chakravorti Spivak en Hélène Cixous, wist het CATH Centre voor haar eerste internationale congres de Franse filosofe, psychoanalytica en linguïste Luce Irigaray te strikken.
De veertien andere spreeksters en spreker op de conferentie kwamen uit landen als Ierland (Hilary Robson), Groot-Brittannië (o.a. Caroline Bainbridge en Judith Still), de Verenigde Staten (o.a. Steven Pluhacek en Heidi Bostic), Nederland (Anne Claire Mulder en Tonja van den Ende), Canada (Morny Joy) en Mexico (Maria José Garcia Oramas).
De lezingen waren thematisch gegroepeerd. Na iedere sessie met lezingen volgde een commentaar en een of meer vragen van Luce Irigaray en van een co-chair. De sessies waren gewijd aan respectievelijk kunst en filmtheorie; aan interpreteren en vertalen van het werk van Luce Irigaray; aan filosofie, ethiek en politiek; en aan theologie. In de eerste sessie was opvallend dat Luce Irigaray, die in haar oeuvre uitvoerig pleit voor het creëren van nieuwe beelden in de westerse cultuur die uitdrukking geven aan vrouwelijke identiteiten en aan de verhouding tussen man en vrouw, weinig lijkt te zien in feministische films. Zij zei huiverig te zijn voor iedere vorm van '-isme', wat in haar ogen altijd een dogmatische houding impliceert en wees daarmee een feministische benadering van de hand. Dat gezegd zijnde, bleef helaas onbeantwoord of film niet juist een heel geschikt medium is om nieuwe beelden en nieuwe vormen van articulatie te creëren. Verder zei Irigaray zich te verbazen over de manier waarop de mimetische strategie die zij ooit in haar werk toepaste, wordt nagevolgd in feministische teksten. Zij noemde de strategie, die een vervormende nabootsing van teksten uit de filosofische en psychoanalytische canon inhoudt, een vorm van slavernij.
In de sessie over interpretatie en vertalen bleek weer eens dat Luce Irigarays poëtische taalgebruik en vele woordspelingen in het Frans aanzet tot uiterste nauwkeurigheid én creativiteit. Maar te veel creativiteit wordt door Luce Irigaray niet op prijs gesteld, zo werd duidelijk in de derde sessie over politiek en ethiek. Pogingen om haar denken over seksuele differentie in te zetten voor het denken over andere verschillen dan die tussen mannen en vrouwen (zoals etnische verschillen) worden door haar niet op prijs gesteld. Zij noemde pleidooien voor aandacht voor andere verschillen moralistisch en lichtte helaas niet toe waarom denken over seksuele differentie dat niet zou zijn. Zij ziet seksuele differentie als het primaire verschil dat alle andere verschillen als die in etniciteit doorkruist. Daarom hebben man/vrouw-verschillen volgens haar altijd prioriteit.
In de sessie over theologie pleitte Luce Irigaray voor het opnemen van oosterse beelden en ideeën in westerse religieuze praktijken, omdat deze meer ruimte

bieden aan het doordenken van een vrouwelijk goddelijke of een goddelijk vrouwelijke. De vraag of zij 'het Oosten' en 'oosterse religies' niet te veel als uniform opvat, deed zij af met de reactie dat er niet genoeg tijd was om over de diversiteit binnen oosterse tradities te praten. Toch is de vraag een belangrijke, omdat een al te gemakkelijke 'toeëigening' van oosterse opvattingen in het eigen werk al snel omslaat in oriëntalisme.

Naast de sessies las Luce Irigaray voor uit recent eigen werk: 'Approaching the other as other' uit *Entre Orient et Occident* (1999) en *Being two, how many eyes have we?* (verschenen in november 2000 in vier talen bij Christel Göttert Verlag) over de verhouding tussen subject en object wanneer wij iets zien. Al wat we zien, wordt volgens haar in het westen gereduceerd tot een object, tot een 'gebruiksvoorwerp'. Deze subject/object-verhouding wordt alleen doorbroken door een ander gebruik van onze zintuigen, waarvoor het ademen volgens haar symbool staat. Zij noemt, in aansluiting bij oosterse opvattingen daarover, de adem onze 'spirituele bron, die relaties tussen ons mogelijk maakt'.

