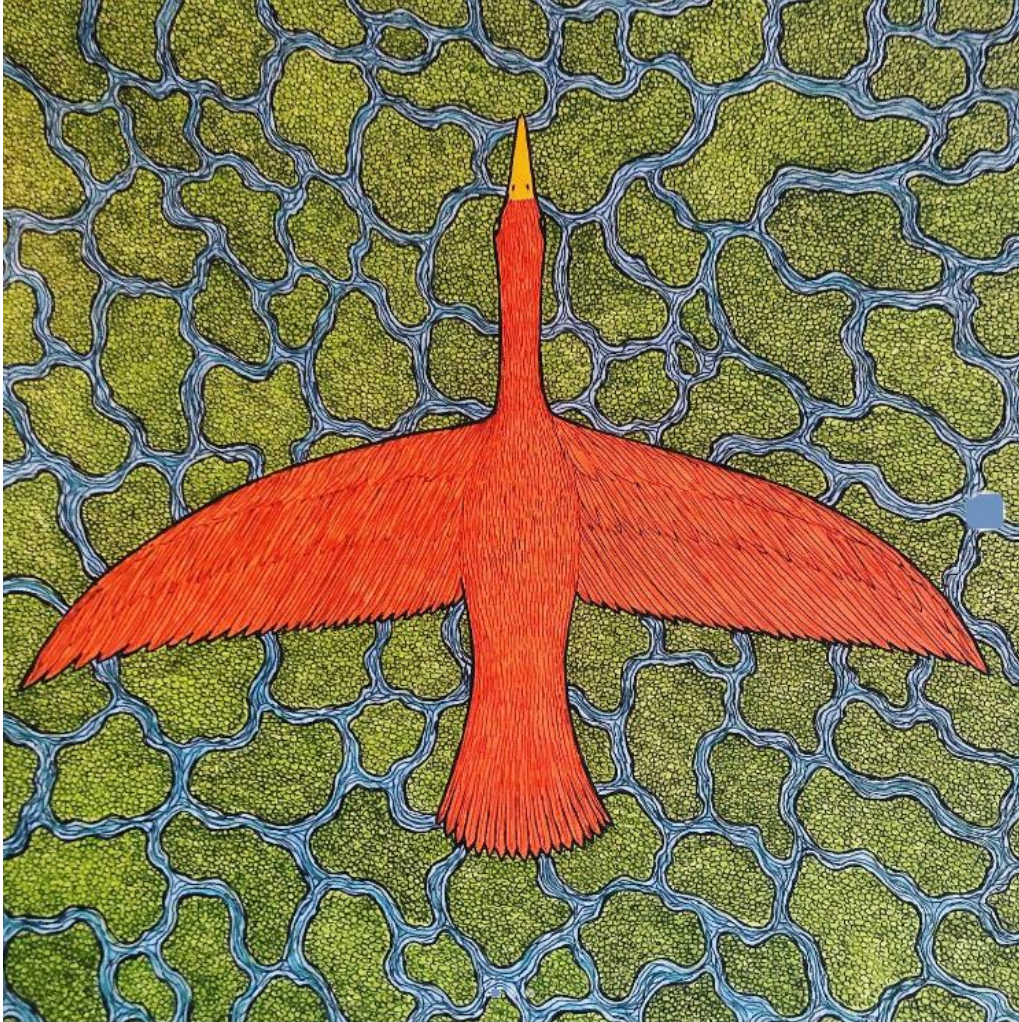


Integer samenleven

Een verkenning van de spanning tussen de concepten integratie en pluralisme in het werk van Willem

Schinkel en William Connolly



Datum: 17-02-2023

Naam: Kay de Vries

Studentnummer: 1010611

Vak: Afstudeeronderzoek

Begeleider: Laurens ten Kate

Meelezer: Abdelilah Ljamai

Aantal woorden: 28955

Voorwoord

Deze scriptie is ontstaan vanuit een persoonlijke motivatie. Al een paar jaar woon ik op een gemengd wooncomplex waar jongeren, studenten en nieuwkomers met elkaar samenwonen. Hoewel dit soort gemengd woonprojecten vaak neergezet worden als een geïdealiseerde wereld waarin jongeren hun steentje kunnen bijdragen aan integratie en maatschappij, is dit beeld in de realiteit niet altijd zo mooi. Het levert hele mooie momenten van verbinding en uitwisseling op. Je ziet mensen groeien, hun weg vinden en er ontstaan vriendschappen. Net zo vaak leven groepen langs elkaar heen, hebben mensen ruzie en ontstaan situaties waarin bewoners zich niet meer veilig voelen. Net een multiculturele samenleving in het klein. Door deze ervaringen ben ik soms ook gaan twijfelen wat de betekenis van dit soort projecten is. In hoeverre maakt het voor de integratie uit wat we hier doen? Wat betekent het eigenlijk om te integreren en waarin integreert iemand dan? Iemand kan op zo'n wooncomplex zijn weg en thuis vinden, maar tegelijkertijd lukt het in de wereld daarbuiten niet om mee te komen. Door hier te wonen ben ik mij ook gaan realiseren dat de samenleving voor een grote uitdaging staat. Samenleven met zoveel culturele- en religieuze diversiteit gaat niet vanzelf en levert ook veel fricties op. Waar ik woon is de diversiteit en uitwisseling enigszins vanzelfsprekend, maar op veel plekken is het dat nog niet. Hoe moet dat straks in de grotere samenleving gaan?

De totstandkoming van deze scriptie is niet vanzelf gegaan. Het schrijven ervan vond plaats in een voor mij roerige periode waarin elke keer weer nieuwe verassingen op de weg lagen. Het vinden van de rust om te schrijven was lastig. In die periode ben ik erachter gekomen hoe moeilijk ik het vind om hulp te vragen wanneer het allemaal even niet wil lukken. Met vallen en opstaan is het uiteindelijk toch goed gekomen.

Een aantal mensen wil ik bedanken zonder wie het niet gelukt zou zijn om mijn scriptie af te kunnen ronden. Laurens wil ik bedanken voor zijn begrip en geduld in de begeleiding, om ondanks enkele onderbrekingen toch steeds weer de begeleiding op te pakken. Inge Marlies wil ik bedanken voor haar betrokkenheid en het meedenken in hoe ik de scriptie tot een succesvol einde kon brengen. Harrie voor het helpen mijn eigen ideeën helder te krijgen en misschien wel het belangrijkste zijn advies om te blijven vertrouwen in mijzelf. Meta voor de heerlijke taarten en de schop onder mijn kont. Tarik voor het sparren en het meelesen met de eindeloze hoeveelheden tekst. Tenslotte Fianne voor het wijzen op al mijn slordigheden in het schrijven. Ik ben erg dankbaar dat ik mede door jullie nu met trots de master Humanistiek kan afronden.

Samenvatting

In deze scriptie wordt een theoretische- filosofische vergelijking gemaakt tussen William Connolly en Willem Schinkel. Hierin wordt onderzocht wat Schinkel's kritiek op het integratiedenken is en hoe hij vanuit zijn kritiek een nieuw vocabulaire ontwikkelt om over integratie te praten. Schinkel stelt namelijk het gebruik van integratie gelijk aan geweld en racisme. Het werk van Connolly over pluralisering biedt een interessante aanvulling op de integratiekritiek van Schinkel. Connolly beschrijft dat de wereld steeds diverser wordt langs verschillende dimensies en dat onderlinge verschillen op basis van onder andere geloof, identiteit en gender steeds verder toenemen. Daarnaast wordt dit in een breder perspectief geplaatst van het wetenschappelijke debat over integratie en pluralisme. Het debat rond pluralisme en integratie laat zien dat de kracht van Connolly en Schinkel ligt in hun analyse en dat ze minder overtuigend zijn in de oplossingen die aangedragen worden. Deze scriptie biedt zo perspectieven op de uitdagingen van de multiculturele samenleving, waarom mensen zich bedreigd voelen door migratie in een wereld die steeds vreemder aanvoelt en hoe het huidig denken over integratie en de samenleving hier ten grondslag aan ligt. Het tegemoet treden van deze uitdagingen vraagt om een politiek van verschil stellen Connolly en Schinkel.

Inhoud

<i>Voorwoord</i>	2
<i>Samenvatting</i>	3
<i>Inleiding</i>	7
Probleemstelling	7
Onderzoeksvraag	12
Methodische verantwoording	13
Onderzoeksopzet	14
DEEL 1 SCHINKEL'S KRITIEK VAN HET INTEGRATIE DENKEN	15
<i>1 De hypochondrische samenleving</i>	17
1.1 Sociale hypochondrie	17
1.2 Het sociaal lichaam	19
1.2.1 Ontstaan sociaal lichaam	19
1.2.2 Kenmerken van het sociaal lichaam	20
1.2.3 Twee productieve paradoxen	21
1.2.4 Een verstoord evenwicht: de teloorgang van de tweede productieve paradox	23
1.2.5 Het gelaat van het sociaal lichaam	24
1.2.6 De emotionele werking van het lichaam	25
1.2.7 De ontmoeting met het vreemde	26
<i>2 Schinkel's kritiek op het paradigma van integratie: verkenning van een nieuw vocabulaire</i>	29
2.1 Diagrammatica	29
2.1.1 Diagrammatica: deïndividualiserend individu	29
2.1.2 Diagrammatica: dispensatie van etniciteit en integratie	30
2.1.3 Diagrammatica: genealogisering van integratie	31
2.2 Culturisme	32

2.2.1	Van pluralisme naar assimilatie	32
2.2.2	Culturisme en diversiteit	33
2.2.3	Culturisme en racisme	34
2.2.4	De paradox van binnen en buiten de samenleving	35
<i>3 Schinkel's pleidooi voor integer denken</i>		36
3.1	Confictiesamenleving	36
3.2	Integratie – integriteit – integer	37
3.3	Van eenheid naar differentie	38
3.4	Integer denken	40
3.4.1	Integer denken van geheel	40
3.4.2	Integer denken als beroepsethiek	41
3.4.3	Strijdt voor integriteit.	41
3.4.4	Radicale liefde	42
3.5	Kritiek op Schinkel's sociale diagnose	43
DEEL 2 CONNOLLY'S KRITIEK OP HET PLURALISME		46
<i>4 Het non-fundamentalisme van Connolly</i>		47
4.1	Probleem van het kwaad	47
4.2	Existentieel geloven	48
4.3	Eendimensionaal pluralisme	49
4.4	Minoritization	49
4.5	Resentment	51
4.6	Kenmerken van pluralisme	53
<i>5. Pluralisering van het pluralisme</i>		54
5.1	Pluralisering	54
5.2	Multidimensionaal en diep pluralisme	56
5.3	Voorwaardes voor pluralisme	58

<i>6. Wereld in wording</i>	61
6.1 Wordingspolitiek	61
6.2 Contingentie	63
6.3 Agonistisch respect	64
6.4 Kritische openheid	65
6.5 Deugden als fundering?	66
6.6 Kritiek op het agonisme van verschil	67
DEEL 3 DIALOOG TUSSEN CONNOLLY EN SCHINKEL	70
<i>7. Conceptuele vergelijking van Connolly en Schinkel</i>	71
7.1 Integratie en non-fundamentalisme	71
7.2 Integer denken en pluralisering	74
7.3 Integriteit en deugden	77
7.4 Differentiële eenheid en wereld in wording	80
7.5 Angst voor het vreemde en onzekerheid	83
7.6 Sociale hypochondrie en <i>resentment</i>	84
<i>8. Zoeken naar verbondenheid: een confrontatie tussen Schinkel en Connolly</i>	88
8.1 Multiculturele samenleving	88
8.2 Integratie en heroriëntatie	91
8.3 Openstaan voor het vreemde	93
<i>9. Conclusie</i>	95
<i>10. Discussie</i>	97
<i>Literatuurlijst</i>	99

Inleiding

Probleemstelling

De wereld lijkt tegenwoordig alleen nog maar te bestaan uit crises, zoals de migratiecrisis en de klimaatcrisis. De wereld die we kennen voelt onzeker aan. Een gemene deler in verschillende crises is de rol van integratie die steeds in verschillende gedaantes terugkeert. Een recent voorbeeld is dat massa-integratie het woningtekort veroorzaakt zou hebben en nu landbouwgrond nodig zou zijn voor het bouwen van huizen voor migranten.¹

Maatschappelijke problemen zoals woningnood en aantasting van de natuur worden dan herleid tot integratieproblemen en vluchtelingenproblematiek. Het geeft aan dat integratie veel losmaakt in de samenleving. Met de blijvende migratiestromen staat Nederland daarom voor een uitdaging.

Zo is de samenstelling van westerse landen als Nederland aan het veranderen (Saharso & Scharrer, 2022). Kaufmann (2018) verwacht dat over ongeveer een eeuw de meerderheid van de westerse samenleving zal bestaan uit een gemengde populatie. Hoe gaan we om met de bijkomende spanningen en emoties die deze veranderingen met zich meebrengen? Een deel van de bevolking voelt zich bedreigd door deze ontwikkelingen. Een illustratie daarvan is de projectie van de tekst *white lives matter* op de Erasmusbrug in Rotterdam tijdens de jaarwisseling.²

De ‘massa-integratie’ van met name niet-westerse migranten zou de Nederlandse identiteit en cultuur bedreigen, omdat ze andere normen en waarden eropna zouden houden (Schinkel, 2007). Tegelijkertijd is het de vraag welke identiteit bedreigd wordt? En wat houdt integreren in? Integratie veronderstelt een bepaalde identiteit waaraan en waarbinnen geïntegreerd dient te worden (Penninx, 2019). Integratie heeft daarmee de neiging om het Nederlander zijn te reduceren tot één identiteit (Schinkel, 2008). Daarbij wordt vergeten dat verschillen tussen Nederlanders altijd al groot waren en het aantal mensen met een andere of

¹ Op 11-02-2023 ontleend aan: <https://wnl.tv/2022/07/25/van-der-plas-er-is-in-nederland-een-gevecht-om-ruimte/>

² Op 11-02-2023 ontleend aan: <https://nos.nl/artikel/2459160-white-lives-matter-extremisten-willen-racisme-in-nederland-normaliseren>

gemengde achtergrond fors gegroeid is (Saharso & Scharrer, 2022). Maxima wist dit in 2007 treffend te omschrijven met de uitspraak: ‘De Nederlandse identiteit bestaat niet’.³

Het integratiedebat hangt samen met het identiteitsdebat. De komst van nieuwe groepen betekent dat bestaande identiteiten onder druk kunnen komen te staan. Twee filosofen die allebei uitgebreid de relatie tussen integratie, identiteit en (multiculturele) samenleving beschreven hebben zijn Willem Schinkel en William Connolly. In deze scriptie worden daarom het werk van Schinkel over integratie en het werk van Connolly over pluralisme met elkaar vergeleken. Een vergelijking tussen deze twee filosofen kan helpen om nieuwe inzichten te krijgen in het maatschappelijke- en wetenschappelijke debat, in de wijze waarop de wereld verandert, de onzekerheden en emoties die deze veranderingen met zich meebrengen, de positie van niet-westerse migranten in de samenleving en welke aannames en denken achter de concepten integratie en samenleving liggen. Waarom specifiek voor het werk van Connolly en Schinkel gekozen is zal in het volgende deel toegelicht worden.

Schinkel's diagnose van sociale hypochondrie

Schinkel (2008) stelt dat het sociale en politieke denken in Nederland geregeerd wordt door een obsessie met integratie. Deze obsessie laat volgens Schinkel zien dat de samenleving bang is om ziek te worden. In plaats van het eigen ziek zijn te erkennen, wordt de oorzaak gezocht in iets dat zich buiten het sociaal lichaam (samenleving) bevindt. Dit brengt Schinkel (2008) tot de diagnose dat de Nederlandse samenleving hypochondrisch is. De angst voor de aantasting van het eigen lichaam leidt tot een hypochondrie waarin het lichaam zich moet wapenen tegen het gevaar van buiten (de niet-geïntegreerden). De obsessie met integratie zou ook volgens Kristeva (1991) een teken kunnen zijn dat de samenleving ziek is. Ze zegt dat een gezond lichaam nodig is om de vreemdeling - de cultureel andere - te kunnen verwelkomen, terwijl een ongezond lichaam de vreemdeling wil afstoten. Bij een ontkenning van het eigen ziek zijn, is een zondebok nodig om het idee van een gezond lichaam in stand te houden (Kristeva, 1993). Precies dit lijkt er te gebeuren in de sociale hypochondrie die Schinkel beschrijft. Kristeva en Schinkel wijzen er zo op dat het integratiedebat eigenlijk om een

³ Op 11-02-2023 ontleend aan: <https://www.trouw.nl/nieuws/maxima-de-nederlandse-identiteit-bestaat-niet>

andere vraag draait. Namelijk hoe om te gaan met de vreemdeling en waarom wordt de ander tot vreemdeling gemaakt (Van den Bossche, 2018)?

De gevoelde bedreiging voor integratie is volgens Schinkel (2008) dan ook geen echte bedreiging, maar het is de angst voor het vreemde die dit gevoel voedt. Dit is een tendens die typisch is voor Nederland en andere West-Europese landen, waar het identiteitsdebat vaak plaatsvindt in relatie tot integratie (Alba & Foner, 2016). Nederland heeft het over ‘allochtonen’ of ‘migranten’ en niet over de betekenis van ‘wit’ of ‘zwart’ zijn zoals in de Verenigde Staten gebeurt (Baldwin, 2018). Dit is overigens wel aan het veranderen sinds onder andere de opkomst van *Black Lives Matter*.⁴

Schinkel zoekt in zijn werk niet naar een definiëring van integratie. Hij beschrijft dat integratie zo vaak gebruikt wordt dat niet meer naar de betekenis ervan gevraagd hoeft te worden. We gaan ervanuit te weten wat met integratie bedoeld wordt en een expliciete definitie wordt daarom bijna nooit gegeven. De dingen die beschreven worden zijn geen definities, maar connotaties die met het begrip integratie te maken hebben zoals: participatie, werkloosheid, criminaliteit en taalvaardigheid. De vraag is of we eigenlijk wel weten wat met integratie bedoeld wordt. Schinkel’s constatering uit 2007 van het ontbreken van een definitie van integratie is nog steeds actueel. Zo wordt in een jaarreportage over integratie van het Centraal Bureau Statistiek nog steeds geen definitie van integratie gegeven.⁵ Het is opmerkelijk dat een rapportage over integratie niet hoeft toe te lichten wat met integratie bedoeld wordt. Als volgt is Schinkel is niet geïnteresseerd in een oorspronkelijk gebruik of definitie van integratie. Hij gaat liever op zoek naar het functioneren ervan. Integratie ziet hij niet als een maatschappelijk proces, maar als een symbool waar een bepaalde werking vanuit gaat.

Integratie blijkt dus een concept te zijn met problematische aspecten. Schinkel is niet de enige die daar kritisch op is. Binnen migratiestudies wordt kritiek geuit op het concept integratie vanwege zijn normatieve en assimilatieve karakter (Favel, 2022; Penninx & Garcés-Mascareñas, 2016). Daarnaast wordt aangegeven dat het problematisch is dat een goede

⁴ Black Lives Matters is een beweging dat in 2020 weer opkwam n.a.v. de publieke geweldpleging tegen een zwarte man in de Verenigde Staten.