Voor informatie over toekomstige conferenties en activiteiten van het CATH Centre kunt u contact opnemen met Josine Opmeer, centreCATH@leeds.ac.uk. Zie ook www.leeds.ac.uk/cath/

Cursus zingeving en zorg

De Universiteit van Amsterdam en de Universiteit Leiden organiseren op 2, 16 en 30 november 2001, telkens van 9.30 uur tot 16.30 uur, de postacademische cursus 'Zingeving en zorg'. Tot de docenten behoren dr. Sipco Vellenga en dr. Meerten ter Borg (cultuur- en godsdienstsociologen). De cursus is onder andere bedoeld voor geestelijk verzorgers. Aandacht wordt aandacht besteed aan nieuwe vormen van godsdienstigheid en allochtone religieuze tradities die in Nederland verschijnen.

Het cursusgeld bedraagt *f* 2350,-. Nadere informatie is te verkrijgen via pca@hum.uva.nl, via de website www.hum.uva.nl/contractonderwijs en via het tel.nr. 020-5254594 (projectgroep contractactiviteiten).

Publicaties

Racisme in Nederland

Bij Uitgeverij De Balie is de bundel *Racisme in Nederland* (2000, ISBN 9066172045) verschenen. Hierin zijn de bijdragen aan de conferentie opgenomen die het Europees Waarnemingscentrum tegen racisme en xenofobie samen met De Balie organiseerde in het najaar van 1999. De bundel wordt geopend door Ed van Tijn die drie scenario's met betrekking tot integratiebeleid onderscheidt: het smeltkroesscenario dat de culturele identiteit als een privézaak beschouwt; het regenbooscenario dat focust op culturele groepsidentiteiten; en het mozaïekscenario dat zowel recht tracht te doen aan individuele als aan groepsaspecten van integratie. Dan volgen drie debatten waarin deze scenario's een rol spelen: over tolerantie en intolerantie in het vluchtelingendebat; over de vraag of Nederland een monoculturele of een multiculturele samenleving is; en over de rol van instituties in het bestrijden van intolerantie. Met bijdragen van onder anderen Kees Schuyt, Paul Cliteur en Abderrahim El Manouzi.

Multiculturele samenleving

Voor de veertien essays in *Andere gedachten. Over de multiculturele samenleving* (2000, Damon, ISBN 9055731579) ontving Ruben Gowricharn in 1999 de ASN-ADO-mediaprijs. In de essays gaat hij in op uiteenlopende problemen waar allochtone Nederlanders mee te maken krijgen, omdat van hen verwacht wordt dat ze integreren in de Nederlandse samenleving. Zo beschrijft hij de, soms moeizame, relatie tussen hun inviduele identiteit en hun groepsidentiteit, de eis om goed Nederlands te spreken, de ontoegankelijkheid van de Nederlandse arbeidsmarkt, interetnische verhoudingen, verschillen in omgangsvormen en beleving van lichamelijkheid, en de jaarlijks terugkerende discussie over de rol van zwarte Piet in het Sinterklaasfeest.

Interculturalisatie in het hoger onderwijs (subkop)

Pamela Pattynama en Marjolein Verboom hebben het *Werkboek kleur in het curriculum. Interculturalisatie in het hoger onderwijs* (NGV, Utrecht 2000, ISBN

9072065239, 109 pp.) geschreven voor docenten die een interculturele aanpak van hun onderwijs voorstaan, maar daar graag een steuntje in de rug bij willen hebben. Daarom bestaat het boek uit veel handige voorbeelden van oefeningen en opdrachten voor werkgroepen, websites en literatuurlijsten. De auteurs gaan uit van het begrip 'interculturalisme' omdat dat, anders dan 'multiculturalisme', wijst op een *uitwisseling* van ideeën, waarden en beelden tussen culturen. Het boek is te bestellen door f 25,00 (leden NGV f 20,00) over te maken op gironr. 5386648 t.n.v. SNGV Utrecht, o.v.v. 'Werkboek kleur in het curriculum'.