⁵ Jaarrapport Integratie 2020. Op 29-10-2022 ontleend aan: <https://www.cbs.nl/nl-nl/publicatie/2020/46/jaarrapport-integratie-2020>

definitie van integratie ontbreekt (Klarenbeek, 2021; Modood, 2011), waardoor nooit eenduidig kan worden vastgesteld wanneer iemand heeft voldaan aan zijn of haar integratie. Voortvloeiend uit deze kritiek wordt getracht integratie te herdefiniëren en/of nieuwe concepten te introduceren ter vervanging van integratie zoals superdiversiteit (Klarenbeek, 2021; Meissner, 2019). Schinkel gaat een stap verder en ontwikkelt een eigen vocabulaire om op andere wijze over integratie te kunnen denken. Volgens hem verandert er met de huidige pogingen niets fundamenteels. Hij neemt de stelling in dat alleen het praten over integratie al problematisch is en dat we beter kunnen stoppen met dit begrip. (Schinkel, 2018). Integratie ziet Schinkel als een onzuiver begrip dat ten doel heeft de samenleving/het sociale lichaam te zuiveren, te ontdoen van vreemde elementen. Hij heeft het liever over integer denken, wat dezelfde etymologische oorsprong heeft als integratie (Schinkel, 2007). Met 'integer' wil Schinkel aangeven dat integriteit centraal zou moeten staan en legt zo de nadruk op de ethische dimensie van het integratiedebat. Het vraagt om een andere moraliteit en niet om een andere invulling van integratie om tot een andere omgang met de niet-geïntegreerde te komen. Schinkel geeft zo een geheel eigen draai aan het begrip integratie en het gebruik ervan. Door zijn unieke standpunt kan een frisse kijk op het integratiedebat geboden worden.

Connolly's theorie over de pluralisering van het pluralisme

Connolly neemt net als Schinkel afscheid van het idee van een homogene identiteit en samenleving. In zijn werk over pluralisme beschrijft hij dat steeds meer verschillende geloven in hetzelfde gebied samenleven in de westerse wereld en daardoor steeds meer verschillen ontstaan. Connolly hanteert dus een visie op de samenleving die afwijkt van het idee van een geïntegreerde samenleving. Het is een denken over de samenleving die Schinkel mogelijk nodig heeft in zijn afwijzing van het concept integratie.

Alhoewel Connolly niet schrijft over integratie biedt zijn werk wel aanknopingspunten voor wat het betekent als nieuwe mensen en groepen met nog onbekende identiteiten en geloven aankloppen in de samenleving. Onder invloed van *minoritization*, globalisering, migratie en opwarming van de aarde verandert de wereld steeds sneller (Connolly, 2011). Volgens Connolly zullen daardoor steeds meer soorten minderheden ontstaan op basis van geloof, spiritualiteit, etniciteit en gender (Ibid, p. 59). Met als gevolg dat de wereld als het ware steeds vreemder wordt zowel voor de ontvangende bevolking als de nieuwkomer (van

den Bossche, 2018). Wat eerst vreemd, ver en aanlokkelijk leek komt nu dichtbij en eist een plek op naast de onze en niet onder de onze. Dit vraagt om een andere verhouding tot verschillen. We moeten niet vragen hoe wij anderen meer op ons kunnen laten lijken, maar hoe wij meer onszelf kunnen worden door te worden wat we nog niet zijn (Loyd, 2010).

De huidige vormen van pluralisme schieten tekort om een nieuwe vorm van samenleven te kunnen bewerkstelligen. Connolly (2005) beschrijft in zijn werk dat zowel religie als het secularisme de neiging hebben om zich als een monotheïsme te gedragen. Ze hanteren een unitaire opvatting van de moraal, waarmee een eenheid in de samenleving nagestreefd wordt (van den Bossche, 2021). Het pluralisme dat uitgedragen wordt binnen het huidige secularisme beschouwt Connolly daarom als eendimensionaal (Connolly, 1995). Het houdt geen rekening ermee dat de samenleving verandert en daarmee de dominante referentiekaders mee zouden moeten kunnen veranderen. Connolly's pleit daarom voor een open cultuur en samenleving en strijdt daarin tegen vormen van fundamentalisme.

Om vaste constructen te kunnen doorbreken maakt Connolly een onderscheid tussen pluralisering en pluralisme. Onder pluralisme verstaat Connolly (1995, xiv) het bestaan van een diversiteit aan groepen, waarden en identiteiten die vechten voor politieke representatie. Pluralisering kijkt naar het ontstaan en verschijnen van nieuwe identiteiten en verschillen die een claim op representatie doen die nog niet legitiem zijn in de bestaande verbeelding van pluralisme (Connolly, 1995, xiv). Connolly ziet een spanning tussen het eendimensionale seculier pluralisme en pluralisering. Het seculier pluralisme verzet zich volgens hem tegen pluralisering, omdat dit de stabiliteit van bestaande identiteiten zou kunnen verstoren (Van den Bossche, 2021). Nieuwe ontwikkelingen worden als een bedreiging gezien (Valentine, 2010).

Connolly vindt daarom dat pluralisme niet gegrond moet zijn in één bron, maar enkel vorm kan krijgen in een speelveld van een verscheidenheid aan morele bronnen en metafysische oriëntaties (Alma & Suransky, 2021). Er is dus niet een werkelijkheid, maar een verscheidenheid aan mogelijke vormen van de werkelijkheid. Deze vorm van pluralisme wordt een multidimensionaal pluralisme genoemd (Connolly, 2005).

Hoewel pluralisme en integratie verschillende concepten zijn liggen het werk van Schinkel en Connolly toch vrij dicht bij elkaar. Beiden stellen een politiek van verschil voor, gaan in hun analyse ervanuit dat de wereld contingent is en nemen een vergelijkbare

ontologische positie in over de sociale werkelijkheid (Schinkel, 2007; Connolly, 2005). Daarnaast zijn ze allebei geïnspireerd door het werk van verschillende filosofen en sociologen als Derrida, Foucault, Bauman en Deleuze en Guattari. Ondanks dat Connolly en Schinkel zich in een ander wetenschappelijk gebied bevinden sluiten hun ideeën wel op elkaar aan. Connolly's werk over pluralisme kan daarom mogelijk bijdragen aan een ander perspectief op integratie en de samenleving. Dit leidt tot de volgende onderzoeksvraag.

Onderzoeksvraag

Hoofdvraag:

Op welke wijze bieden Schinkels theorie van sociale hypochondrie en Connolly's kritiek op seculier pluralisme inzicht in het debat over integratie en pluralisme?

Deelvragen

1. Wat is de integratiekritiek volgens de sociale hypochondrie theorie van Schinkel?
2. Wat is Connolly's kritische reflectie op pluralisme vanuit zijn theorie over pluralisering?
3. Hoe verhouden de visies van Schinkel en Connolly zich tot elkaar?
4. Wat levert de dialoog tussen Schinkel en Connolly op?

Onderzoeksdoel

Hoofddoel is om te onderzoeken of een vergelijking tussen Schinkel en Connolly een nieuw blik op het integratievraagstuk kan opleveren. Het eerste wat uit de vergelijking naar voren komt is dat het concept van integratie, zoals beschreven door Schinkel, niet samengaat met een pluralistische opvatting. Integratie staat voor een homogenisering van identiteit (Schinkel, 2007), terwijl pluralisme gaat om het omgaan met diversiteit en hoe nieuwe identiteiten en verschillen een plek kunnen krijgen in de samenleving (Connolly, 1995; Alma, 2019). Is het huidige begrip van integratie nog wel hanteerbaar in een samenleving die steeds diverser wordt?

De werken van Connolly en Schinkel zijn zover bekend nog niet eerder met elkaar vergeleken. Deze vergelijking is daarmee een toevoeging aan het wetenschappelijk debat en draagt bij aan een kritische reflectie over de toepassing en gebruik van de concepten integratie en pluralisme. De vergelijking kan mogelijk inzicht bieden in hoe maatschappelijk spanningen, angsten en emoties, die vaak aan vluchtelingen- en migratievraagstukken gerelateerd zijn, zich verhouden tot de wijze waarop de wereld aan het veranderen is. Daarnaast is de vergelijking relevant voor de humanistiek doordat het inzicht biedt in onderliggende processen van uitsluiting en racisme. Het draagt zo bij aan de vraag wat een rechtvaardige en zorgzame samenleving betekent. Ook waarschuwt de vergelijking voor mogelijke blinde vlekken binnen seculiere opvattingen van het humanisme.

Methodische verantwoording

Om antwoord te geven op de onderzoeksvraag is gekozen voor een vergelijkend theoretisch- filosofisch onderzoek. Deze vergelijking is gericht op een grondige analyse van de kernconcepten van Connolly en Schinkel. In de eerste twee delen van het onderzoek ligt de nadruk op een reflexieve analyse waarin de kernconcepten uit het werk van Schinkel en Connolly gepresenteerd worden. In het laatste en derde deel zal een kritische analyse gemaakt worden door middel van een conceptuele vergelijking. De keuze voor deze methode heeft zijn beperkingen. Door het vergelijken van Connolly en Schinkel ligt de nadruk van deze scriptie op hun perspectieven van integratie en pluralisme. Andere opvattingen worden daardoor beperkt behandeld. Het onderzoek is dus geen weergave van het gehele debat en onderzoeksveld. De thesis heeft als doel om zowel kritisch naar het werk van Connolly en Schinkel te kijken als naar de vraag hoe ze elkaar kunnen versterken.

Het boek *Denken in een tijd van sociale hypochondrie* uit 2007 en *De gedroomde samenleving* uit 2008 worden gebruikt als primaire bronnen in de analyse van Schinkel. Schinkel's kritiek op het integratiedenken heeft in dit werk vorm gekregen, waarin zijn belangrijkste standpunten en begrippen over integratie worden uiteengezet. In later werk bouwt hij voort op de concepten uit dit boek. Deze boeken kunnen daarom als hoofdwerk van Schinkel beschouwd worden in zijn denken over integratie.

Voor de analyse van Connolly's werk wordt het boek *Pluralism* uit 2005 als primaire bron gebruikt. Dit boek biedt een overzicht van Connolly's visie op pluralisme en biedt daarom een goed vertrekpunt voor de analyse. Om Connolly's visie beter te doorgronden zal dit aangevuld worden met andere werken als: *Ethos of pluralization* uit 1995 en *A world of becoming* uit 2011. In deze boeken worden de concepten pluralisering en multidimensionaal pluralisme verder uitgewerkt.

Onderzoeksopzet

Om antwoord te geven op de onderzoeksvragen zal het werk van Connolly en Schinkel in eerste instantie los van elkaar besproken worden. Om een vergelijking tussen Connolly en Schinkel te kunnen maken is het nodig om helder te hebben wat hun ideeën over integratie en pluralisme zijn en welke positie ze in het wetenschappelijke en maatschappelijke debat innemen. De opzet van de thesis bestaat daarmee uit drie delen. In het eerste deel wordt Schinkel's kritiek op het integratiedenken besproken, in het tweede deel wordt Connolly's kritiek op het pluralisme besproken en het derde deel bestaat uit een confrontatie tussen Connolly en Schinkel.

Deze thesis zal bestaan uit tien hoofdstukken. In het eerste hoofdstuk wordt besproken hoe het sociaal lichaam en sociale hypochondrie tot stand is gekomen en waarom deze concepten problematisch zijn. In hoofdstuk één wordt zo duidelijk waarom Schinkel kritisch is op integratiedenken. In het tweede hoofdstuk wordt specifiek ingegaan op de wijze waarop integratie functioneert. Culturisme en diagrammatica zijn twee technieken die daarvoor uitgelicht worden. Het derde hoofdstuk staat vervolgens stil bij Schinkel's pleidooi voor integer denken, dat hij ziet als alternatief voor het integratiedenken.

In hoofdstuk vier wordt de overstap gemaakt naar Connolly's werk. Hierin wordt Connolly's kritiek op fundamentalisme besproken. Dit wordt gedaan aan de hand van de concepten *resentment*, *minoritization*, onderscheidt tussen goed en kwaad, existentieel geloven en eendimensionaal pluralisme. Uit deze elementen wordt duidelijk waarom Connolly traditionele funderingen beperkend vindt in een plurale wereld. Hoofdstuk vijf gaat in op Connolly's visie op pluralisme. In dit hoofdstuk wordt uiteengezet wat de betekenis van pluralisering en multidimensionaal pluralisme is. Daarna zal in hoofdstuk zes besproken worden dat Connolly de samenleving ziet als een wereld in wording en hoe hij met de

deugden kritische openheid en agonistisch respect handvaten probeert te ontwikkelen voor een wereld zonder vaste funderingen.

Vervolgens worden in hoofdstuk zeven de belangrijkste concepten van Connolly en Schinkel kritisch met elkaar vergeleken. Waar versterken hun werken elkaar en waar spreken ze elkaar tegen? Daarna zal in hoofdstuk acht met een betoog de analyse toegespitst worden op het maatschappelijk debat. Welke betekenis kan een vergelijking tussen Schinkel en Connolly hiervoor hebben? Tenslotte zal in de conclusie en discussie een antwoord op de onderzoeksvraag geformuleerd worden en gereflecteerd worden op de beperkingen van dit onderzoek.

Deel 1

Schinkel's kritiek van het integratiedenken



6

⁶ De gebruikte afbeeldingen in deze scriptie komen van de artiest Theo Ellsworth. Hij ontwerpt de hoezen voor muziekalbums van Astral Industries, wat een van mijn favoriete muzieklabels is en waar ik veel naar geluisterd heb tijdens het schrijven. De illustraties zijn erg mooi en vind ik op een mooie manier de thematiek uit de verschillende delen verbeelden.

1 De hypochondrische samenleving

In dit hoofdstuk wordt beschreven wat het concept van sociale hypochondrie betekent. Dit zal gedaan worden door te kijken hoe sociale hypochondrie en het idee van een sociaal lichaam met elkaar samenhangen. Daarnaast zal ik het werk van Schinkel verder duiden door te kijken welke vorm het sociaal lichaam heeft, wat de emotionele werking van het lichaam is en het sociale functioneren van het lichaam aan de hand van zijn ontmoeting met vreemde lichamen. Op deze wijze probeert dit hoofdstuk de natuur van het sociaal lichaam te doorgronden. De bespreking van het sociaal lichaam en sociale hypochondrie is nodig om te kunnen doorzien waarom Schinkel integratie als een gewelddadig concept beschouwt.

1.1 Sociale hypochondrie

Schinkel (2007) stelt dat het politieke en sociale denken geregeerd worden door een obsessie met integratie in een maatschappij die lijdt aan sociale hypochondrie. Hypochondrie is een aandoening waarbij iemand overdreven bang is om ziek te worden. Iets wat jeukt kan dan al een bewijs zijn dat er iets mis is. De angst voor ziek zijn leidt tot een fixatie op de eigen gezondheid. Sociale hypochondrie draait niet om een individu die bang is om ziek te worden, maar om de samenleving als een maatschappelijk lichaam. Bij het sociaal lichaam leidt de angst om ziek te worden tot een samenleving die zich drukt maakt om zijn integratie.

Mijn stelling is dat wat we samenleving noemen zich op sociaal-hypochondrische wijze drukt om [integratie]. De benadrukking van [integratie], bedoeld om een scheiding tussen 'leden van de samenleving' en [niet-geïntegreerden] op te heffen, heeft het effect van een voortdurende uitsluiting van diegenen bij wie [integratie] geproblematiseerd wordt.

(Schinkel, 2008, p. 15)

Omdat het sociaal lichaam zich drukt maakt om zijn integratieproblematiek, gaat het de samenleving monitoren om potentiële ziektes op te sporen en uit te scheiden. Het sociale

monitoren gebeurt door middel van integratie. Integratie is daarmee een methode om het lichaam te immuniseren, te versterken tegen potentiële ziektes. Een integratieprobleem moet afgestoten worden om het lichaam gezond te houden. Met als gevolg dat mensen van een andere cultuur opgespoord en uitgesloten kunnen worden (Ibid, p. 15).

Het verzorgen van het lichaam is in eerste instantie niet iets problematisch. Het geeft juist blijk van een gezonde samenleving die goed voor zichzelf kan zorgen. Schinkel geeft echter aan dat de samenleving niet goed voor zichzelf zorgt. Hij stelt dat het idee van integratie een reactie is van een samenleving die instabiel aan het worden is. Het instabiel zijn wordt namelijk verklaard door niet (volledig) geïntegreerd zijn. Deze instabiliteit is ontstaan door invloed van onder andere: globalisering, neoliberalisme, vluchtelingenstromen, digitalisering en klimaatopwarming. Wat deze factoren delen, is dat de natie onder druk is komen te staan. De identiteit van de samenleving wordt volgens Schinkel (2007, p. 387) gevormd door het idee van culturele homogeniteit en territoriale gemeenschappelijkheid. In tijd van globalisering, sinds de tweede wereldoorlog, voelt de consumptie gedreven samenleving zich voortdurend bedreigd doordat traditionele ankerpunten verdwijnen (Van den Bossche, 2019, p. 60). Vaste traditionele identiteiten zoals man-vrouw, religieus en familie brokkelen af en een gevoel van onzekerheid neemt toe. De plausibiliteit van een homogene identiteit van het sociaal lichaam wordt dus in twijfel getrokken. Het individu verliest daarbij zijn zekerheid, op welke grond moet hij/zij zijn identiteit nog vormen? Nationalisme speelt hierop in met de belofte van een vaste identiteit (Ibid, p. 61). Je zou kunnen stellen dat neoliberalisme ontwortelt en nationalisme nieuwe wortels belooft, alhoewel die beloftes vooral gestoeld zijn op het verleden (Ibid, p. 70).

In de moderne tijd zoekt het sociaal lichaam naar zekerheid en orde (Schinkel, 2007, p. 387). Het voelt daarom de noodzaak om de samenleving opnieuw te fixeren. Daarbij gaat het sociaal lichaam op zoek naar een omschrijving die het 'wij van onze cultuur' behelst (Schinkel, 2008, p. 16). De onzekerheid uit zich vervolgens in een angst dat de integriteit van de samenleving geschonden wordt. Het is bang voor ziektes die het 'wij', ofwel de gezondheid van de samenleving bedreigen. De sociaal hypochondrische samenleving zoekt daarom bescherming, sociale hygiëne en zuivering van inbreuken op zijn gezonde 'geïntegreerde' gestel (Ibidem). Het middel om de gezondheid te beschermen is integratie. Door benadrukking van integratie ontstaat een breuk tussen een 'binnen'- en een 'buiten' de samenleving. Het lichaam moet gezuiverd worden van zijn vuilnis. Binnen de samenleving bevinden zich dan de geïntegreerden en buiten de samenleving staan de niet-geïntegreerden

(Ibidem). Het sociaal lichaam ziet zichzelf dus als een gesloten geheel dat van buitenaf bedreigd wordt door niet-geïntegreerden.

Deze scheiding tussen een binnen- en een buiten de samenleving, is volgens Schinkel (2007) geen echte scheiding. De niet-geïntegreerden bevinden zich namelijk al binnen de grenzen van Nederland en dus technisch gezien in de samenleving. Er is geen bedreiging van buitenaf, maar een angst om ziek te worden. Vandaar dat Schinkel de samenleving als hypochondrisch diagnosticeert. Deze ontkent haar eigen problemen door gefixeerd te zijn op een zogenaamd gevaar van buiten. Over integratie spreken lost volgens Schinkel (2008) dan ook niets op. Het is vooral een strategisch concept van het sociaal lichaam, dat verwijst naar een veronderstelde werkelijkheid binnen de samenleving en dit presenteert als een hard feit. In hoofdstuk twee wordt verder ingegaan op hoe een binnen- en buiten differentiatie tot stand komt.

1.2 Het sociaal lichaam

Zoals hierboven al kort uiteengezet, is een belangrijk onderdeel in de diagnose van Schinkel het idee van de samenleving als sociaal lichaam. Het sociaal lichaam is door de geschiedenis heen een dominant concept geweest om de samenleving te beschrijven en valt al terug te vinden in de klassieke oudheid (Schinkel, 2008, p. 17). Het afbeelden van de samenleving als lichaam, een organisme, wordt organicistisch denken genoemd door Schinkel (Ibid, p. 16). Dit organicistisch denken staat centraal zowel in de conceptualisatie van samenleving als in de conceptualisering van integratie.

1.2.1 Ontstaan sociaal lichaam

Klassiek voorbeeld van het organicisme is Plato's beschrijving van de ideale polis (stadstaat) als menselijk lichaam (Schinkel, 2008, p. 17). Het lichaam bestaat in dit beeld uit een driedeling: het hoofd als zetel van de rede (*logos*), de borst waar de passies en hogere strevingen gevestigd zijn (*thymos*) en de lagere gebieden waar de lichamelijke strevingen zitten (*eros*). In de polis stonden de filosoof regenten aan het hoofd, daaronder de nobele inborst en in de onderste regionen het gewone volk. Deze ideale staat was gezond wanneer er sprake was van cohesie tussen de delen, ze vormen dan een organisme of individu (Schinkel,

2007, p. 48). Het geheel zag Plato als meer dan de som der delen. Deze opvatting zou voortkomen uit het idee dat het geheel boven het individu staat, wat een belangrijk kenmerk van het organicisme is (Ibidem).

Volgens Schinkel is Plato's beschrijving van de polis een van de invloedrijkste bronnen van het organicisme (Ibidem). In de middeleeuwen werd de gemeenschap gezien als het lichaam van Jezus '*Corpus Christi*'. Het sociaal lichaam was hier een door god gegeven orde die niet aangetast mocht worden. Bij het moderne organicisme wordt het lichaam gezien als een organisme dat bestaat uit verschillende organen die ieder op eigen wijze een belangrijke functie voor het geheel uitvoeren.

Volgens Mary Douglas is het lichaam een goede metafoor, omdat het een afgebakende eenheid vormt, die scherp onderscheiden is van haar omgeving en tegelijkertijd ook besmet kan raken door de omgeving (aangehaald in Schinkel, 2007, p. 48). Douglas stelt daarom dat het lichaam een geschikt model oplevert dat gebruikt kan worden voor de begrenzing van sociale eenheden. De lichaamsopeningen moeten gereguleerd worden, want waar het lichaam poreus is, wordt het lichaam bedreigd.

Een andere functie van het sociaal lichaam is dat integratieproblemen toegeschreven kunnen worden aan niet-geïntegreerde delen binnen het lichaam (werklozen, criminelen), of aan de externe omgeving buiten het lichaam (migranten, vluchtelingen) (Ibid, p. 21). Het beeld van het lichaam vormt namelijk een gesloten geheel ten opzichte van de buitenwereld. Daardoor wordt het mogelijk om te kunnen identificeren wat bij het lichaam en bij de omgeving hoort en welke bedreigingen aan de omgeving gekoppeld kunnen worden

Binnen het lichaam zelf maakt het organicisme een sociale orde van gradaties geïntegreerden en niet-geïntegreerden mogelijk (Ibid, p. 22). In de middeleeuwen accepteerden mensen hun positie, doordat de sociale orde door God gegeven was. Het lichaam keert steeds in verschillende gedaantes terug. Bij het modern organicisme leeft het idee dat de mens het sociaal lichaam kan verbeteren, genezen en perfectioneren, waarvoor gewenst gedrag van zijn organen nodig is. Integratie verzorgt daarbinnen voor de afstemming tussen de organen.

1.2.2 Kenmerken van het sociaal lichaam

Een belangrijk verschil tussen het modern organicisme en het vroegere organicisme is dat de huidige vorm vooral impliciet aanwezig is. Over het organicisme zelf wordt niet meer

gesproken in de sociologie en sociale filosofie, maar het denken over de samenleving zou wel nog steeds gebaseerd zijn op de aannames van het organicisme, de zogenaamde somatische veronderstellingen in het denken over de samenleving en maatschappij. Deze organicistische erfenis bestaat uit de volgende vier kenmerken (Schinkel, 2007, p. 112):

1. Het gaat uit van de maatschappij of de samenleving als een verzamelbegrip voor al het sociale.
2. Het sociale is een geheel dat uit delen bestaat die onderling op elkaar afgestemd zijn. Bij goede afstemming is dit geheel ‘geïntegreerd’ en bij slechte afstemming ‘niet geïntegreerd’. Integratie wordt hiermee graadmeter voor de gezondheidstoestand van het sociale lichaam.
3. De organicistische erfenis is de vooronderstelling dat ‘mensen’ de kleinste eenheden van het geheel dat we maatschappij noemen zijn. Dat gaat gepaard met het idee dat ‘integratie’ op het individuele niveau plaatsvindt.
4. De aanwezigheid van de restanten van een organicistische teleologie. Het maatschappelijk lichaam streeft naar een in de toekomst te bereiken ideale maatschappelijke eindtoestand (Schinkel, 2008, p. 46). Schinkel wil hiermee aangeven dat het organicisme is verbonden aan een idee van vooruitgang. Dit vooruitgangsprincipe is nodig om het geheel in stand te houden te houden.

Wat bovenstaande kenmerken met elkaar verbindt, is het idee van heilheid van de maatschappij. Het ‘heel’ willen zijn uit zich op twee manieren: heilheid als in het zijn van een geheel en heilheid als gezondheid. Een maatschappijbegrip dat uitgaat van een geordend geheel of eenheid is dan te beschouwen als organicistisch.

1.2.3 Twee productieve paradoxen

Het organicistische denkmodel leidt tot twee productieve paradoxen die het denken over de maatschappij gestabiliseerd hebben. Met productief wordt bedoeld dat de paradoxen een bepaald denken over de maatschappij mogelijk maken en bevestigen. De eerste paradox is

De paradox van de maatschappij die één maar niet geordend kan zijn, maar die tevens geordend kan zijn zonder eenheid te zijn.

(Schinkel, 2007, 123)

Deze paradox beschrijft een geïdealiseerd beeld van de maatschappij. Aan de ene kant wordt de maatschappij geïdentificeerd als een afgebakende eenheid, ook als deze een gebrek aan orde kent. Aan de andere kant, wanneer orde waargenomen wordt, is dit altijd onderdeel van iets groters dat maatschappij genoemd wordt. Door deze zelfbeschrijving van maatschappij eenheid en orde kunnen problemen genegeerd worden. Schinkel (2007) omschrijft dit als volgt:

Want wie 'de maatschappij' op haar orde bevraagt, verwijst toch naar 'de maatschappij' en kent daar een zekere eenheid aan toe! En: wie beziet hoe geordend 'de maatschappij' nu eigenlijk wel niet is, moet toch een object met een zekere eenheid poneren dat dan vervolgens op zijn ordening bevraagd wordt!

(p. 124)

De tweede productieve paradox die Schinkel beschrijft is verbonden aan het teleologische aspect van de organicistische erfenis: "de maatschappij is zichzelf door zichzelf nog niet te zijn (Ibidem)". Deze paradox geeft aan dat een toekomstige voltooiing zal plaatsvinden van iets dat reeds bestaat, maar nog niet af of perfect is. Het productieve hiervan is dat het organisme zijn sterfelijkheid kan ontkennen, want het lichaam zal uiteindelijk van zijn kwaaltjes genezen en zijn ideaalbeeld realiseren. De tweede paradox van de maatschappij heeft daarbij als functie dat het de eerste paradox deparadoxaliseert door het toevoegen van een temporalisering.

Een maatschappij kan geordend zijn, maar geen eenheid, door nog geen eenheid te zijn, door het ooit te zullen zijn. Omgekeerd kan een maatschappij een eenheid zijn, maar pas zichzelf echt zijn als ze, in de toekomst, ook ordelijk is.

(Ibid, 125)

Door het element van tijd kan steeds geschakeld worden tussen de eerste en tweede productieve paradox waardoor ze elkaar in evenwicht houden en het maatschappijbegrip stabiliseren.

1.2.4 Een verstoord evenwicht: de teloorgang van de tweede productieve paradox

De productieve paradoxen die hierboven zijn uiteengezet, hoeven geen probleem te zijn zolang ze in evenwicht blijven. Dit evenwicht is echter verstoord volgens Schinkel (2007, p. 126). Hij stelt dat er sprake is van de teloorgang van de tweede productieve paradox. Dit betekent dat alleen de eerste productieve paradox overblijft en het sociaal lichaam zijn gevoel van richting kwijt is geraakt. Het enige teleologische aspect dat overblijft, is in de vorm van economische groei, maar een vooruitgangsprincipe ontbreekt hierbij. Hiermee wil Schinkel aangeven dat tegenwoordig een gedeeld maatschappelijk plan ontbreekt. Neoliberalisme heeft de markt, de winst centraal gesteld, terwijl eerst nog een vooruitgangsideaal van gelijkheid gold, dat voortkwam uit de verlichting. De economie is altijd onvoldaan en het enige wat het lichaam nog wil is blijven groeien. Schinkel noemt dit ook wel ‘operatie obesitas’.

Het ontbreken van een maatschappelijk gedeeld doel zorgt voor instabiliteit van de identiteit van het sociaal lichaam. Instabiliteit betekent dat het lichaam beïnvloedbaar wordt voor verandering. Schinkel stelt daarom dat de dood van het sociaal lichaam in zicht komt door het wegvallen van de tweede productieve paradox (Ibid, p. 127). Het sociaal lichaam wil het probleem van het ontbreken van een doeleinde niet bespreekbaar maken, want dat betekent erkennen dat de eigen dood mogelijk is. Om dit te omzeilen focust het sociaal lichaam zich op zijn gezondheid. Sociale hypochondrie ontstaat zo, als vorm van deparadoxalisering: “De krampachtige fixatie van een sociaal lichaam op zijn mogelijk eenheidsbedreigende ziektes, teneinde de aandacht van zijn komende dood te ontkennen (Schinkel, 2008, p. 25)”. Hoe meer het sociaal lichaam zich fixeert op zijn gezondheid, hoe meer ziektes gevonden zullen worden die de eenheid bedreigen. Juist door zijn zuiverheidsideaal ontstaat steeds meer exclusie. Het vinden van ziektes vraagt dan weer om meer integratie.

De wijze waarop integratie voor exclusie zorgt zal ik in het volgende hoofdstuk bespreken.

1.2.5 Het gelaat van het sociaal lichaam

Schinkel stelt dat de samenleving gezien wordt als een sociaal lichaam. Een lichaam leert zijn omgeving en zichzelf kennen door zijn zintuigen: zien, horen, voelen, proeven en ruiken. In het volgende gedeelte wordt geprobeerd het sociaal lichaam beter te leren kennen door met behulp van secundaire bronnen verschillende aspecten van het lichaam uit te lichten.

Het sociaal lichaam dat Schinkel beschrijft is een uitwerking van het concept biopolitiek van Foucault.⁷ De biopolitiek helpt Schinkel (2018) aan te tonen dat integratie zo functioneert dat bestaande hiërarchieën in de samenleving versterkt worden, waarin de niet-geïntegreerden ondergeschikt zijn.

I apply biopolitics at the level of the collective of a population and take it to be the politics of a social body, thereby understanding the history of organicist attempts at forging unity out of heterogeneity as a history of biopolitics. Thus, where “society” is invoked, a biopolitical ordering act occurs, although its outcome is by no means certain or guaranteed. This ordering involves a social sorting of populations.
(Schinkel, 2017, p. 225).

Vanuit de biopolitiek wordt duidelijk dat sociaal lichaam eigenlijk een soort instituut is dat de mens kan koloniseren en disciplineren door middel van zekerheid en sociale hygiëne. In *Theorie van de kraal* uit 2019 werkt Schinkel dit verder uit door te beschrijven hoe mechanismes als integratie dienen om een postkoloniale (wereld)orde in stand te houden. Het sociaal lichaam krijgt hierin verder gestalte en is uitgegroeid tot een witte man. Schinkel beschrijft in *Theorie van de kraal* dat de Westerse wereld geordend is rondom de suprematie van witheid en mannelijkheid. In Europa zijn het witte mannen die op alle machtsposities zitten. Bij het organicisme viel dit ook al op. Het lichaam is altijd gevormd geweest aan de evenknie van de man. In de polis van de Grieken zijn het de mannelijke regenten die aan het hoofd staan en in de middeleeuwen is de samenleving gevormd aan de hand van God die afgebeeld wordt als man. We leven volgens Schinkel (2019) daarom nog steeds in een

⁷ Biopolitiek is het idee dat politieke systemen in de moderniteit gericht zijn op het regeren, controleren en sturen van menselijk leven op het niveau van de bevolking als geheel.

postkoloniale tijd waarin witheid de norm is, waaraan de anderen zich moeten aanpassen (assimileren). Wit is volgens Schinkel niets anders dan een relatie tot overheersing die haat produceert, want het moet onderdrukken wat tegen zijn overheersing ingaat (Schinkel, 2019, p. 88). Het kolonialisme werkt nog steeds door, omdat de daaraan verbonden machtsstructuren nog niet zijn verdwenen (Bouteldja, 2019, p. 93). Schinkel's kritiek op integratie gaat om een sociale ordening die integratie mogelijk maakt en zo de witte identiteit beschermt. Volgens mij is dit de reden dat Schinkel in *Theorie van de kraal* spreekt over de revolutie die anti-wit zal zijn. Hij haat niet de witte mens, maar wel de bijbehorende machtsstructuren. Houria Bouteldja geeft met een citaat van James Baldwin op een mooie wijze weer waarom de revolutie anti-wit zou moeten zijn.

James Baldwin continues: "A woman does know much more than a man." Audre Lorde: "And why? For the same reason Black people know what white people are thinking: because we had to do it for our survival."
(Bouteldja, 2019, pp. 95-96)

1.2.6 De emotionele werking van het lichaam

We weten nu dat het sociaal lichaam een bepaalde vorm heeft: 'de witte man'. Net als een biologisch lichaam kan een sociaal lichaam ook bepaalde emoties voortbrengen. Sara Ahmed (2004, 1) beschrijft hoe emoties vormend kunnen werken voor het gezicht van individuele en collectieve lichamen. Hoe collectieve emoties werken is belangrijk om te begrijpen waar nationalistische gevoelens vandaan komen. Een voorbeeld dat Ahmed (Ibid, p. 2) geeft, is de vraag wat het betekent wanneer we zeggen dat het land rouwt? Het is een claim die zegt dat het land een gevoel heeft als subject, maar tegelijkertijd is het land ook object geworden van onze gevoelens als individuen. Het land wordt zo een gedeeld object dat collectieve gevoelens kan oproepen. Emoties kunnen dus performatief zijn. Liefde voor het land hebben leidt dan ook tot gevoelens van gewond zijn wanneer er anderen zijn die komen afpakken wat van jou is. Dit gevoel van afpakken is vaak het beeld dat gecreëerd wordt over immigranten. Ze pakken 'ons' werk af, 'onze' huizen, 'ons' belastinggeld, 'onze' vrouwen et cetera. Jij als individu wordt dus op één lijn gebracht met een nationaal lichaam. Het *jij* roept impliciet een

wij op, een groep van subjecten die zichzelf identificeren met het gewonde land en zich afzetten tegen een groep die het land ‘bedreigt’. Ahmed (2004) stelt daarom dat de haat naar vluchtelingen voortkomt uit een liefde voor het vaderland. Het is echter een liefde die onbeantwoord blijft en daardoor in haat omgezet kan worden. De komst van de vreemdeling kan dan niet alleen het sociaal lichaam schenden, maar ook het lichaam van een individu.

Jarenlang is een terugkerend thema in het vluchtelingendebat dat het asielbeleid niet streng genoeg is.⁸ Namens Fortuyn, Wilders en Baudet wordt deze boodschap al meer dan 20 jaar uitgedragen. Door de grote stempel die ze leggen in het debat, wordt het standpunt uitgedragen dat migranten niet zacht behandeld mogen worden (Ahmed, 2004). Zachttheid suggereert een grensbeleid dat vergeleken kan worden met kenmerken van de huid: zacht, zwak en poreus. (Ibid, p. 3). De implicatie hiervan is een samenleving die kwetsbaar is geworden voor indringers die er misbruik van willen maken. De samenleving moet zichzelf en zijn burgers daarom beschermen door minder open en emotioneel te zijn. De vraag om een strenger asielbeleid vraagt om een samenleving die hard moet zijn. Emoties zijn daarmee gebonden aan een sociale hiërarchie, het zijn attributen van het lichaam die bepalen wat betere of slechtere lichamelijke eigenschappen zijn (Ibid, p. 4). Deze hiërarchisering is ook genderafhankelijk. De zachte samenleving is een vrouwelijk lichaam dat gepenetreerd wordt door indringers, terwijl het mannelijke lichaam hard is en veiligheid biedt. De zachtheid van het vrouwelijke bedreigt de zuiverheid, orde en hygiëne van de man (Bax, 2019).

Ahmed (2004) laat zien dat emoties als culturele praktijk lichamen kunnen vormen door de acties die ze reproduceren. De niet-geïntegreerde wordt al als vreemd gezien voordat die zichtbaar is voor het lichaam en door middel van de eis tot integratie wordt hij buiten de samenleving geplaatst. Integratie kan daarmee ook begrepen worden als een manifestatie van een wit, mannelijk lichaam dat zijn heil wil beschermen.

1.2.7 De ontmoeting met het vreemde

Een hypochondrische samenleving is bang voor de vreemdeling die zijn eenheid bedreigt. Met behulp van integratie wordt alles wat van het normale afwijkt als vreemd beschouwd en

⁸ Nederland heeft in vergelijking tot andere West-Europese landen een streng asielbeleid (Leerkes & van Houte, 2019).

uitgestoten. Beschrijven wat de betekenis van ‘de vreemdeling’ is, doet Schinkel niet. Ik zal daarom hieronder een korte toelichting geven. Het vreemde helpt namelijk de positie van de niet-geïntegreerden beter te begrijpen.

Het ‘vreemd zijn’ kan begrepen worden als een intersubjectieve of intra-subjectieve conditie (Marotta, 2019). Het intra-subjectieve gaat over de interne ander, terwijl het intersubjectieve interacties beschrijft waarin de ander als vreemd beschouwd wordt op basis van zijn of haar etnische, raciale, seksuele, gender en religieuze identiteit.

Julia Kristeva (1991) heeft veel geschreven over de innerlijke vreemdeling. Ze zegt dat de vreemdeling zich niet buiten ons bevindt, maar in onszelf. De afwijzing van de ander is in realiteit een afwijzing van het vreemde in jezelf. Ter illustratie: de vreemdelingenhaat van een witte boer komt voort uit een liefde voor de natie die niet beantwoord wordt. Hij of zij heeft het gevoel dat eens stuk van zijn Nederlandschap wordt afgenomen door nabijheid van de vluchteling. Kristeva stelt daarom dat door het vreemde in mijzelf te (h)erkennen we ons kunnen leren te verhouden tot de externe ander (buren, bezoekers, immigranten) als een ethisch subject. Doe je dit niet, dan projecteer je eigen vreemdheid – *sense of otherness* – op de raciaal en cultureel andere. Het vervreemden van de ander kan, dus als een verdedigingsmechanisme van een wantrouwend zelf beschouwd worden (Kristeva, 1991, p. 183). Met andere woorden, de sociale hypochonder is erg onzeker.