Multiculturalisme

Onder redactie van Jaap Gruppelaar en Jean-Pierre Wils verscheen bij Damon het boek *Multiculturalisme* (1998, ISBN 9055732036). Marianne Wekker schreef een handig overzicht van Nederlandstalige artikelen over de multiculturele samenleving die sinds 1990 zijn verschenen. In de overige bijdragen wordt ingegaan op de vraag wat nu verstaan moet worden onder multiculturalisme en hoe recente demografische ontwikkelingen van invloed zijn op een nieuwe verhouding tussen politiek en cultuur.

Nieuwsbrief Humanistisch Archief

In mei j.l. verscheen van het Humanistisch Archief een *Nieuwsbrief* over het Werkplan van het Archief voor 2001. Daarin wordt onder andere naar voren gebracht dat op het archief zo'n groot beroep gedaan wordt, dat de hoeveelheid werk dreigt uit te gaan boven de beschikbare formatie. Zo is het Humanistisch Archief thans doende om vijftig jaar geschiedenis van de International Humanist and Ethical Union (IHEU) te beschrijven en lopen er onderzoeken naar humanistische jongeren. In het interviewproject Sprekend Humanisme wordt de samenstelling van alle hoofdbesturen van het Humanistisch Verbond in kaart gebracht. Verder is de website van het Humanistisch Archief uitgebreid. Op die website worden scholieren en studenten die over het humanisme een scriptie of een referaat moeten houden, uitstekend bediend.
Voor meer informatie over het Humanistisch Archief: humarc@uvh.nl en de website http://www.uvh.nl/archief/. Aanmelding als donateur van het Humanistisch Archief kan geschieden door minimaal *f* 30,- over te maken naar giro 7695453 ten name van de stichting Humanistisch Archief te Utrecht, onder vermelding van 'nieuwe donateur'. Donateurs ontvangen de *Nieuwsbrief* van het Archief.

Jaarbeeld Humanistisch Verbond

Voor de zomer bracht het Humanistisch Verbond (HV) een brochure van tien pagina's uit over de activiteiten van het HV. Deze brochure moest kort zijn, maar geeft toch een indruk van de veelheid van activiteiten die onder de noemer van het Humanistisch Verbond plaatsvinden: er zijn cursussen, lezingen, plaatselijke activiteiten, projecten, de *Humanist*, de humanistische geestelijke verzorging, de samenwerking met de werkstichtingen en met andere humanistische organisaties, de dienstverlening en meer.
Het *Jaarbeeld 2000* van het Humanistisch Verbond is op te vragen bij mevr. A. Rohlfs of dhr. R. Ensie, via tel. nr. 020-5219000.

Financiering humanistisch vormingsonderwijs

In juli dit jaar richtte het bestuur van de stichting Pedagogisch Studiecentrum Humanistisch Vormingsonderwijs (PSC HVO) zich tot de Nederlandse politieke partijen met een *Pleidooi voor eigentijdse financiering van het humanistisch vormingsonderwijs op de basisschool*. De bovenkop van dit *Pleidooi* luidt *Zet nu a.u.b. die wissel om!* In 33 pagina's wordt de ongunstige (financiële) positie van het godsdienstig en het niet-godsdienstig levensbeschouwelijk en wereldbeschouwelijk vormingsonderwijs op de openbare basisschool beschreven (alsook die van de docenten in dat onderwijs), dat, als het dan bekostigd wordt, door de afzonderlijke Nederlandse gemeenten met subsidies wordt gefinancierd, die niet zelden van jaar tot jaar moeten worden bevochten. Dat levert veel problemen op, voor de docenten bijvoorbeeld rechtsongelijkheid met collega's, en de humanistische pleitbezorgers in de afzonderlijke gemeenten moeten constant waakzaam zijn ten aanzien van gemeentebegrotingen.
Al 25 jaar streeft de humanistische beweging naar landelijke bekostiging van het humanistisch vormingsonderwijs (HVO), en in het *Pleidooi* wordt een deel

van die strijd gememoreerd. Tevens staan er in deze nota tal van adhesiebetuigingen, juist ook van niet-humanistische instellingen. Het belang van het humanistisch vormingsonderwijs voor de morele ontwikkeling van kinderen wordt door een ieder onderkend, maar opnieuw moet een actie gevoerd worden om dat onderwijs een eerlijke financiële positie te geven.
Nadere informatie over het humanistisch vormingsonderwijs is te verkrijgen via de website: http://www.hvo.nl. Het e-mailadres is: psc@hvo.nl.