Kristeva (1993) geeft verder aan dat een gezond lichaam nodig is om de vreemdeling te kunnen verwelkomen. Een ongezond lichaam wil de vreemdeling afstoten, het wil zijn lichaam zuiveren van het onbekende en heeft daarvoor een zondebok nodig. Dat een sociaal hypochondrische samenleving van de niet-geïntegreerden af wil, valt dan goed te begrijpen. Tegelijkertijd ondersteunt het ook Schinkel’s stelling dat een openheid naar het vreemde en onzuivere nodig is om voorbij de hypochondrie te raken. De vraag die Kristeva oproept, is hoe we de vreemdeling kunnen verwelkomen en ontmoeten. Daarmee komen we op het intersubjectieve terrein.

Volgens Ahmed is de herkenning van de ander als vreemde er al voor de ontmoeting (Aangehaald in van den Bossche, 2019, p. 123). De vreemdeling is niet degene die we niet kunnen verstaan of zien, maar degene die al reeds als vreemdeling gezien werd. Het vreemd zijn van de ander bestaat al voor het sociale contact vanuit een voorverstaan.

Waarom de vreemdeling gevaarlijk zou zijn, wordt goed omschreven door Van den Bossche (2019). Bij een vriend of vijand is het duidelijk wat ze zijn, bij een vreemdeling niet.

Moet die als vriend of vijand beschouwd worden? Het ontsnapt aan het antagonisme van democratische opposanten en bedreigt daarom de fundamenteën van samenleven (Ibid, p. 31). De vreemdeling kunnen we niet op afstand houden zoals we bij de vijand kunnen doen. De vreemdeling brengt dus een gevoel van ambivalentie met zich mee. Kunnen we hem of haar wel of niet vertrouwen? Dit gevoel van ambivalentie kan als een potentieel gevaar voor de orde en culturele identiteit ervaren worden. Het idee van een volmaakte samenleving wordt verstoord. Een migratieprobleem kan dan onderdeel worden van een veiligheidsprobleem. We zien alleen nog het gevaar en niet de mens in nood (Ibid, p. 83).

Met als gevolg dat we weigeren de vreemdeling nog te ontmoeten, wat Ahmed ‘vreemdelingen fetisjisme’ noemt (Ibid, p. 124). Door de ontmoeting te weigeren, weigeren we de ander te verstaan. We stoppen hen liever weg in kampen, getto’s en asielcentra. Ahmed stelt daarom dat de vreemdeling zich niet buiten ons wereldbeeld bevindt, maar degene is die daar net wel in past. De vreemdeling is een indringer in ons wereldbeeld, hij of zij is nabij en vormt een gevaar. Het buiten de samenleving plaatsen van het vreemde, kan dan ook begrepen worden als een techniek om de ander op afstand te houden en hem niet te hoeven ontmoeten.

De vreemdeling maakt het zo duidelijk dat het gaat om de vraag hoe de ander binnen en buiten ons aanwezig of zichtbaar wordt. Het vragende kunnen zien in het aanwezig worden van de ander, is wat Judith Butler een kwestie van humanisering noemt (Ibid, p. 125). Het schept de mogelijkheid tot een ander verstaan van het vreemde, in plaats van dat de vreemdeling onmenselijk wordt en als vuil behandeld wordt dat het lichaam moet uitscheiden. De vraag is echter of dit mogelijk is binnen het sociaal lichaam. Het sociaal lichaam wil zekerheid en een beheersbare wereld, maar dit heeft als effect dat we steeds meer vervreemd raken.

2 Schinkel's kritiek op het paradigma van integratie: verkenning van een nieuw vocabulaire

Schinkel (2007) heeft een nieuw vocabulaire ontwikkeld om op een andere wijze over integratie te kunnen spreken. In dit tweede hoofdstuk beschrijf ik twee begrippen uit dat bredere vocabulaire die helpen inzicht te krijgen op de wijze hoe integratie volgens Schinkel functioneert en hoe het tot uitsluiting kan leiden. De begrippen die ik zal bespreken zijn diagrammaticale scheidingen (2.1) en culturisme (2.2).

2.1 Diagrammatica

Het scheiden van het normale van de afwijking noemt Schinkel (2007) diagrammatica: “een voorschrift voor een scheidend schrijven” (p. 165). Een voorschrift dat voortdurend a priori een codering van binnen en buiten maakt, inherent aan het integratie discours. Het is een structurerend mechanisme dat op verschillende wijzen de samenleving scheidt van de niet-geïntegreerden. In dit scheidend denken worden problemen van het sociaal lichaam teruggevoerd tot een slechte afstemming. Dit betekent dat elke afwijking in het sociaal lichaam gecodeerd kan worden tot een integratieprobleem. Het is een lid van de samenleving dat weer in het gareel moet gaan lopen, want anders vormt het mogelijk een gevaar voor de gezondheid van het sociaal lichaam. Het integratie discours biedt daarom een goede casus om hedendaagse sociale hypochondrie op het spoor te komen (Ibid, p. 263). De volgende sectie beschrijft wat voor soort scheidende technieken de diagrammatica gebruikt.

2.1.1 Diagrammatica: deïndividualiserend individu

De eerste techniek is dat integratie gezien wordt als iets dat betrekking heeft op individuen. Integratie vindt plaats op individueel niveau en niet op het collectief niveau. Dit is niet altijd zo geweest. In de jaren 80 was beleid erop gericht om minderheden groepsgewijs te emanciperen (Schinkel, 2008). De term integratie werd toen nog niet gebruikt. Wel zou gesteld kunnen worden dat integratie in die periode opgevat zou worden als iets dat de

maatschappij als geheel aangaat. Er is een gedeelde verantwoordelijkheid tussen de migrant en de samenleving.

Door de verschuiving van integratie naar een individueel niveau werd het individu verantwoordelijkheid gemaakt wordt voor zijn integratie. Het is de schuld van de migrant wanneer die gebrekkig geïntegreerd is en niet die van de samenleving. Deze individualisering vormt een paradox met het feit dat sinds de jaren negentig bepaalde culturen beschouwd worden als oorzaak van de gebrekkige integratie. Deze paradox zal ik sectie 2.2 verder toelichten. De verantwoordelijkheid voor integratie wordt gedeïndividualiseerd, aan het individu onttrokken en uitgesmeerd over een grotere groep.

De deïndividualiserende individualisering van integratie betreft dus het eerst individualiseren van integratie en het vervolgens deïndividualiseren daarvan door de oorzakelijkheid van het gebrek aan integratie in de cultuur van anderen – de niet geïntegreerden ‘buiten de samenleving’ - te lokaliseren.

(Schinkel, 2008, p. 42)

Een voorbeeld hiervan is de aanname dat de islam als religie niet samen zou gaan met de seculiere Nederlandse cultuur. Moslims worden gereduceerd tot de cultuur islam waardoor ze niet in staat geacht worden volledig te kunnen integreren. De diagrammaticale functie van deze techniek is dat het lichaam zichzelf zuivert door zowel degene die een integratieprobleem heeft – de niet geïntegreerde - als de oorzaak van het integratieprobleem buiten zichzelf te lokaliseren (Ibidem). Het ligt namelijk aan de andere cultureel dat integratie niet mogelijk zou zijn.

2.1.2 Diagrammatica: dispensatie van etniciteit en integratie

Onder dispensatie van integratie verstaat Schinkel (Ibid, p. 48) het fenomeen dat bij autochtonen integratie geen issue is. Alleen bij allochtonen speelt integratie een rol. Ze leven onder het stigma van integratie. Het blijft een rol spelen hoe goed een allochtoon ook geïntegreerd is. Een allochtoon is als het ware (bijna) nooit uit geïntegreerd. Schinkel stelt

daarom dat een migrant altijd een beetje buiten de samenleving blijft staan. Het diagrammaticale discours creëert een scheiding waarin allochtonen tegenover autochtonen geplaatst worden en waarbinnen het lastig is om van positie te veranderen.

Naast dispensatie van integratie bestaat de dispensatie van etniciteit. Hiermee wil Schinkel (Ibid, p. 49) aangeven dat etniciteit vooral een rol speelt bij migranten en niet bij autochtonen zelf. Alleen bij niet-Nederlanders wordt gesproken over etniciteit. Het idee ontstaat dat autochtone Nederlanders geen etniciteit hebben, waarmee ze tegelijkertijd verheven worden tot een neutrale categorie. De discussie over wit en blank illustreert dit goed. Met de aversie tegen het gebruik van wit wordt impliciet gesuggereerd dat alleen niet blanke mensen kleur moeten bekennen (Schinkel, 2019). Ontkennen dat ras of etniciteit een rol speelt is wat Gloria Wekker (2016) “witte onschuld” noemt. Witte onschuld is het idee dat Nederlanders kleurenblind zijn, iedereen gelijke kansen heeft en we niks te maken hebben met de koloniale geschiedenis. Schinkel’s uitwerking van integratie laat zien dat witte onschuld mogelijk een uitwerking is van sociale hypochondrie.

De termen allochtoon en autochtoon waar Schinkel over schrijft, worden sinds 2016 niet meer gebruikt.⁹ In het voorbeeld van Schinkel zouden de termen vervangen kunnen worden door bijvoorbeeld westers en niet-westers. Zijn punt is namelijk dat vooral bij cultureel anderen zorgen ontstaan over hun mogelijkheid om in de samenleving te kunnen integreren. Omdat westers/niet-westers even niet zeggend is als allochtoon/autochtoon, zal ik de door Schinkel gebruikte terminologie volgen. Niet-westers is mogelijk zelfs een schadelijkere tegenstelling. Allochtoon betekent etymologisch ‘niet van deze grond’ en maakt de cultureel andere zo tot een vreemde. Niet-westers impliceert daarentegen een bepaalde superioriteit, omdat niet aan de norm van Westers zijn voldaan wordt. Waarden als vrijheid worden op deze manier gepromoveerd tot exclusief westerse waarden.

2.1.3 Diagrammatica: genealogisering van integratie

Met de genealogisering van integratie bedoelt Schinkel (Ibid, p. 50) dat kinderen van migranten nog steeds kunnen worden aangesproken als migrant en op hun mate van integratie

⁹ Op 10-10-2022 ontleend aan: <https://www.cbs.nl/nl-nl/corporate/2016/43/termen-allochtoon-en-autochtoon-herzien>

bevraagd worden. Waar de kinderen van autochtonen automatisch tot de samenleving behoren, daar worden kinderen van allochtonen onderwerp van het integratiediscours. Een situatie kan ontstaan waarin iemand die in Nederland geboren is toch als allochtoon gezien wordt. Schinkel noemt dit de paradox van de n-de generatie migrant. Er wordt mee aangegeven dat het lastig is om van positie te verwisselen tussen allochtoon en autochtoon. Voor de samenleving creëert deze diagrammatica de mogelijkheid om een populatie in stand te houden die zou moeten integreren.

2.2 Culturisme

2.2.1 Van pluralisme naar assimilatie

Naast de verschuiving van integratie naar een individuele verantwoordelijkheid, vindt volgens Schinkel (Ibid, p. 70) ook een verschuiving plaats van aandacht voor sociaaleconomische factoren naar culturele factoren. Het symbool integratie komt voort uit een reactie op de gastarbeiders die na de Tweede Wereldoorlog naar Nederland kwamen. Over integratie werd aan het begin niet gesproken. Integratie zou te assimilatief zijn en uitgaan van een eenzijdige aanpassing. De overtuiging was dat gastarbeiders toch terug naar hun land van afkomst zouden gaan. De politiek stond daarom voor het behoud van eigen cultuur, wat Schinkel als vorm van pluralisme ziet. Dit veranderde toen in de jaren zeventig bleek dat de gastarbeiders niet terugkeerden naar hun land van herkomst. Nederland werd opeens een migratiesamenleving. Er ontstond een minderhedenbeleid dat gericht was op het emanciperen van migranten op basis van arbeid en onderwijs en gericht op het tegengaan van discriminatie. Schinkel noemt dit de achterstandenfase, omdat beleid gericht was op het tegengaan van achterstanden in arbeid en scholing.

Het huidige integratiediscours is ontstaan in de jaren negentig. Schinkel noemt dit het begin van de culturistische fase, waarin integratie als vorm van assimilatie zijn intrede doet. Met assimilatie wordt bedoeld dat een culturele aanpassing van migranten gevraagd wordt. Door om culturele aanpassing te vragen werd cultuur een manier om integratie te meten (Ibid, p. 75). Cultuur kon nu als een verklarende factor voor het integratieproblemen beschouwd worden. Het belangrijkste kenmerk van de culturistische fase is dat “cultuur als intrinsiek

problematisch gezien wordt en als incompatibel met de dominante cultuur” (Ibid, p. 81). Dit betekent dat veel culturen opgevat werden als niet passend bij de dominante cultuur in Nederland. Bovendien zou deze incompatibiliteit liggen aan de vreemde cultuur.

Met de intrede van de culturistische fase ontstond ook het debat over de (mislukte) multiculturele samenleving. Dit debat is volgens Schinkel (Ibid, p. 108) gebaseerd op een illusie. De Nederlandse samenleving is volgens hem nooit multiculturalistisch geweest. Het behoud van eigen cultuur in de pluralistische fase ging niet uit van een samenleven vanuit verschillende culturen, maar had de aanname dat behoud van eigen cultuur zou bijdragen aan een uiteindelijk goede aanpassing aan de samenleving. De eigen cultuur zou zekerheid en vaste grond bieden aan migranten om zich te kunnen aanpassen aan de dominante cultuur. Schinkel stelt daarom dat de multiculturele samenleving niet mislukt kan zijn, omdat het nooit daadwerkelijk toegepast is. De illusie van de multiculturele samenleving is echter nodig om het integratiebeleid te kunnen bekritisieren.

2.2.2 Culturisme en diversiteit

Vanuit het culturisme wordt zo duidelijk hoe het integratie vraagstuk verweven is met het diversiteit vraagstuk. Aan de buitenkant reguleert integratie de binnenkomst van migranten en aan de binnenkant reguleert integratie diversiteit langs culturele lijnen. Integratie botst daarom volgens Schinkel (2017) met het idee van diversiteit. Het zorgt niet voor het samenleven met verschillen, maar de functie van integratie is in zijn ogen om diversiteit te managen vanuit het perspectief van één dominante groep (Schinkel, 2017). Diversiteit is goed zolang voldaan wordt aan de heersende normen. Daarnaast is het niet duidelijk wanneer een migrant klaar is met zijn integratie. Dit illustreert Schinkel met de beschrijving van de n-de generatie migrant. Een visie over de multiculturele samenleving en diversiteit kan niet los gezien worden van hoe over integratie gedacht wordt.

2.2.3 Culturisme en racisme

Met het ontstaan van het culturisme doet ook een nieuwe vorm van alteriteitsdiscours zijn intrede (Schinkel, 2008, p. 84). Dat wil zeggen dat met culturisme een maatschappelijk ander gecreëerd wordt op basis van cultureel onderscheid ofwel alteriteit.

Culturisme is een observatievorm die aanleiding geeft tot genormeerde observaties op basis van cultureel onderscheid.

(Ibid, p. 85).

De cultureel andere manier van leven wordt als een lagere vorm van cultuur gezien ten opzichte van de dominante cultuur. Dit valt terug te zien in de veronderstelling dat bepaalde culturen niet gemengd kunnen worden en incompatibel zijn. Een voorbeeld hiervan is dat Marokkanen (moslims) als racistischer gezien worden, omdat ze minder tolerant zouden zijn. Denk hierbij aan de veronderstelde homohaar, hoewel die net zo goed aanwezig kan zijn bij conservatieve- of orthodoxe christenen. Wegens het niet kunnen mengen, moet de cultuur van de andere zich aanpassen aan de dominante cultuur. Het idee van incompatibiliteit van culturen bewaakt zo de zuiverheid van de dominante cultuur en daarmee de gezondheid van het sociaal lichaam. Culturisme is daarom een observatievorm die tot constructies van de negatief gewaardeerde ander leiden. De ander wordt in dit alteriteitsdiscours beoordeeld op het onderdeel zijn van een bepaalde cultuur en niet op basis van handelen. De ander wordt gereduceerd in zijn potentie, waarmee sprake is van een zekere mate van geweld. Deze structurele vorm van uitsluiting zorgt ervoor dat de cultureel anderen minder kansen krijgen doordat ze buiten de samenleving geplaatst worden. Een recent voorbeeld is dat de eventuele toelating van het dragen van hoofddoekjes bij de politie. Hier is veel ophef over, omdat de islam er meer invloed door zou krijgen in de samenleving. Hoofddoekjes laten als voorbeeld zien dat het culturele andere als bedreigend ervaren wordt. Schinkel beschouwt daarom culturisme als een functioneel equivalent van racisme (Ibid, p. 82). Racisme is ook een vorm van alteriteitsdiscours, maar dan op basis van biologische of natuurlijke eigenschappen. Culturisme is daarnaast een meer impliciete vorm van racisme dat minder zichtbaar is en onder de oppervlakte afspeelt. Bij culturisme is het mogelijk om te zeggen 'ik ben geen

racist'. Als gewelddadig en onzuiver begrip zou daarom volgens Schinkel gestopt moeten worden met het gebruik van integratie.

2.2.4 De paradox van binnen en buiten de samenleving

Aan de hand van de diagrammaticale scheidingen en culturistische praktijken liet Schinkel zien hoe integratie via verschillende technieken zowel een binnen en buiten, als een boven en onder de samenleving creëert.

Deze problematisering van integratie gaat uit van een geneeskundig ideaal van een gezond maatschappelijk lichaam. Wat als gezond, gewenst gedrag gezien wordt hoeft niet te integreren en wat hiervan afwijkt wordt als bedreigend gezien voor het sociaal lichaam. Alles kan daarbij onderwerp worden van een integratieprobleem. Niet alleen migranten, maar ook gevangenen die moeten herintegreren, en mensen in de bijstand die moeten participeren. Wat opvalt, is dat het hierbij niet gaat om het niet deelnemen aan de samenleving, maar eerder om een ongewenste deelname. Schinkel (Ibid, p. 125) noemt dit de paradox van binnen/buiten de samenleving. Dit buiten de samenleving is niet echt een buiten, maar een binnen. De niet-geïntegreerden bevinden zich namelijk al in de samenleving.

De productiviteit van integratie wordt hierin zichtbaar. Het maakt de samenleving zichtbaar door het creëren van een fictief domein buiten de samenleving waarin de niet-geïntegreerden zich bevinden (Schinkel, 2008, p. 39). Schinkel zegt daarom dat het sociaal lichaam zijn kop in het zand steekt en niet langer de echte omgeving observeert, maar een omgeving observeert binnen het eigen lichaam. Iemand die al binnen was kan daardoor toch buiten het lichaam geplaatst worden. Samenleving is dus een performatief gevolg van een voortdurende articulatie van diagrammaticale scheidingen. Het heeft een buiten de samenleving nodig om zijn eigen bestaan te kunnen bevestigen. Schinkel (Ibid, p. 300) spreekt dan ook van een zelfobservatiecrisis, die de samenleving probeert te redden aan hand van culturele lijnen. In die reddingsoperatie reproduceert het sociaal lichaam vooral een discours gebaseerd op identiteit.