(advertentie)

Vermaatschappelijking, een geval apart

Onder redactie van
R.F. Koning,
B.J. Roosenschoon,
J.H. Steetskamp en
H.H.W. de Veen

ISBN 90 6665 444 9
200 pagina's
prijs *f* 59,50 / EUR 27

Dertig jaar geleden werden mensen met psychiatrische stoornissen voor de rest van hun leven opgenomen in instituten in de bossen of de duinen, ver van de maatschappij. Tegenwoordig worden cliënten waar mogelijk midden in de samenleving behandeld en begeleid. Dat heet 'vermaatschappelijking'.

Maar er zijn twijfels. Zijn de grenzen van de vermaatschappelijking niet bereikt? Worden patiënten die zorg nodig hebben niet aan hun lot overgelaten? En zijn de burgers wel bereid en in staat om mensen met psychiatrische stoornissen in hun midden te tolereren? Vermaatschappelijking: waar hebben we het eigenlijk over? Waar is het begonnen, hoe gaan we ermee verder?

Dit boek gaat over de geschiedenis van de vermaatschappelijking. De ontwikkelingen worden geïllustreerd aan de hand van één geval: de Bavo RNO Groep. Dit voormalige psychiatrisch ziekenhuis trok van de duinen in Noordwijkerhout naar de stad Rotterdam.Het is nu een gedeconcentreerde organisatie voor psychiatrie met 18 locaties midden in de samenleving. De verhalen gaan over verleden, heden en toekomst van 'dit geval apart'.

Uitgeverij SWP
Postbus 257 1000 AG Amsterdam
tel.: (020) 330 72 00
fax: (020) 330 80 40
e-mail: swp@swpbook.com
internet: www.swpbook.com

RICHTLIJNEN VOOR AUTEURS

1. Het *Tijdschrift voor Humanistiek* is een uitgave van het Humanistisch Kenniscentrum en verschijnt viermaal per jaar: in april, juli, oktober en december. Bijdragen ter publicatie kunnen worden gezonden naar: Redactiesecretariaat *Tijdschrift voor Humanistiek*, t.a.v. Tonja van den Ende, Van Asch van Wijckskade 28, 3512 BS Utrecht, tel. (030)2390100, fax (030)2390100, e-mail: tvde@uvh.nl
2. Spontane bijdragen zijn welkom. De redactie gaat ervan uit dat een bijdrage niet reeds elders ter publicatie is aangeboden. Theoretische en praktijkgerichte bijdragen zijn welkom. Bij beoordeling wordt gelet op stijl (zinslengte, begrijpelijkheid, adequaat gebruik van de lijdende vorm) en systematiek (duidelijke vraagstelling, duidelijke opbouw, heldere conclusies). Schema's, tekeningen, foto's e.d. zijn welkom, mits een goede afdruk of kopie is bijgesloten en de rechten zijn geregeld. Vanwege het karakter van het tijdschrift worden geen financiële vergoedingen betaald voor bijdragen.
3. De redactie vergadert eens in de 6 weken (m.u.v. de zomerperiode). Bijdragen ingeleverd tot 3 weken voor een vergadering worden aansluitend besproken (neem voor vergaderdata contact op met het redactiesecretariaat). Maximaal 4 weken na bespreking volgt bericht aan de auteur. Maximaal 18 maanden na bespreking volgt plaatsing.
4. Indien een artikel ter referentie wordt aangeboden, dient dat nadrukkelijk te worden vermeld. De wetenschappelijke kwaliteit wordt anoniem beoordeeld door leden van de redactieraad. De uitslag wordt anoniem medegedeeld aan auteurs.
5. Kopij dient als bestand te worden aangeleverd op diskette (voorzien van de naam van de auteur) of als *attachment* via e-mail. De tekst wordt aangeleverd als WP51-document; indien wordt gewerkt met een hogere versie van WP of met *Word for Windows*: het document opslaan als WP51-document (*Bewaren als...* of *Opslaan als WP51-bestand*). Als Word-document aangeleverde teksten worden niet geaccepteerd. Vermeld per begeleidende brief of e-mail uw naam, adres, telefoonnummer, e-mail-adres, en eventuele referentiewens.

6a Hanteer de spelling volgens de *Woordenlijst Nederlandse Taal* (het `Groene Boekje', 1995) en gebruik geen tekstuele afkortingen, dus: bijv. = bijvoorbeeld; 20e eeuw = twintigste eeuw; etc. = et cetera. Instellingen eerst voluit schrijven met de afkorting tussen haakjes: Nederlands Instituut voor Zorg en Welzijn (NIZW); daarna afkorten: NIZW.

b. Houd de tekst zo `schoon' mogelijk, dus zónder opmaakcodes en zonder tekstmarkeringen als vet of onderstreept. Definieer bovenin het document alléén: paginagrootte, lettergrootte, paginanummering, uitvullen: volledig, en afbreken: uit. Gebruik geen Tabs en maak uw wensen voor *layout* kenbaar met tussen haakjes ( ) geplaatste tekst. Vergeet niet uw automatische stijlopties uit te zetten vóórdat u begint met schrijven. Neem bij vragen hierover contact op met het redactiesecretariaat.

c. In het *Tijdschrift voor Humanistiek* wordt alléén *cursief* gebruikt! Doe het consequent bij de titel van een boek, de naam van een tijdschrift of krant en bij woorden van buitenlandse origine die niet voorkomen in het `Groene Boekje', zoals *empowerment* of *attachment*. Doe het eveneens bij alle buitenlandse tekst (óók in citaten). Pas cursief spaarzaam toe bij woorden of korte stukjes tekst die u wilt benadrukken.

d. Hoofdstukken in bundels, artikelen in tijdschriften of namen van congressen tussen *enkele* aanhalingstekens plaatsen, dus: het congres `Voorbij het produkt'.

e. Citaten tussen *enkele* aanhalingstekens plaatsen. Citaten worden altijd voorzien van een literatuurverwijzing (zie f). Neem de tekst letterlijk over en geef alle tekst die u laat wegvallen aan door: [...].

f. Literatuurverwijzingen altijd plaatsen in de tekst:
   * (Vlug, 1997:113) bij een auteur;
   * (Vlug, 1997a:113) bij meerdere publicaties in een jaar;
   * (Vlug e.a., 1997:113) bij meerdere auteurs;
   * (1997:113) indien evident is welke auteur wordt bedoeld;
   * (ibidem) bij dezelfde publicatie en dezelfde bladzijde;
   * (idem:276) bij dezelfde publicatie en andere bladzijde.

   Literatuurverwijzingen plaatsen aan het eind van de zin, binnen de punt. Indien een verwijzing betrekking heeft op meerdere voorafgaande zinnen: aan het eind van de zin, buiten de punt. Bij citaten: altijd na het aanhalingsteken sluiten. Literatuurverwijzingen gaan altijd gepaard met een volledige vermelding in de literatuurlijst (zie 8).

7. Een bijdrage heeft een lengte van maximaal 6000 woorden, tenzij anders met de redactie wordt overeengekomen. **Opbouw en volgorde van een bijdrage is *altijd* als volgt:**

a. De titel (< 8 woorden)
b. Eventueel een ondertitel die de inhoud weerspiegelt (< 14 woorden)
c. De naam van de auteur (geen titulatuur)
d. De zgn. *leader*, een samenvattende introductie (< 120 woorden)
e. De tekst zelf met:
   1) een goede inleiding en vraagstelling
   2) duidelijke paragrafen en alinea's
   3) kopjes en subkopjes bij belangrijke paragrafen
   4) een duidelijke (voorlopige) conclusie
f. Auteursgegevens, eventueel titulatuur (< 30 woorden)
g. Een literatuurlijst (< 25 titels)
h. Een notenlijst (< 25 noten)