3 Schinkel's pleidooi voor integer denken

In de vorige hoofdstukken is duidelijk geworden dat Schinkel integratie een onzuiver en gewelddadig begrip vindt. Het ordent de samenleving via culturistische en diagrammatische technieken. Deze scheidende technieken creëren een binnen en buiten de samenleving. De functie hiervan is om het sociaal lichaam te beschermen en te immuniseren voor de dreiging van buiten die ervaren wordt. Deze dreiging is echter geen echte dreiging stelt Schinkel. Het is gebaseerd op de angst om de eenheid en identiteit van de samenleving te verliezen.

Schinkel concludeert daarom dat de moderne samenleving 'ziek' is van de angst voor 'ziekte'. Als alternatief voor integratie stelt Schinkel integer denken voor. Wat Schinkel met integer denken bedoelt zal in dit hoofdstuk uiteengezet worden. Ten eerste wordt vanuit het begrip conflictie gekeken naar hoe de samenleving waargenomen en verbeeld wordt. Vervolgens wordt besproken dat integer denken gaat om het geheel anders te denken. Dit betekent niet geheel als eenheid, maar het geheel als differentieel zien. Ten slotte wordt besproken uit welke kenmerken integer denken bestaat en hoe Schinkel's kritiek op integratie is ontvangen door anderen.

3.1 Conflictiesamenleving

Wat als samenleving beschreven wordt, is niet het geheel van al het sociaal leven. Wat als samenleving waargenomen wordt is een verbeelding van een bepaald samenzijn op een fictief domein en op basis van een identitaire marker. Samenleving wordt daarom door Schinkel (Ibid, p. 226) een conflict genoemd – een fictie van een samen (*con*). Het is iets dat niet daadwerkelijk bestaat. Conflicties zelf bestaan in verschillende vormen. Een wijk, lokale gemeenschap of sportvereniging kan een conflictie zijn. Het is onmogelijk om daar los van te komen, omdat we altijd gezien zullen worden als lid van een bepaalde gemeenschap of maatschappij.

Moeten naar een besef van complexiteit van gesteldheid, een doorleefde acceptatie van de verwevenheid van fenomenen die aanleiding geven tot het sociale leven zoals we kennen.

(Ibid, 102)

Het conflict wil doen geloven dat de samenleving een universele categorie is zodat de eenheid van het ‘wij’ gestabiliseerd wordt (Ibid, p. 288). Door de overtuiging dat het fictieve domein van de samenleving daadwerkelijk bestaat vindt een reductie van het sociale plaats. Degene die zich buiten het fictieve domein van de samenleving bevinden worden namelijk niet meegenomen. Het conflictieve karakter van de samenleving kan daarom als een vorm van sterfelijheidsnegatie opgevat worden (Ibid, p. 289). Het ontkent dat het voortkomt uit een sociaal proces en daarmee ook dat uit het sociale proces andere conflicties of vormen van samenleven gecreëerd kunnen worden. De potentie die in het sociale besloten ligt, wordt als een bedreiging ervaren. Conflictieve identiteiten doen daarom geen recht aan de potentie en complexiteit van het sociale leven. Vanuit een pleidooi voor integer denken gaat Schinkel op zoek naar hoe de complexiteit van de sociale werkelijkheid wel in theorie gevangen kan worden.

3.2 Integratie – integriteit – integer

Integer denken is een woordspel van Schinkel (2007), waarmee hij speelt met de begrippen integratie integriteit en integer die allemaal dezelfde etymologische oorsprong hebben. De betekenis van integer is in het latijn een ongeschonden geheel. Integriteit is dan weer een afgeleide van integer en wordt geassocieerd met oprechtheid, rechtschapenheid, zuiverheid, deugdzaamheid en eerlijkheid. Integratie betekent daarentegen opgenomen worden in het geheel/ het maken tot een geheel.¹⁰

Integratie is volgens Schinkel niet mogelijk, omdat wat opgenomen zou moeten worden al onderdeel is van het geheel (sociaal lichaam). Met het gebruik van integratie vindt daarom op symbolische wijze geweld plaats.¹¹ Het gebruik van integratie zou dan in essentie niet moreel zijn. Schinkel (2007) pleit voor integer denken dat van integriteit uitgaat.

De etymologie van integer draait net als bij integratie om een bepaalde definiëring van het geheel. Om goed grip te krijgen op Schinkel’s voorstel voor integer denken is het daarom nodig om stil te staan bij hoe Schinkel het geheel probeert te conceptualiseren.

¹⁰ Op 22-10-2022 ontleend aan: <https://etymologiebank.nl/trefwoord/integratie>

¹¹ https://nieuws.kuleuven.be/nl/2012_en_vroeger/0910/extra/socioloog-willem-schinkel-hekelt-het-begrip-2018integratie2019

3.3 Van eenheid naar differentie

Schinkel wil met integer denken voorbij de samenleving te denken. Dit voorbij de samenleving denken betekent voor Schinkel stoppen met het beschrijven van de samenleving als deel/geheel. Het grootste probleem volgens Schinkel (2017) is dat bij het deel/geheel denken een eenheid van het verschil nagestreefd wordt. Het eenheidsdenken wil een homogene samenleving bewerkstelligen. Verschil wordt hier gebruikt als een manier om hetgeen aan te kunnen duiden dat afwijkt van de norm. “Het *managen* van diversiteit” noemde Schinkel (2017) dit eerder al. Identiteit vormt dus het startpunt in het denken over de samenleving en niet het verschil (Schinkel, 2017, p. 67). Schinkel stelt in plaats daarvan dat verschil een beter uitgangspunt zou zijn om de complexiteit van het sociale leven te kunnen beschrijven. Schinkel probeert met behulp van de systeemtheorie van Niklas Luhmann een theorie van verschil vorm te geven. Eenheid wordt bij zijn theorie van verschil gezien als een differentiële eenheid.

But it is crucial that it is a differential unity, which means that unity only exists or works as difference. A system constitutes a unity, but that unity is to be understood as having to maintain itself through a continuous reproduction of an inside/outside differentiation.

(Schinkel, 2017, p. 111).

Met een differentiële eenheid wordt bedoeld dat het geheel niet iets vaststaand is. Integendeel zelfs. Het geheel heeft verschillende mogelijke contingenties¹², die bepaald worden door de wijze waarop het binnen/buiten van de samenleving gedifferentieerd wordt. Deze differentie heeft effect op hoe de verschillende relaties in de fictiesamenleving bijeen geknoopt worden (Schinkel, 2019). Er zijn verschillende elementen die onderdeel kunnen zijn van het construct zoals: culturen, territoria, dingen en mensen. Het bijeen knopen van deze elementen kan op verschillende wijze gebeuren. Wat als onderdeel (binnen) van de samenleving beschouwd wordt kan veranderlijk zijn. Vandaar dat Schinkel spreekt van een differentiële eenheid, dat bepaald wordt door een samenspel van een binnen/buiten differentiatie. Hiermee onderscheidt Schinkel zich van het deel/geheel denken. Bij het eenheidsdenken (deel/geheel)

¹² Het idee van contingentie onttrekt Schinkel aan systeem/ omgeving theorie van Luhmann.

wordt één vorm van de vele mogelijke contingenties opgelegd in het streven naar eenheid, terwijl de andere mogelijke contingenties onderdrukt worden. Een kritische blik op de samenleving moet dan niet alleen kijken naar wat huidige samenleving is, maar ook naar wat het niet is en wel mogelijk zou kunnen zijn. Schinkel (2017) noemt dat het doel hiervan om nieuwe verbeeldingen van samenleven mogelijk te maken.

In deze benadering van het geheel is iemand aan de buitenkant nog steeds onderdeel van de samenleving. Het biedt de mogelijkheid om anders naar uitsluiting te kijken. Een persoon is dan op een bepaald vlak uitgesloten, maar op een ander vlak weer ingesloten. De mens wordt dan als een modus van in- en uitsluiting gezien. Schinkel (2007) noemt dit de modi van conclusie waarvan inclusie die positieve modus is en exclusie die negatieve modus. Exclusie is hierin, dus relationeel verbonden aan wat ingesloten is (Ibidem). Hierdoor ontstaat een ander perspectief waarin voorkomen kan worden om individuen/groepen te definiëren als buiten de samenleving te staan. Ze zijn niet onderdeel van een ander geheel, maar van hetzelfde geheel als ‘de ingesloten’. Conclusie vat Schinkel daarbij op als een gestolde vorm van de differentie.

Als het idee van differentie toegepast wordt op immigratie, dan wordt de samenleving na de komst van vluchtelingen niet als iets onveranderlijks gezien, maar is samenleving de uitkomst van een continue strijd tussen *a variety of publics* (Schinkel, 2017). De komst van nieuwe mensen betekent dat de *knot* van de samenleving opnieuw geknoopt moet worden en er zagezegd een nieuwe reproductie van de differentie plaatsvindt. Je zou kunnen zeggen dat de variabelen van de formule veranderen, wat vervolgens de manier van samenleven beïnvloedt voor zowel de binnen- als buitenkant.

Schinkel zet de samenleving, dus neer als een soort wiskundige formule waaraan variabelen toegevoegd en verwijderd kunnen worden. Schinkel zoekt daarmee naar een manier om de samenleving te kunnen beschrijven zoals die is, om de totaliteit van de sociale werkelijkheid te kunnen omvatten. Het idee van een stabiele samenleving, waarin nieuwkomers moeten integreren, wordt dan losgelaten. Immers is de samenleving vanuit Schinkel's opvatting een geheel dat zichzelf steeds opnieuw aan het uitvinden is. De samenleving is altijd in wording. Zijn taak als wetenschapper en filosoof is het blootleggen van hoe de differentiatie van het sociale leven plaatsvindt.

Het blootleggen van de differentiatie maakt het mogelijk om de werkelijkheid op een andere wijze te kunnen verbeelden. Een samenleving zonder spanningen bestaat niet.

Maatschappelijke en culturele fricties zijn onderdeel van het samenleven. Elke contingente vorm van de samenleving zal bestaan uit een bepaalde differentie van in en-uitsluiting. Het komen tot een ongeschonden samenleving is dan ook niet het doel van Schinkel. Integer denken gaat om een openheid richting het onzuivere, het vreemde, om dat als een geaccepteerd onderdeel van de sociale werkelijkheid te zien. Het gaat daarmee tegen de hypochondrie in, dat de onzuiverheid op gewelddadige wijze wil buitenhouden.

3.4 Integer denken

Schinkel's definitie van 'integer' is vrij abstract en bestaat uit verschillende kenmerken die in het volgende deel zullen worden toegelicht. Integer denken bestaat volgens Schinkel uit: (1) integer denken van het geheel, (2) integer denken als beroepsethiek, (3) strijd voor integriteit en (4) radicale liefde.

3.4.1 Integer denken van geheel

Integer denken omschrijft Schinkel (2007, p. 485) als het radicaal tegenovergestelde van diagrammaticaal denken. Wat Schinkel hiermee bedoelt is dat hij afscheid wil nemen van het culturistische en diagrammaticale denken dat in tegenstellingen denkt van inclusie/exclusie, binnen/buiten, geïntegreerd/niet geïntegreerd, westers/niet westers en autochtoon/allochtoon. Op basis van deze technieken wordt de conflictiesamenleving mogelijk gemaakt.

Het zit anders: binnen de samenleving wordt niet gedacht. (...) Wie over maatschappelijke [integratie] iets zinvol wil zeggen, moet buiten de conflictieve kaders van de 'samenleving' staan.

(Ibid, 470)

Een vorm van integer handelen zou zijn om steeds de gestolde vorm van een conflictie weer vloeibaar te maken. Er zou op zo een manier naar de samenleving gekeken moeten worden dat die ook op een andere wijze tot stand kan komen. Het buiten zou binnen moeten kunnen zijn en andersom.

3.4.2 Integer denken als beroepsethiek

Dit denken vanuit nieuwe perspectieven is voor Schinkel (Ibid, p. 470) ethisch van aard. Als wetenschapper zouden de vaste waarden en normativiteit bevestigd moeten worden. Dit zijn de normen en waarden die door diagrammaticale onderscheidingen als vanzelfsprekend aangenomen worden en waarmee de bestaande hiërarchieën in stand gehouden worden. Denk hierbij aan het onderscheid tussen binnen en buiten de samenleving. Het denken vanuit vaste waarden en normativiteit noemt Schinkel (Ibid, p. 471) *anesthetiek*, wat opgevat zou kunnen worden als het verdoven van de ethiek ofwel het uitzetten van het moreel kompas. Spreken over integratie houdt dan de status quo in stand. Een wetenschapper of sociaal onderzoeker doet dan mee aan het systeem in plaats van het sociale systeem te bevragen. Daarnaast is integratie volgens Schinkel geen sociologische term, maar een politieke term die is overgenomen door wetenschappers. Voor Schinkel reden om als socioloog zover mogelijk van integratie weg te blijven. De rol van de wetenschapper is die van een grensbewaker die de grenzen van de samenleving beschrijft en vloeibaar maakt.

3.4.3 Strijdt voor integriteit.

Sectie 3.4.1 en 3.4.2 leiden er gezamenlijk toe dat het discours niet over integratie zou moeten gaan, maar over integriteit (Ibid, p. 472). Voor Schinkel zou dit het morele standpunt moeten zijn van de wetenschap. Vandaar dat hij het ook een beroepsethiek noemt. De taak van de wetenschap zou moeten zijn om elke breuk in de homogeniteit te belichten en het systeem kritisch te bevragen. Een heterogene samenleving betekent dat het steeds open moet staan voor het andere, het vreemde. Dit doet de integere denker door zich te bevinden op het fictieve grensgebied tussen binnen en buiten de samenleving.

Integratie patrouilleert op het grensgebied tussen sociaal lichaam en residu. De integere denker houdt zich op op de plaats van integratie. Een non plaats, die tegelijk binnen en buiten is. Het gaat bij het innemen van die plaatsen om de humor van het 180 graden draaien van het gangbare perspectief. Integratie moet zichtbaar worden als grensbewaking en differentiestabilisatie.

(Ibid, 472)

Integer denken betekent dan dat alle categorieën altijd worden omgedraaid. De bovenklasse wordt de onderklasse en andersom. De onderklasse moet ook als bovenklasse gedacht kunnen worden. Dit omdraaien kan gedaan worden door wat Schinkel de omcodering van culturistische praktijken noemt. Dit houdt in dat alledaagse uitingen van cultuurisme opgespoord en tegengesproken worden. Waarom is deze om- of tegencodering zo belangrijk? De wortel van het probleem is dus dat cultuurisme volgens Schinkel (Ibid, p. 470) het middel is waarmee het integratiediscours de fictiefunctie van de samenleving in stand kan houden.

3.4.4 Radicale liefde

Een vierde element voor integer denken is terug te vinden in Schinkel's latere werk. In *Theorie van de kraal* beschrijft Schinkel (2019) dat het enige antwoord op het racistische systeem van neoliberalisme radicale liefde is. Radicale liefde is een begrip dat Schinkel van Malcolm X en Houria Bouteldja heeft overgenomen. Het houdt in dat de gedachte dat geweld nodig is losgelaten moet worden. Dat kan geweld in letterlijke vorm zijn, maar ook in symbolische vorm zoals Schinkel heeft beschreven in zijn kritiek op integratie. Hij zegt dat het niet normaal is dat we een grens moeten beschermen, waardoor vluchtelingen op zee sterven, zodat we een waardig leven kunnen leiden.

Tot nu toe is ons hele idee van wat een mens is gebaseerd op iets dat geweld nodig heeft. Het aanbod van radicale liefde is dat we dat mensbegrip loslaten door uit te gaan van de onvolledigheid die we delen.

(Schinkel, 2019, p. 198)

Een aanzet tot radicale liefde valt ook in eerder werk terug te vinden. Schinkel (2007) zegt dat hij een conflictieve reductie als iets onvermijdelijks en noodzakelijk ziet. De samenleving is namelijk een conflictie, een quasi transcendente illusie (Schinkel, 2007, p. 467). Het tot stand komen van het conflict hoeft niet te gebeuren door gewelddadig gebruik van culturele insluiting en stabilisatie. Een conflictieve reductie zou ook weer vloeibaar moeten kunnen worden. Dit is alleen mogelijk wanneer het onzuivere en het vreemde als onderdeel van de sociale werkelijkheid beschouwd worden. De buitenstaander/niet-geïntegreerde is slechts het symbool van de vreemdheid die het sociaal lichaam kenmerkt en wil afscheiden (Ibid, p. 461). Zonder de buitenstaander bestaat het fictieve lichaam niet. Integriteit gaat om de vraag hoe het vreemde in onszelf kan worden erkend.

Integriteit zelf kan ook als een omcodering van Schinkel beschouwd worden. In plaats van dat de samenleving zich zorgen maakt om de integriteit van zijn lichaam, zou het zich moeten afvragen wat integer zou zijn ten opzichte van de vreemdheid in zichzelf. Schinkel zoekt dus op verschillende wijze naar hoe gebroken kan worden met de utopie van de samenleving als een geïntegreerd geheel. Zijn voorstel tot integer denken gaat verder dan integratie alleen. Het is een radicale houding die de samenleving voortdurend 180 graden draait, de gevestigde orde tegen het licht houdt, geweld in de samenleving blootstelt en opkomt voor degenen die onderaan of buiten de samenleving geplaatst worden. Integriteit betekent dan de morele verantwoordelijkheid om niet te kijken naar hoe mensen onderdeel worden van de samenleving, maar naar hoe mensen uitgesloten worden. Vanuit deze omkering kan Schinkel stellen dat het begrip integratie niet meer nodig is.

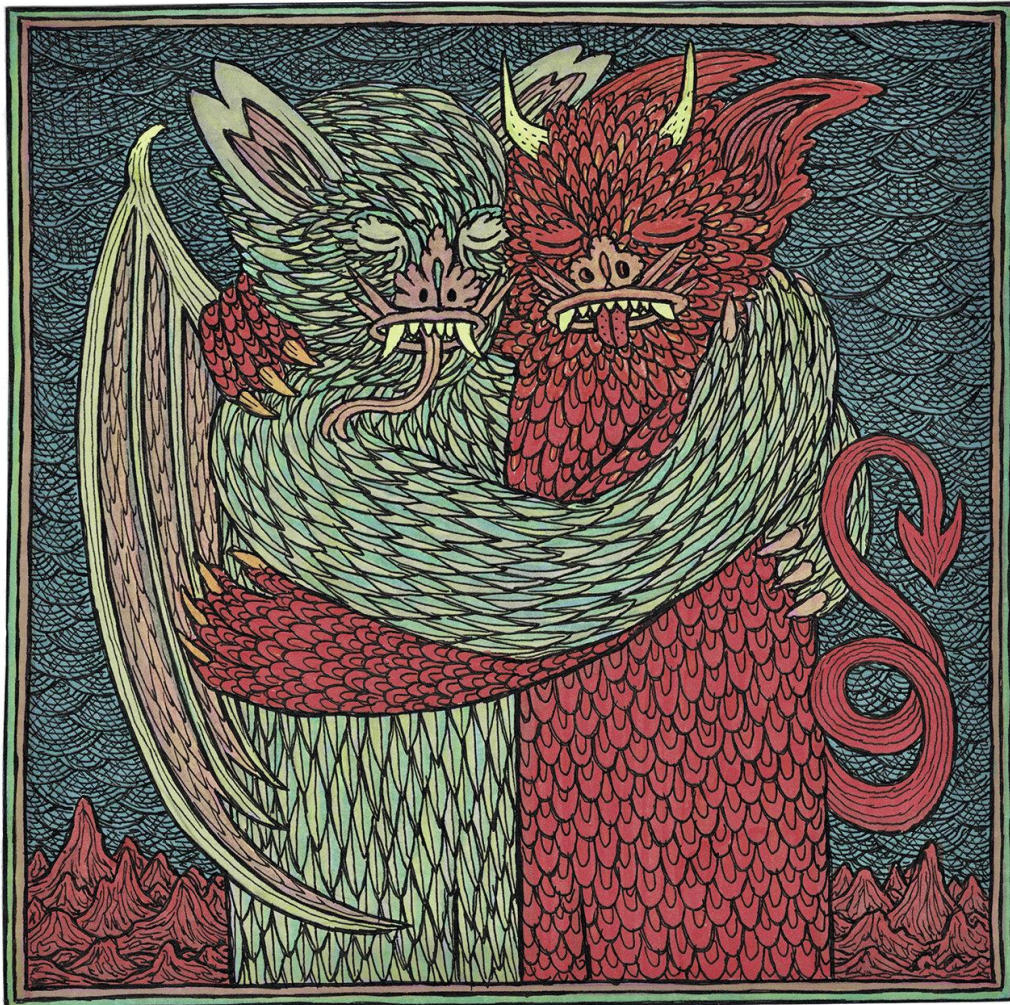
3.5 Kritiek op Schinkel's sociale diagnose

Met zijn sociale diagnose levert Schinkel een provocerende en radicale kritiek op het concept integratie. Hij heeft daarmee een debat geïnitieerd, over het wel of niet afschaffen van het begrip integratie, dat nog steeds gevoerd wordt. Zo vond in 2018 en 2019 nog een debat tussen verschillende wetenschappers plaats naar aanleiding van een artikel waarin Schinkel (2018) een pleidooi hield tegen integratie vanwege de neokoloniale kennis die daarmee geproduceerd werd.

Een terugkomende kritiek is dat Schinkel laat zien hoe het empirisch niet moet, maar niet laat zien hoe het empirisch wel moet (Duyvendak, 2008; Graef, 2019). Geen enkel discours lijkt aan Schinkel's kritiek te kunnen ontsnappen. Iemand individueel analyseren is niet goed, maar analyses op groepsniveaus hebben weer het risico uit te monden in culturisme (Duyvendak, 2008). Het lijkt nooit goed genoeg te zijn. Ook biedt Schinkel zijn werk geen antwoord voor hoe met waardenconflicten tussen mensen en groepen omgegaan kan worden (Duyvendak, 2008). Hoe kan stelling genomen worden in de soms moeilijke botsingen tussen seksuele en religieuze rechten? Schinkel wil afscheid nemen van diagrammaticale scheidingen, maar laat vervolgens niet zien hoe conflicten rondom gender, klasse, etniciteit en ideologieën geproblematiseerd kunnen worden (Graef, 2019). Ook is het de vraag of stoppen met het gebruiken van integratie een oplossing is. Door het debat niet meer aan te gaan verandert mogelijkwerwijs niks en blijven dezelfde problemen bestaan (Klarenbeek, 2019).

Ten slotte wordt met het zoeken naar alternatieven voorbijgegaan aan het punt van Schinkel (2007; 2019) dat juist niet naar alternatieven gezocht zou moeten worden. Het laat zien hoe complex het is om de integratie kritiek om te zetten naar de praktijk en om voorbij de geïntegreerde samenleving te raken. Antwoorden zijn misschien wel te vinden in William Connolly zijn werk over verwevenheid en pluraliseren van het pluralisme.

Deel 2 Connolly's kritiek op het pluralisme



Inleiding

In het eerste deel werd uiteengezet dat Schinkel op zoek is naar hoe het idee van een geïntegreerde samenleving losgelaten kan worden en hoe andere vormen van samenleven verbeeld kunnen worden. Daar stelde Schinkel een differentie theorie voor waarin verschil het uitgangspunt zou moeten zijn voor het sociale leven. Hoe vanuit verschillen samengeleefd kan worden, is een vraag die onbeantwoord bleef. Met het bespreken van Connolly doet een nieuw, politicologisch perspectief zijn intrede. Connolly's werk raakt het integer denken van Schinkel aan, maar voegt daar ook iets nieuws aan toe. In zijn theorie over pluralisme heeft Connolly veel aandacht voor de rol van geloof en morele overtuigingen ervan. Hij problematiseert de tegenstelling tussen gelovig/ongelovig en benoemt dat een geloofsmoraal vaak de nadruk legt op goed en kwaad. Connolly wil geen afstand doen van ethiek en geloof, maar is op zoek naar andere deugden die niet gaan over goed en kwaad. Hij onderzoekt zo hoe nieuwe funderingen gevormd kunnen worden die passen bij een plurale wereld die steeds sneller verandert. Waar in het eerste deel de positie van de niet-geïntegreerde onderzocht werd, daar zal in dit tweede deel gekeken worden wat het betekent als nieuwe groepen en ideeën opgenomen worden in samenleving. Dat wordt gedaan door in hoofdstuk vier te bespreken hoe Connolly de huidige tijd analyseert. Welke ontwikkelingen en problemen neemt Connolly waar en hoe verhoudt zich dat tot geloof, secularisme en pluralisme. Zo moet duidelijk worden waarom Connolly voor een non-fundamentalisme pleit. Vanuit Connolly's probleemanalyse kan de stap gemaakt worden naar zijn visie op het pluralisme. Hier wordt uitgelegd wat Connolly bedoelt met zijn voorstel voor pluralisering en een multidimensionaal pluralisme. Ten slotte wordt in hoofdstuk zes besproken dat Connolly de samenleving ziet als een wereld in wording en hoe hij met behulp van de deugden kritische openheid en agonistisch respect handvaten probeert te ontwikkelen voor zijn non-fundamentalisme.

4 Het non-fundamentalisme van Connolly

Om te begrijpen waar Connolly's visie op pluralisme vandaan komt worden in dit hoofdstuk verschillende kritiekpunten van Connolly behandeld. De aspecten die uitgelicht worden zijn het probleem van het kwaad, visie op existentieel geloof, gevoelens van *resentment* en processen van *minoritization*. Uit deze elementen wordt duidelijk waarom Connolly traditionele funderingen beperkend vindt in een plurale wereld.

4. 1 Probleem van het kwaad

De rol van het goede en kwade speelt een belangrijk element in het werk van Connolly. (Connolly, 2005, p. 19). Hij zoekt steeds op verschillende wijze naar hoe antagonistische vijandbeeld doorbroken kunnen worden. Antagonisme zelf zal in het laatste hoofdstuk verder besproken worden. In de meeste geloofsovertuigingen worden het goede en het kwade van elkaar gescheiden. Connolly probeert dit zichtbaar te maken door parallellen te trekken tussen de traditionele religieuze verhalen van Augustinus (christendom) en Qutb (islam) (Ibid, p. 18). In deze verhalen bestaat de tendens om het eigen geloof te definiëren als absoluut ten opzichte van anderen. God wordt als onschuldig afgebeeld en staat symbool voor het goede. Het punt dat Connolly wil maken is dat het kwade in meer of mindere mate op de ander (niet gelovigen) geprojecteerd wordt. Geloof kan kracht en richting bieden, maar kan ook aanzetten tot haat en wraakgevoelens tegenover degenen die afwijken van die zienswijze (Ibid, p. 28). Met als gevolg dat tolerantie kan ontstaan voor geweld en onderdrukking van andersgelovigen.

The tendency to evil within faith is this: the instances in which the faith of others incites you to anathematize it as inferior or evil can usher into being the demand to take revenge against them for the internal disturbance they sow, even if they have not otherwise limited your ability to express your faith.

(Ibid, 27)

De mate van geweld en onderdrukking hangt samen met de drang om het eigen geloof te universaliseren als goed. Hoe meedogenlozer deze drang wordt, hoe meer vergelding zal worden geëist voor verschillen die eerst nog als tolereerbaar gezien werden (Ibid, P. 28). Het probleem van kwaad binnen het geloof ontstaat omdat kwaad niet gezien kan worden als wezenlijk onderdeel van het eigen geloof.

Voor Connolly is het belang van pluralisme dat daarin beschreven kan worden hoe verschillende geloven kunnen co-existeren binnen een bepaald gebied. Sectie vijf gaat dieper op het pluralisme, maar eerst is het noodzakelijk om te bespreken wat Connolly onder geloven verstaat.

4.2 Existentieel geloven

In zijn opvatting van geloof maakt Connolly nauwelijks onderscheidt tussen religieus geloven en de seculiere rede. Zowel religie als secularisme zijn vormen van existentieel geloven (Ibid, p. 25). Existentieel geloven betekent: een elementair gevoel hebben voor wat het ultieme karakter van zijn is. Dit uit zich op een horizontaal niveau in overtuigingen over sterfelijkheid, verlossing en moraliteit. En op verticaal niveau in hoe en door wie/wat de doctrine belichaamd wordt. Denk hierbij aan rituelen, bidden en hoe geoordeeld wordt wat goed is. Geloven gaat bij Connolly (Ibid, p. 26) niet om een transcendente god, maar om wat als waarheid beschouwd wordt. In deze definitie is geloven iets wat waar iedereen zich op een bepaalde manier toe verhoudt. Ook secularisten die zich identificeren als ongelovig. Het existentiële geloof is de voedingsbodem van waaruit het geloof geëxpliciteerd kan worden in levensvragen of debatten. Een voorbeeld is het voor of tegen abortus of euthanasie zijn. Achter het expliciete antwoord zit een dieper geworteld geloof dat helpt om antwoord op die vraag te kunnen geven. Connolly geeft zo aan dat de rede sporen van geloof bij zich draagt. Met het beeld van geloof als privéovertuiging, wat kenmerkend voor het seculiere denken is, is Connolly het niet eens. Geloof kan niet thuis achterlaten geworden als de publieke ruimte betreden wordt (Ibid, p. 28). Connolly ziet de publieke ruimte als een omgeving waarin geloof overall aanwezig is en waarin voortdurend een onderhandeling plaatsvindt tussen verschillende overtuigingen. Geloven is in deze opvatting relationeel. De eigen overtuiging vormt zich in onderhandeling met de ander.

4.3 Eendimensionaal pluralisme

Wat Connolly (2005) in alle geloofsovertuigingen herkent, is een unitaire opvatting van moraliteit. Het is deze unitaire opvatting die tot kwaad kan aanzetten en zo belemmert dat geloofsstromingen op hetzelfde gebied kunnen co-existeren. Niet alleen religie is hier schuldig aan, maar ook het secularisme. Secularisme staat symbool voor de mogelijkheid van een pluralistische samenleving. Het heeft de weg geopend om in de publieke ruimte vrij te kunnen spreken en handelen. Dat perspectief moet behouden worden, maar Connolly (1995) vraagt zich af of het huidige secularisme wel toereikend genoeg is nu nieuwe religieuze, metafysische, etnische en seksuele differenties zich aandienen. Deze ontwikkelingen overstijgen de ethische bekommelingen van toen het secularisme zich aan het vrijvechten was van het christendom. Pluralisme kan voor Connolly niet gegrond zijn in één bron zoals de universele rede. Het moet uitgaan van een ethos van engagement tussen opvattingen die een verscheidenheid aan morele bronnen en metafysische oriëntaties bevatten. Het huidige seculiere pluralisme schiet hierin tekort.

Als voorbeeld wijst Connolly (2005, p. 52) erop dat het niet kan dat wij van moslim migranten vragen zich te schikken naar het door de liberale, westerse cultuur verkondigde seculiere vrije denken en samen te leven met andere religies binnen hetzelfde gebied, maar daarbij niet werken aan het doordenken van het eigen pluralisme of (non)theïstische geloof. Als we de door het secularisme bepleitte werkelijkheid als de enige mogelijkheid zien, dan is het seculier pluralisme net zo afwijzend als wat andere geloofsovertuigingen verweten wordt. Dit noemt Connolly eendimensionaal pluralisme in tegenstelling tot multidimensionaal pluralisme, wat in sectie vijf verder wordt uitgelegd.

4.4 Minoritization

Steeds meer verschillende groepen, geloven en minderheden leven samen in hetzelfde gebied. Deze ontwikkeling ziet Connolly als een belangrijk kenmerk van met name de westerse

samenleving. De *minoritization*¹³ van de wereld is in een stroomversnelling is geraakt (Connolly, 2011). Hiermee beschrijft Connolly een dualiteit waarbij aan de ene kant steeds meer soorten minderheden ontstaan op basis van geloof, spiritualiteit, etniciteit en gender (Ibid, p. 59). Aan de andere kant ontstaat er een steeds groter verzet tegen nieuwe groepen minderheden (Ibid, p. 60). Denk bijvoorbeeld aan het sterke *anti-woke* sentiment. ‘Deugen’ en opkomen voor mensenrechten worden opeens *geframed* als gevaar voor de samenleving. Processen van diversificatie kunnen fundamentalisering versterken.

Een gevolg van *minoritization* is dat elk geloof als een keuze aanvoelt (Ibid, p. 61). Geboren worden in Nederland betekent niet meer per definitie dat iemand christelijk is. Aanhangers van het christendom en anderen geloven zijn een minderheid geworden. Dit betekent volgens Connolly dat er steeds meer ontmoetingen, onderhandelingen en rivaliteit plaatsvinden tussen verschillende geloven.

Hans Alma (2019, p. 74) past het begrip *minoritization* van Connolly toe om aan te kaarten dat levensbeschouwelijke kaders aan het verdwijnen zijn. Geloven is een individuele keuze geworden waarin mensen op zichzelf zijn aangewezen in hun spirituele en morele zoektocht. Met als gevolg dat mensen kunnen verliezen waarin ze nog geloven en wat kan resulteren in een gebrek aan zelfarticulatie of zelfs tot het verlies van existentiële- en morele sensitiviteit (Alma, 2019, p. 75). Alma bouwt hier voort op het werk van Charles Taylor. Taylor begrijpt het menselijke bestaan als processen van oriëntatie in de morele ruimte (Schuhmann & van der Geugten, 2017). Wanneer een visie op het goede leven niet meer geloofwaardig is of niet overeenkomt met de werkelijkheid, dan kan iemand gedesoriënteerd raken. Een morele horizon die richting geeft aan het leven ontbreekt. Alma (2019) concludeert dat door processen van *minoritization* geloven hun kracht aan het verliezen zijn om mensen te voorzien in het ervaren van verbondenheid en geloof in de wereld. Het hebben van een geloofskader is niet alleen belangrijk voor een individu, maar ook voor de samenleving. Volgens Alma (2019) is het kunnen stellen van levensbeschouwelijke vragen nodig voor uitwisselingen tussen verschillende visies op het goede leven. Zulke uitwisselingen, kunnen ondanks onderlinge verschillen, zorgen voor het behoren tot een gemeenschap met een gezamenlijk doel.

¹³ *Minoritization* komt van het werkwoord *minoritize* wat verwijst naar maatschappelijke factoren die individuen of groepen tot minderheid maken

Minoritization doet Connolly de conclusie trekken dat het beeld van een religieuze, verenigde natie losgelaten moet worden. Een westers land als alleen seculier beschouwen, valt ook onder deze stelling. Achter dit ideaalbeeld zit de aanname dat het eigen geloof universaliseerbaar is. In een tijd van waarin de diversiteit van geloof toeneemt, is dat geen realistisch doel. Een territoriale eenheid in stand houden, noemt Connolly daarom een fantasie. Er is niet genoeg oorspronkelijk land om iedere gelovige groep een eigen stuk grond te geven. Het najagen van een territoriale eenheid beschouwt Connolly als een potentiële trigger die het kwaad kan versterken. Het is het streven naar eenheid dat leidt tot vervolgingen, gedwongen bekerings, vluchtelingen, terrorisme en etnische zuivering. De uitdaging ligt daarom in hoe op een positieve manier gereageerd kan worden op de diversificatie van de wereld (Ibid, p. 123)

4.5 Resentment

So, resentment sets a condition of possibility for the politics of pluralization and the reduction of inequality. But in a world moving faster than heretofore, in which inequality is rampant, in which minoritization proceeds at a fast pace, and in which traditional conceptions of time face a host of counter experiences, resentment can all too readily slide into ressentiment. Ressentiment poses a threat to the future when it becomes encoded into the spirit of institutional life.

(Connolly, 2010, p. 230)

Voor Connolly is *resentment*¹⁴ een belangrijk element in het mogelijk maken van pluralisme. Hij maakt daarbij een onderscheid tussen *resentment*, wat hij verstaat als een sentiment dat kan opkomen wanneer iemand jou verwond of onrecht aan doet en *ressentiment*,¹⁵ dat leidt tot een affectief gevoeld verlangen naar wraak op een ander die verantwoordelijk gehouden

¹⁴ De Engelse term wordt hier aangehouden. In het Nederlands wordt *resentment* vertaald naar *ressentiment*. Het onderscheid dat Connolly maakt tussen *resentment* en *ressentiment* klopt dan niet meer.

¹⁵ *Ressentiment* wordt ook vertaald als haatdragendheid, verbitterdheid of rancune.

wordt voor jouw pijn en lijden (Connolly, 1995, pp. 213–214). Dit onderscheid is belangrijk, want niet alle gevoelens van *resentment* zijn verkeerd. In een snel veranderende en onzekere wereld ligt *resentment* als mogelijkheid steeds op de loer. Mensen moeten *dealen* met hun sterfelijkheid, economische ongelijkheid, ziekte, uitbuiting en tegelijkertijd arriveren steeds meer ‘vreemde’ mensen die jouw plek en identiteit bedreigen.

Gevoelens van *resentment* hoeven niet een individuele oorsprong te hebben. Ze kunnen ook ontstaan zonder fysiek, als persoon, verwond te zijn. Ahmed (2004) beschrijft dat de komst van vluchtelingen niet alleen het sociaal lichaam kunnen schenden, maar ook het lichaam van een individu doordat een groep van individuen zich kan identificeren met het ‘gewonde of bedreigde’ land. Daarmee laat Ahmed (2004) zien dat de circulaties van bepaalde emoties vormend kunnen zijn in hun interactie tussen individuele en collectieve lichamen.

The aim is to reduce resentment, to cultivate care’ for oneself and respect for others’ and ‘in the process to be more receptive to change, difference and otherness.
(Connolly, 2005, 92)

Connolly ziet daarom dat een positieve verhouding tot *resentment* noodzakelijk kan zijn om met onrecht om te gaan (Connolly, 2011, p. 126). Nieuwe sociale bewegingen ontstaan vaak ook uit een bepaalde woede jegens de status quo (Connolly, 2010, p. 226 aangehaald in Finlayson, 2010). Het gevaar is dat *resentment* kan omslaan in haat- en *revanche*gevoelens die zich kunnen nestelen in instituties. Deze gevoelens kunnen zich uiten in bijvoorbeeld religieuze exclusiviteit, autoritaire strategieën, seksuele bekrompenheid, militaire agressie en oorlogszuchtige media.

De gevoelens van *resentment* die Connolly beschrijft zijn gerelateerd aan angst hebben voor het vreemde en onbekende. Hij lijkt net als Kristeva (1991) van mening te zijn dat het vreemde zich niet buiten ons bevindt, maar in onszelf. Door het vreemde in onszelf te (h)erkennen wordt een ander verstaan mogelijk. Erkennen dat niets fundamenteel is, is als ware het vreemde tegemoet treden. Een wereld waarin de vaste fundamenten verdwijnen kan dan steeds vreemder worden. In een reactie op die vreemdheid kunnen gevoelens van

resentment ontstaan. Valentine (2010, p. 219) onderschrijft het bovenstaande. Wat volgens hem Connolly's positie krachtig maakt is niet door te vragen hoe wij anderen meer op ons kunnen laten lijken, maar hoe wij meer onszelf kunnen worden door te worden wat we nog niet zijn. Het kunnen omgaan met *resentment* en vreemdheid zijn dus een voorwaarde om een ethos van engagement tussen verschillende geloven te kunnen bewerkstelligen.