8. De literatuurlijst opmaken door literatuurvermeldingen in alfabetische volgorde van auteurs te plaatsen. Bij meerdere publicaties van eenzelfde auteur: plaatsen in volgorde van jaartal. Bij meerdere publicaties van een auteur uit eenzelfde jaar aldus de jaartallen vermelden: (1993a), (1993b), et cetera. Hanteer *interpunctie, opbouw* én *volgorde* als in de volgende voorbeelden (vetmarkeringen dienen hier slechts ter verduidelijking):

a. Boek met een of meerdere auteurs:
   Carr, A. (1993), *Psychology*, University Press, London.
   Carr, A. **&** Barret, B.C. (1993), *Psychology*, ...
   Carr, A., Barret, B.C. **&** Yalom, D.E. (1993), *Psychology*, ...
b. Bundel met een of meerdere redacteuren:
   Carr, A. **red.** (1994), *Essays on Rogers*, VUB-Press, Brussel.
   Carr, A. **&** Barret, B.C. **red.** (1994), *Essays on Rogers*, ...
c. Hoofdstuk in bundel:
   Barret, B.C. **(1995)**, `Client-centered Therapy', **in:** Carr, A. **red. (1995)**, *Counselling*, VUB-Press, Brussel, **pp. 152-168.**
d. Artikel in tijdschrift:
   Jong, K. de, (1998), `Noodzaak tot Twijfel', **in:** *Praktische Theologie*, **1998/nr. 3, (jrg. 8), pp. 66-81.**

9. In het *Tijdschrift voor Humanistiek* zijn noten bedoeld voor inhoudelijk *aanvullende* informatie. Zij dienen als volgt te worden aangeleverd: aan het eind van de zin (dus nooit middenin een zin) het nummer tussen haakjes zetten. Aan het eind van de tekst, na de literatuurlijst, de noten zetten. Dus niet de voetnoot- of eindnootfunctie gebruiken!! Literatuurverwijzing in noten: als in de tekst (zie: 6f). Literatuurvermelding in noten: als in de literatuurlijst (zie: 8). Een (korte) literatuur*verwijzing* (Carr, 1993:79) verwijst altijd naar een (volledige) literatuur*vermelding* in de literatuurlijst: Carr, A. (1993), *Psychology*, University Press, London. Literatuurvermeldingen alleen in de notenlijst plaatsen, indien het publicaties betreffen waarnaar aanvullend wordt verwezen.

10. Recensies zijn meer dan een samenvatting van een boek: het oordeel of standpunt van de auteur komt erin tot uitdrukking. Zij hebben een omvang van < 1400 woorden en kennen geen noten. Het gerecenseerde boek bovenaan de recensie vermelden als bij 8a-b, inclusief ISBN-nummer en prijs. De naam van de recensent onderaan plaatsen, eventueel als bij 7f. Besprekingsartikelen (< 3500 woorden) vormgeven als bij 7a-h. Het besproken boek bovenin de *leader* vermelden als bij 8a-b, echter zonder ISBN-nummer en prijs.

In de volgende nummers:

nummer 8

THEMA Vrijwilligers en levensbeschouwing

De beleidsnota 'Vrijwilligerswerk op de terreinen van Welzijn, Volksgezondheid en Cultuur' (1985) typeert vrijwilligerswerk als positieve uitdrukking van maatschappelijke en culturele betrokkenheid. Tegelijkertijd spreekt het oude recruteringskader de laatste jaren bij herhaling haar zorg uit over de betrokkenheid van nieuwe generaties. Klaarblijkelijk biedt de positieve overheidskijk op vrijwilligerswerk geen enkele garantie op nieuwe aanwas. Zijn de 'oude inspiratiebronnen' opgedroogd? Met bijdragen van onder anderen Paul Schnabel, Judith Leest, Annette Janssen, Paul Dekker & Joep de Hart.

nummer 9

THEMA Ontwikkelingen in de krijgsmacht

nummer 10

THEMA Humanisme internationaal

nummer 11

THEMA Narrativiteit

Tijdschrift voor Humanistiek ISSN 1567-7117