4.6 Kenmerken van pluralisme

In dit hoofdstuk is onderzocht welke ontwikkelingen Connolly in de wereld waarneemt en hoe van daaruit een nieuwe invulling van pluralisme naar voren kan komen. Connolly (2005) benoemt drie kenmerken die onderdeel moeten zijn van een nieuw ethos van pluralisme. Deze kenmerken staan hieronder. In het volgende hoofdstuk wordt dit verder uitgewerkt in het beschrijven van Connolly's visie op pluralisme.

1. Pluralisme is geen cultureel relativisme waarin de dominante cultuur gesteund wordt (Ibid, p. 41). Cultuur wordt als een gesloten gebied gezien, terwijl dat het niet is. Een pluralist moet culturele diversiteit op prijs stellen en het steunen langs verschillende dimensies.
2. Er is geen sprake van absolute tolerantie (Ibid, 42). Connolly erkent dat er een limiet aan tolerantie zit en dat een echte pluralist bereid is om te vechten voor het behoud van pluralisme (Ibid, p. 42).
3. Een pluralist is kritisch op het zelfvertrouwen van unitarianisme (Ibid, p. 43). Hij/zij erkent dat een absolute waarheid niet bestaat en de grenzen van een geloof niet voor eeuwig vastliggen. Zijn eigen geloof moet betwistbaar kunnen zijn. Connolly stelt dan ook dat er in de wereld niet een gebrek aan geloof is, maar een gebrek aan kritische reflectie op het zelf en geloof.

4. Pluralisering van het pluralisme

In het vorige deel werd duidelijk dat secularisme niet per sé pluralistisch is. De heersende invulling van pluralisme biedt geen goede omgang met verschillen en kan leiden tot *resentment*. In dit hoofdstuk wordt Connolly's visie op pluralisme besproken. Hij stelt dat pluralisering nodig is om vaste constructen te kunnen doorbreken. Een eendimensionaal pluralisme kan van daaruit getransformeerd worden tot wat Connolly een multidimensionaal pluralisme noemt. Vanuit deze nieuwe invulling van pluralisme probeert Connolly antwoord te geven op wat te doen met de morele botsingen die ontstaan in een snel veranderende wereld en hoe nieuwe groepen en identiteiten een plek kunnen krijgen in de samenleving

5.1 Pluralisering

Wat volgens Connolly nodig is, is het pluraliseren van het pluralisme. Pluralisering houdt in “het ontstaan en verschijnen van nieuwe identiteiten en verschillen die een claim op representatie doen die nog niet legitiem is in de bestaande pluralistische verbeelding” (Connolly, 1995, p. xii). Pluralisering verschilt hierin van pluralisme doordat het mogelijk moet maken dat nieuwe groepen en identiteiten gerepresenteerd kunnen worden. Het pluralisme daarentegen staat voor de diversiteit aan bestaande groepen, waarden en identiteiten die vechten voor politieke representatie.

A pluralizing democracy is the site of tension or ambivalence between politics as general action to sustain the economic and cultural conditions of existing plurality and the dissonant politics of pluralization. When this constitutive tension is maintained, a democratic culture thrives. Better, a democratic ethos is one in which this productive tension is always coming into being through the energization of that side of the equation that has most recently fallen into neglect.

(Connolly, 1995, p. 97)

Tussen pluralisme en pluralisering bestaat een spanning. Het huidige pluralisme verzet zich tegen pluralisering, door het bevriezen van de morele principes en standaarden. Nieuwe vormen van diversificatie worden onderdrukt, omdat het de stabiliteit van bestaande identiteiten kan verstoren (Van den Bossche, 2021). Dit staat haaks op Connolly's visie van pluralisme, waarin de samenleving ruimte moet bieden voor nieuwe groepen en identiteiten om zich te kunnen vestigen. Hiervoor open staan vraagt veel moed. Het vraagt om het accepteren van het risico dat de eigen identiteit instabieler kan worden, om het probleem van het kwaad te (h)erkennen (Connolly, 2005, p. 42). Om zoiets voor elkaar te krijgen is het nodig om een dubbele oriëntatie tot het eigen geloof te cultiveren. Dit betekent zowel kritisch zijn op het eigen handelen en overtuigingen als op het geloof waar iemand onderdeel van uit maakt. Hoewel pluralisme als een progressief ideaal gezien wordt, zoals de multiculturele samenleving, zegt Connolly dat het huidige pluralisme onbewust conservatief is:

Er zou gesteld kunnen worden dat Connolly zich verzet tegen alle vormen van geloven die willen begrenzen, met name zichtbaar bij fundamentalisme en nationalisme. In het streven naar eenheid, een geïntegreerde samenleving en 'normale' individuen ziet Connolly een gevaar. Hoe sterker deze drive, hoe sterker de neiging om verschillen in de samenleving vreemd te maken (1995, xv). En hoe meer mensen vreemd gemaakt worden, hoe lastiger het is om een democratisch bestuur te hebben die een diverse bevolking kan besturen. Toch is Connolly (1995, p. 160) niet volledig tegen grenzen. Aan de ene kant kunnen grenzen beschermen tegenover geweld en kunnen ze de voorwaardes scheppen voor identiteitsvorming, individuele agency en collectieve acties. Aan de andere kant kunnen grenzen uitsluiten, gewelddadig zijn en mogelijke vormen van zijn uitsluiten die anders tot bloei hadden kunnen komen. Kortom, grenzen zijn ambigu. Ze kunnen zowel vrijheid verschaffen als beperken. Vandaar dat Connolly een constante onderhandeling tussen pluralisering en pluralisme als noodzakelijk ziet. Juist in die spanning wordt een politiek van pluralisme zichtbaar. Pluralisering van het pluralisme kan dus begrepen worden als onderhandelingen tussen stabiliteit en verandering en tussen continuïteit en discontinuïteit.

5.2 Multidimensionaal en diep pluralisme

Uit het idee van pluraliseren komt naar voren dat pluralisme moet staan voor een open cultuur waarin identiteiten niet vastliggen. De samenleving en wereld veranderen en ethische politieke opvattingen zouden daarin mee moeten veranderen. Een universele eenheid of identiteit is een ideaalbeeld dat geen recht doet aan een complexe sociale werkelijkheid. Pluralisering vindt plaats langs verschillende dimensies in de samenleving en moet leiden tot een nieuw pluralisme dat Connolly diep en multidimensionaal noemt.

Dimensies staan bij Connolly (1995, p. 121) niet alleen voor een bepaalde moraliteit en identiteit - zoals gender, seksualiteit of geloof - maar ze gaan ook over hoe mensen op verschillende wijze relationeel verbonden zijn met elkaar. Pluralisme is bij Connolly niet centraal gereguleerd. Een politiek van pluralisme beweegt zich volgens Connolly (1995, p. 150) onder, tussen en boven de staat. Een gekozen overheid die de democratie bestuurt is slecht een van de vele factoren. Mensen organiseren zich op verschillende wijze. Binnen een kerk of sportclub, interreligieus, in een buurt waar verschillende minderheden bijeenkomen die de woonomgeving willen verbeteren of zelfs transnationaal om medestanders te vinden in de strijd tegen de opwarming van de aarde. Het vormen van dit soort (tijdelijke) samenstellingen noemt Connolly assemblages.¹⁶ Connolly hecht hier veel waarde aan, omdat collectieve krachten kunnen aanzetten om tot actie over te gaan en te bouwen aan een ethos van pluralisme. Assemblages zijn ook nodig om voorbij territoriale grenzen globale issues te kunnen steunen (Connolly, 1995, p. 150). Assemblages bieden daarmee een alternatief voor een gecentreerde meerderheid. De samenleving bestaat in Connolly (2005, p. 62) zijn optiek uit groepen minderheden die assemblages vormen. Met andere woorden, de enige meerderheid is de minderheid. Deze assemblages vormen samen een rhizomatisch netwerk waarin iedereen met elkaar verbonden is en elkaar beïnvloedt. Het ontstaan van meer diversiteit in de ene dimensie zal dan leiden tot meer diversiteit in een andere dimensie. Zo ontstaat er een netwerk dat zich steeds verder vertakt en verschillende ingangen kent.¹⁷

¹⁵ Assemblage is een concept van Deleuze dat Connolly hier toepast. Connolly haalt veel inspiratie uit het werk van Deleuze. Meer over de relatie tussen Connolly en Deleuze valt te lezen in een artikel van Alma (2019).

¹⁷ Ook het rhizoom is een concept dat Connolly leent van Deleuze

You might soon become part of a rhizomatic complex with considerable growth potential, as constituencies in multiple places find that the issues and problems they pursue connect them to people in other places, with other creedal propensities and with other subject positions.

(Connolly, 2017, 34)

Connolly ziet pluralisme als een verstrengeld humanisme dat uitgaat van wederzijdse afhankelijkheidsrelaties tussen verschillende bestaansvormen (Connolly, 2017). Het kan een verstrengeling zijn tussen secularisme en christelijk geloof, maar ook met de kleinste bestaansvormen als bacteriën. Elk mens is op verschillende wijze verstrengeld met de wereld op onder andere sociaal, economisch, politiek en ecologisch vlak. Het idee van verstrengeling laat zien hoe ieder mens op een andere wijze verstrengeld is, maar tegelijkertijd ook onderdeel uitmaakt van hetzelfde netwerk. Het idee van verstrengeling vertrekt vanuit de diversiteit van iedere bestaansvorm (Alma & Suransky, 2021). Dit is een belangrijk onderdeel in recent werk van Connolly's waarin hij ook de natuurlijke wereld betreft in het pluralisme.¹⁸ Connolly noemt dit een multidimensionaal en diep pluralisme. Daarmee tracht Connolly (1995, xxiii) antwoord te geven op de vraag hoe fundamentele grondslagen van een universele identiteit veranderd kunnen worden en de grenzen van pluralisme hervormd kunnen worden. Daarbij worden de volgende definities gehanteerd:

By deep pluralism, I mean the readiness to defend your creed in public while acknowledging that it so far lacks the power to confirm itself so authoritatively that all reasonable people should embrace. By multidimensional pluralism, I mean a political culture in which differences of creed, ethnicity, age, first language, gender practice, and sensual affiliation find expression in a productive ethos of political engagement between participants.

(Connolly, 2011, p. 83)

¹⁸ Zie het boek *Facing the planetary* uit 2017 voor Connolly's pleidooi voor een verweven humanisme en hoe dit ingezet kan worden voor een goed samenleven planetair niveau.

Connolly (2005, p. 66) erkent dat zijn invulling van pluralisme veel vraagt van individuen. Toch denk hij dat iedereen daar de meerwaarde van in zou moeten kunnen zien. In een ethos van pluralisme zit ook een eigen belang. Samenwerken met andere minderheden kan helpen voorkomen om zelf als minderheid onderdrukt te worden. Potentieel geweld van het streven naar eenheid kan daardoor voorkomen worden. Daarnaast kan bewustwording van de onderlinge afhankelijkheid leiden tot meer begrip, verdraagzaamheid en gastvrijheid naar elkaar toe.

5.3 Voorwaardes voor pluralisme

The enabling of pluralism, to the extent that it occurs, moves back and forth between microscopic negotiation of mundane issues among multiple minorities, reflexive work upon the relational dimension of their own faith practices by specific constituencies and public engagement with larger issues of the day. It is the endless circuits back and forth that do the most productive work.

(Connolly, 2005, p. 66).

Connolly zegt bovenstaande over het mogelijk maken van pluralisme, wat neerkomt op drie verschillende stappen. Enkele van deze stappen zijn impliciet al aanbod gekomen in de teksten. Voor de duidelijkheid lijkt me dit een goed moment om deze drie stappen op een rijtje zetten.

De eerste stap is om de dimensies van diversiteit die als legitiem gezien worden uit te breiden (Connolly, 2005, p. 61). Diversiteit moet geworteld worden in de instituties en structuren van de samenleving. Connolly ziet dit als taak van een pluralist. Diversiteit moet niet alleen gewaardeerd, maar ook gepraktiseerd worden. Het moet tot uiting komen in huwelijksarrangementen, sensuele uitingen, taalgebruik, in het huishouden, etc. Vervolgens raakt diversiteit ingebed in scholen, corporaties, het leger en politieke vertegenwoordigers, waardoor bepaalde groepen meer slagkracht krijgen om hun plek in de samenleving op te

eisen. Het idee van een gecentreerde (homogene) meerderheid wordt uiteindelijk aangepast aan een beeld van verschillende soorten minderheden die afhankelijk van elkaar zijn en assemblages vormen. Er is niet één meerderheid, maar een meerderheid aan minderheden (Ibid, p. 62). Connolly hoopt meer bewustzijn te creëren voor alle diversiteit die onder de oppervlakte leeft. In het ideale geval is iedereen een minderheid langs een- of meerdere dimensie(s). Ik denk dat Connolly hiermee bedoelt dat de privileges in de samenlevingen eerlijker verdeeld moeten worden en dat de erkenning van een minderheid tot meer begrip voor de ander leidt.

In de tweede stap versterkt het ontstaan van verschillende groepen minderheden mogelijk ook de ruimte voor meer verschil binnen het geloof zelf. Elk geloof wordt gekenmerkt door momenten van mysterie, disruptie en openheid. Dat zijn momenten van onzekerheid en van niet weten, die een definitieve interpretatie van geloof tegenhouden. Het is een punt waarop een gelovige een hapering in het geloof herkent. Hij/zij ziet in dat het ultieme antwoord niet gegeven kan worden. Openheid naar verschillen kan dan versterkt worden doordat de gelovige inziet dat zijn geloof geen absolute waarheid biedt. In zo'n moment van mysterie en disruptie kan meer empathie voor andersgelovigen ontstaan. Connolly (Ibid, p. 63) voegt eraan toe dat een moment van mysterie voor meer begrip voor de transcendentale dimensie van geloof kan opleveren bij seculiere gelovigen (immanente dimensie). Het is een misopvatting dat er geen ruimte voor twijfelachtigheid en mysterie zou zijn binnen de seculiere rede. Een reactie op een disruptief moment kan dus een politiek van pluralisme bevorderen. Connolly (2005, p. 95) is overigens niet geïnteresseerd in de uitkomst van de reactie. Het gaat hem om de gevoeligheden die de gelovige ontwikkelt en hoe iemand tot een (morele) keuze komt.

To cultivate an ethical disposition of connectedness across difference is to refine our capacities of feeling.

(Ibid, p. 92)

Als laatste stap vindt Connolly (Ibid, p. 64) dat naast devotionele praktijken ook het praktiseren van gastvrijheid en vrijgevigheid ten opzichte van anderen ingebed moet worden

in het geloof. Participeren in de publieke ruimte betekent niet het eigen geloof thuislaten. Elk geloof brengt een eigen stukje van het geloof in de publieke ruimte. Dit vraagt om een bereidheid tot onderhandeling en ontmoeting van de ander. Er mag sprake zijn van conflict en wrijving, maar wel met behoud van wederzijds respect en de bereidheid naar elkaar te luisteren. Relationele praktijken van geloof zijn daarom net zo belangrijk als devotionele praktijken. Vanuit de relationele bescheidenheid kan een positieve ethos van engagement ontstaan tussen verschillende geloven (Ibid, 65).

De genoemde (pluralistische) waarden zijn al aanwezig in de meeste geloven en dagelijkse rituelen, nog meer dan de meeste gelovigen (seculier als religieus) willen erkennen. Expressie ervan vindt plaats door buurtroddels, films, tv drama's, wonen in flats, in het klaslokaal, et cetera. Culturele praktijken worden via beelden, kunst en geluiden bepaalde gedachten en overtuigingen gecommuniceerd. Het uitoefenen van pluralisme kan al plaatsvinden in het begroeten van de buurman. Het is deze wisselwerking tussen micro- en macropolitiek die het pluralisme productief maakt.

6. Wereld in wording

Connolly's visie op pluralisme is uitdagend. Hij hanteert een open blik op cultuur en identiteit, waarin de focus ligt op wat een cultuur kan worden (Alma, 2019). In de pluralistische samenleving van Connolly is sprake van veel onzekerheid. Kunnen mensen zich nog wel geborgen en thuis voelen in een open samenleving vraagt Alma (2019) zich af? Connolly stelt dat onzekerheid onderdeel is van de conditie van de tijd waarin we verkeren. In een samenleving die steeds diverser wordt langs verschillende dimensies is dit onoverkomelijk. Een wordingspolitiek ziet Connolly daarom als een antwoord om om te kunnen gaan met een snel veranderende en onzekere wereld. In dit laatste hoofdstuk zal ik stilstaan bij de wordingspolitiek en hoe dit handvaten kan bieden in een open samenleving.

6.1 Wordingspolitiek

Met "een politiek van worden" wordt een politiek bedoeld waarin nieuwe culturele identiteiten gevormd worden uit onverwachte energieën en institutioneel gestolde verwondingen (Van den Bossche, 2019, p. 123). De Zwarte Pietendiscussie is een goed voorbeeld hiervan. Het afbeelden van Zwarte Piet komt voort uit (onbewuste) veroordelingen dat mensen van kleur minderwaardig zijn. In een grotendeels witte en christelijke samenleving is dit geen probleem. In een diverse samenleving kan een kindertraditie als Sinterklaas racistische connotaties krijgen. Onderdrukte groepen en identiteiten komen in verzet wat het culturele speelveld verandert. Een gestolde wond begint weer te bloeden. De verandering van het culturele speelveld kan op tegenkrachten rekenen die bang zijn dat de eigen cultuur en identiteit verloren gaan. De recente agressiviteit ten opzichte van anti-zwarte pieten demonstranten in Staphorst is een voorbeeld van zo'n tegenkracht. Het voorbeeld van Zwarte Piet geeft goed weer hoe een open samenleving tot botsingen kan leiden, waarin genormaliseerde tradities en gebruiken verstoord worden.

Volgens Connolly (1998, p. 57) speelt in dit soort conflicten een ethisch vraagstuk af. Welk soort lijden vraagt om meer aandacht? Het lijden dat veroorzaakt wordt door een wordingspolitiek die de stabiliteit van zijn bedreigt of het lijden dat bestaande identiteiten

veroorzaken door hun stabiliteit te beschermen tegenover bewegingen van diversificatie. In de tijd waarin we leven krijgen ethische-politieke conflicten vorm aan de ene kant door bewegingen voor pluralisering en aan de andere kant door bewegingen voor fundamentalisering, die verlangen naar een tijd waarin alles nog makkelijker te begrijpen viel. Hoe sneller de wereld verandert, hoe onzekerder de wereld wordt en hoe sterker de neiging zal bestaan om terug te vallen op een zijnspolitiek. Volgens Alma (2019) gaat het om hoe fragmentarisering en *minoritization*, in negatieve zin, voorkomen kan worden en nieuwe gemeenschappen kunnen ontstaan waarin mensen zich thuis en geborgen voelen. De noodzaak voor veiligheid en transcendentie zijn nauw met elkaar verbonden, maar kunnen ook met elkaar botsen (Alma, 2019).

Een probleem dat Connolly (1998, p. 57, 2005, p. 122) constateert is dat in de westerse wereld te veel de nadruk ligt op bescherming en veiligheid ofwel een zijnspolitiek. Hij vindt het een valse belofte die een essentiële conditie van de huidige tijd ontkent. In de zijnspolitiek is het gevoel van geborgenheid en vertrouwen in elkaar en in de wereld verloren gegaan. Vertrouwen in de wereld is juist nodig om met onzekerheid om te kunnen gaan. Connolly haalt de filosoof Deleuze aan en schrijft dat het geloof in de wereld hersteld moet worden (Connolly, 2011, p. 61). Wat van Connolly geleerd kan worden, is dat een geloof in de wereld vraagt om morele sensitiviteit en het omgaan met gevoelens van *resentment*.

Nieuwe gemeenschappen ontstaan niet vanzelf en hebben tijd nodig. De Zwarte Pietdiscussie laat ook goed zien waarom verandering tijd nodig heeft om in te zien dat eigenlijk niks afgepakt wordt bij verandering van de traditie. Een affectieve verandering was eerst nodig om tot een ander verstaan te kunnen komen. Toen Zwarte Piet voor het eerst voor racistisch uitgemaakt werd, vonden veel mensen dit onzin. Een veelgehoorde reactie was: ‘ik ben geen racist’. Ondertussen is het draagvlak voor Zwarte Piet flink afgenomen en is minder dan de helft van de Nederlanders nog voorstander van Zwarte Piet.¹⁹ Deze verandering heeft negen jaar gekost. Tegelijkertijd is het culturele speelveld daarmee wel veranderd. Waar eerst nog ontkend werd dat Zwarte Piet racistisch is, maakte Rutte afgelopen week namens de Nederlandse staat zijn excuses voor het slavernijverleden. Het geeft denk ik goed weer wat

¹⁹ 19 procent van de jongeren (18-34) is nog voor zwarte piet, van 35 – 49-jarige is 33 procent voor zwarte piet en 50-64-jarige is 39 procent voor zwarte piet. Terwijl in 2019 nog 71 procent draagvlak voor zwarte piet bestond. Op 20-12-2022 ontleend aan:

<https://www.rtlnieuws.nl/nieuws/nederland/artikel/5350671/procent-jongeren-zwarte-piet-uitsterven>
<https://eenvandaag.avrotros.nl/item/flink-minder-mensen-willen-dit-jaar-dat-piet-nog-zwart-is/>

Connolly bedoelt met hoe vanuit institutioneel gestolde verwondingen nieuwe culturele identiteiten kunnen ontstaan.

6.2 Contingentie

Ten grondslag aan een wordingsethiek zit het idee van contingentie. In het kort betekent dit dat de werkelijkheid slechts een mogelijkheid is. Van den Bossche (2019) stelt dat dit Connolly's laatste stap is om het idee van een fundamentele orde los te laten. Wie het idee van contingentie omarmt ziet dat er geen onwrikbare fundamenten bestaan. Uit het non-fundamentalisme volgt dan dat de wereld altijd in wording is. Een definitieve fundering ervan wordt opgegeven en in plaats daarvan komt het idee van contingentie. Het doorbreken van funderingen schept de mogelijkheid om een andere werkelijkheid te verbeelden die zorg draagt voor diversiteit van leven en een toekomst waarin repressieve acties niet meer nodig zijn. Het idee van wording behelst zo de hoop van Connolly dat het mogelijk is om tot nieuwe vormen van zelforganisatie (assemblages) tussen mensen en niet menselijke processen te komen. Valentine (2010) constateert dat Connolly hier een omslag maakt in zijn analyse. In plaats van het probleem van pluralisme te kwalificeren als een conflict tussen democratie en fundamentalisme, komt het nu neer op een conflict tussen zijn en worden dat hier ten grondslag aan ligt.

Connolly (2005) plaatst wel een kanttekening bij een wordingspolitiek. Een wereld in wording hoeft niet positief uit te pakken. Als voorbeeld haalt Connolly een terroristische zelfmoordaanslag aan. Zo'n aanslag kan de gehele internationale politiek op zijn kop zetten en zorgen voor strengere grensbeveiliging en het wantrouwen van moslims. Zijn voorbeeld oogt veel overeenkomsten met 9/11 dat enkele jaren voor het uitbrengen van zijn boek *Pluralism* in 2005 plaatsvond. Een wordingsethiek waarin alles vloeibaar is geworden vindt Connolly (2005, p. 121) daarom ook geen optie. Enige vorm van zekerheid heeft de mens nodig. Een wordingspolitiek bestaat daarom uit een spanning tussen worden en zijn. Er zijn vaste identiteiten nodig waaruit weer nieuwe kunnen ontstaan. Connolly ziet dit als een soort proces van stolling en weer vloeibaar worden.²⁰ In de volgende sectie richt ik mij op de

²⁰ Voor een diepere analyse van Connolly's wordingspolitiek op basis van de concepten mondialiteit en tijd zie zijn boek *World Becoming* uit 2011

deugden van agonistisch respect en kritische openheid, die beiden een manier moeten zijn om met het non-fundamentalisme van een wereld in wording om te gaan (Ibid, p. 122).

6.3 Agonistisch respect

Een ethos van agonistisch respect is een relatie tussen aanhangers van al cultureel erkende groepen (Connolly, 2005, p. 123). Het respect dat Connolly benoemt vindt zijn oorsprong in verschillende ethische bronnen. Elk groep brengt stukjes van zijn eigen geloof in de publieke ruimte. Respect draait hier om de erkenning dat de ander voor zijn standpunten put uit een voor jouw onbekende bron. Andere mogen uitgedaagd worden in de fundamenten van hun geloof, maar daarbij moet ook geaccepteerd worden dat het eigen geloof betwistbaar is (Ibidem). Volgens Livingston (2011) betekent dit het toegeven dat zelfs de diepste eigen overtuigingen uiteindelijk betwistbaar zijn. Agonistisch respect moet niet verward worden met tolerantie (Connolly, 2005, p. 124). Tolerantie bestaat meestal uit een meerderheid die bepaalt wat er bij een minderheid getolereerd wordt. De macht ligt bij een autoritair centrum, terwijl Connolly de macht wil decentraliseren. Dit doet Connolly vooral vanuit machtsrelatie in betrekking tot identiteit. In plaats van één centrum ziet Connolly een netwerk aan assemblages voor zich. Elke geloof heeft even veel recht om vanuit respect het fundament van de ander te bevragen. Agonistisch respect vraagt ook om te leren omgaan met pijn wanneer iemand jouw geloof betwist. Het vraagt om de eigen twijfels, onzekerheden en vergeetachtigheid te kunnen verkennen zonder gevoelens van ressentiment naar de ander te ontwikkelen (Ibid, p. 125). Dan kan wederzijdse commitment gegenereerd worden door verdraagzaamheid en generositeit toe te voegen aan de publieke onderhandelingen. In een relatie van agonistisch respect wordt dus iets van het eigen geloof, identiteit of filosofie op het spel gezet door de betrokken partijen (Ibidem). Aangezien agonistisch respect betrekking heeft tot al erkende groepen beschouwt Connolly (Ibid, p. 123) het als een zijnspolitiek.

6.4 Kritische openheid

Met een ethos van “*critical responsiveness*” wil Connolly (2005, p. 126) zelfontplooiing inbrengen in het politieke debat. Van den Bossche (2019) vertaalt dit vrij naar kritische openheid, wat ik hier als term zal aanhouden. Burgers zouden moeten experimenteren met hun eigen identiteit, interesses en waarden zodat ze leren meer open te staan voor verschil en dit minder als een gevaar voor hun eigen identiteit zien (Livingston, 2021). Daarnaast vraagt het om een bepaalde gevoeligheid waarin zorgvuldig geluisterd kan worden naar groepen die nog niet erkend worden (Connolly, 2005). Connolly tracht hiermee een politiek van wording in stand te brengen, waarin nieuwe identiteiten, groepen en geloven ook een plek krijgen (Ibid, p. 127). Connolly zelf weet niet zeker of dit een haalbaar ideaal is. Toch pleit hij ervoor. Hij ziet het namelijk als een noodzakelijke houding om een pluraliserende wereld mogelijk te maken (Connolly, 1995).

Kritische openheid en agonistisch respect komen tot uiting op het kruispunt tussen individuele reflectie en micropolitiek. Beide vragen om te werken aan de affectieve aspecten van het zijn. Existentieel geloof bestaat uit diepgewortelde gevoeligheden. Deze gevoeligheden kunnen weerstand oproepen wanneer nieuwe vormen van geloof of bijvoorbeeld seksualiteit een appél doen op jouw geloof. De eerste reactie is om de ander als vreemd te zien, zodat de eigen identiteit beschermd wordt. Kritische openheid speelt zich af op dit spanningsveld. Het vraagt om de ruimte voor twijfel open te laten. Door bijvoorbeeld jezelf af te vragen of geloven mogelijk is zonder te geloven in een god. De ruimte voor onzekerheid kan een verschuiving in stand brengen in identiteit, rechtvaardigheid, legitimiteit of oordeelsvermogen. Het hoeft echter niet te betekenen dat alles van de ander aanvaard wordt. Kritische openheid betekent kritisch zijn naar zowel de eigen overtuigingen als die van de ander. Waarbij het belangrijk is om receptief te zijn voor ethische politieke elementen die mogelijk nog niet erkend zijn. In kritische openheid zit dus een bepaalde nieuwsgierigheid en bereidheid om te onderzoeken wat mogelijk nog niet is, maar wel onderdeel kan zijn van pluralisme. Een houding van kritische openheid biedt daarmee ook handvaten voor om te gaan met nieuwe omstandigheden. Passen de bestaande standaarden wel bij de nieuwe situatie? Connolly’s motto van ‘niks is fundamenteel’ krijgt nu gestalte binnen een opvatting van pluralisme. Pluralisme kan niet gegrond zijn in één bron, zoals de universele rede, maar in een ethos van engagement tussen verschillende opvattingen die uitgaan van een verscheidenheid aan morele en metafysische standpunten (Van den Bossche, 2019, p. 122).

6.5 Deugden als fundering?

De deugden van agonistisch respect en kritische openheid bouwen voort op het concept van agonisme. Agonisme is een politieke theorie die de positieve aspecten van bepaalde vormen van politiek conflict benadrukt. In tegenstelling tot een politiek van antagonisme, waarin een tegenstander overtuigd of bekeerd moet worden (Degenaar, 1996). Antagonisme gaat uit van een tegenstelling tussen vriend en vijand, terwijl een politiek van agonisme zoekt naar hoe een andere verhouding tussen ‘wij’ en ‘zij’ kan ontstaan. Het is een verhouding waarbij conflicterende partijen de legitimiteit van de tegenstander erkennen. Een belangrijk aspect daarvan is dat de eigen overtuigingen betwistbaar moeten zijn, zoals ook bij Connolly duidelijk terug te zien is. De centrale vraag van agonisme is dus hoe samengeleefd kan worden zonder vrienden van elkaar te hoeven zijn en zonder elkaar te reduceren tot dezelfde eenheid (Degenaar, 1996). Connolly gebruikt agonisme als deugd om te laten zien hoe identiteiten tot stand komen. In een moraal van goed en kwaad ontwikkelt identiteit zich door het afzetten tegenover een ander (antagonist) (Connolly, 2005, p. 42). In plaats daarvan moet een agonisme van verschil komen. Een manier om vanuit respect voor elkaars verschillen de confrontatie aan te kunnen gaan. Belangrijk daarvoor is om de onderlinge afhankelijkheid te (h)erkennen. Het anders zijn van de ander ziet Connolly als voorwaarde voor meer zelfbewustzijn, omdat het iets nieuws aanraakt in het zelfbegrip. Deze relatie is niet harmonieus, maar bestaat uit een spanning tussen het bestaande en het nieuwe of vreemde. Verschil is dus niet iets wat afgestoten moet worden, maar is cruciaal voor de vorming van wie jij bent als persoon. Valentine (2010) beschrijft de essentie van Connolly's werk als dat we meer onszelf worden door meer zoals de ander te worden. Connolly spreekt daarom van een transformatie van een antagonisme van identiteit naar een agonisme van verschil die moet plaatsvinden om meer zoals de ander te kunnen worden (Degenaar, 1996). Met deze transformatie wil Connolly bewerkstelligen dat gevoelens van *resentment* worden omgezet in generositeit en verdraagzaamheid.

Bovenstaande geldt niet alleen voor individuen, maar ook voor groepen, gemeenschappen, organisaties en landen. Agonisme kan dan ook begrepen worden als het zoeken naar een ‘wij’-constructie tussen verschillende culturen en geloven, zonder terug te vallen in dogmatisch denken (Mouffe, 2013). In deze constructie staat het ‘wij’ niet vast, maar kan het steeds weer anders ingevuld worden en kunnen mensen zich bij een ander ‘wij’ aansluiten. Vanuit het agonisme wordt het ‘wij’ een contingente collectieve identiteit die kan

veranderen en op verschillende manieren geuit kan worden (Mouffe, 2013). Een agonistische democratie heeft daarbij als functie om ruimte te bieden waarin alternatieve identiteiten kunnen worden verkend (Degenaar, 1996).

Aan de hand van agonisme van verschil geeft Connolly zo antwoord op de vraag of interculturele uitwisseling en verstaan van elkaar mogelijk is. Zonder een houding van agonistisch respect en kritische openheid is dat niet mogelijk volgens Connolly. Ze maken een 'ethos van engagement' mogelijk waarin respect is voor de verschillen tussen andere geloven en andere culturen. De deugden moeten zo mensen in staat stellen om in een tussenruimte te kunnen staan tussen het goede en kwade, tussen stabiliteit en verandering en tussen zijn en worden. In plaats van een onderscheid tussen wat goed is en wat slecht is (antagonisme), ontstaat vanuit agonie een houding van 'ik wil het goede doen, ook al weet ik niet precies wat het goede is'. Het goede wordt constant vormgegeven in relatie tot de ander. Dit vraagt om voorzichtig te balanceren tussen wat is en wat nog niet is, voor generositeit in plaats van *resentment*, voor cultivatie in plaats van dwang en voor speelsheid in plaats van starheid (Alma, 2019). Het vraagt om kritische reflectie op het geloof van jezelf en van de ander en de bereidheid om respectvol het conflict aan te gaan.

6.6 Kritiek op het agonisme van verschil

Chantal Mouffe (2013) is kritisch op Connolly's toepassing van agonisme. Ze vindt dat hij in zijn uitwerking van de deugden de antagonistische krachten vergeet. Connolly schetst daardoor een te positief beeld van wat met agonisme bereikt kan worden. Lloyd (2010) sluit zich hierbij aan. Ze vraagt zich of Connolly's deugden wel zo inclusief zijn als Connolly stelt. Gevoelens als generositeit zijn niet altijd bereikbaar voor kwetsbare minderheden. Zij zijn vooral bezig met overleven. Lloyd (2010) stelt daarom dat Connolly niet genoeg rekening houdt met hoe onderdrukte groepen democratisch kunnen meedoen. Een kritische openheid vanuit generositeit lijkt vooral een mogelijkheid te zijn voor al erkende groepen. Een beweging van gevestigd naar niet-gevestigd wordt mogelijk gemaakt, maar andersom niet. Wat gebeurt er met de lichamen voor wie generositeit niet toegankelijk is? Volgens Lloyd zou Connolly meer gericht moeten zijn op waar de mensen verschijnen in een democratie. Ze

haalt daarbij Butler aan, die stelt dat dat het vermogen om een leefbaar leven te leiden afhankelijk is van de mogelijkheid om te kunnen ademen. Met de ruimte om adem te halen komt de mogelijkheid tot verbeelding vrij. Zonder de vrijheid om te kunnen ademen is het lastig om als mens zijn te verschijnen (Lloyd, 2010). Generositeit als grondslag om een democratisch ethos te cultiveren zou te beperkend zijn. Connolly agonisme van verschil lijkt daarin, dus te weinig vanuit het perspectief van minderheidsgroeperingen te denken.

Deel 3 Dialoog tussen Connolly en Schinkel



Inleiding

In het eerste en tweede gedeelte van deze scriptie is onderzocht wat het denken van Connolly en Schinkel over pluralisme en integratie inhoudt. In dit derde en laatste gedeelte wordt geanalyseerd wat de vergelijking tussen Connolly en Schinkel opgeleverd heeft. Hiervoor zal eerst een conceptuele vergelijking gemaakt worden, waarin de belangrijkste begrippen van Connolly en Schinkel naast elkaar gelegd zullen worden. In de vergelijking wordt gekeken naar waarin de begrippen met elkaar overeenkomen en waarin ze van elkaar verschillen. De vergelijking zal daarnaast in een breder perspectief gezet worden door te bespreken hoe het werk van Schinkel en Connolly is ontvangen in de academische wereld. Afsluitend zal in hoofdstuk acht vanuit een betoog onderzocht worden wat deze filosofische vergelijking oplevert voor het maatschappelijk debat.

7. Conceptuele vergelijking van Connolly en Schinkel

De conceptuele analyse zal bestaan uit zes concepten van Connolly en Schinkel die met elkaar vergeleken worden. Elke vergelijking begint met het bespreken hoe Connolly en Schinkel invulling hebben gegeven aan deze kernconcepten, om vervolgens met behulp van reviewartikelen en andere literatuur hier kritisch op te reflecteren. In de eerste drie vergelijkingen wordt getracht om het werk van Connolly en Schinkel te plaatsen binnen het kader van een politiek van verschil. Vervolgens worden de vierde en vijfde vergelijking verbonden aan de ontologische keuzes die zijn gemaakt om een politiek van verschil te bewerkstelligen en welke consequenties deze keuzes hebben voor de theorie. Tenslotte gaat de laatste vergelijking in op welke groepen uiteindelijk aangesproken worden door de behandelde concepten en theorieën.

7.1 Integratie en non-fundamentalisme

Een terugkerend thema in het denken van Schinkel en Connolly is hun strijd tegen vaste fundamenteën. Bij Schinkel komt dit terug in zijn pleidooi tegen integratie die een homogene samenleving moet beschermen en bij Connolly in een kritiek op geloven met haar morele overtuigingen die de ander als een vijand neerzet. In deze sectie wordt daarom ingegaan op deze kritieken die aan de basis staan van het denken van Connolly en Schinkel.

“Integratie moet zichtbaar worden als grensbewaking en differentiestabilisatie.”

(Ibid, p. 472)

“Het zit anders: binnen de samenleving wordt niet gedacht. (...) Wie over maatschappelijke [integratie] iets zinvol wil zeggen, moet buiten de conflictieve kaders van de ‘samenleving’ staan.”

(Ibid, p. 470)

Schinkel ziet ten eerste integratie als een stabiliserend mechanisme. Integratie zorgt voor de afstemming tussen de delen van het sociaal lichaam en voor uitsluiting van degene bij wie integratie geproblematiseerd wordt. Schinkel probeert daarbij de machtsstructuren bloot te leggen door de symbolische werking van integratie te deconstrueren. Hij vraagt naar welk geweld uitgaat van het begrip integratie (Schinkel, 2007). Ten tweede wil Schinkel voorbij het bestaande kader denken. Met ‘confictieve kaders’ geeft hij aan dat hij de ficties over het samenleven wil doorbreken en stelt voor om het eenheidsdenken van integratie te vervangen door integer denken.

“The tendency to evil within faith is this: the instances in which the faith of others incites you to anathematize it as inferior or evil can usher into being the demand to take revenge against them for the internal disturbance they sow, even if they have not otherwise limited your ability to express your faith.”

(Connolly, 2005, p. 27)

Connolly (1995; 2005) heeft in zijn theorie over pluralisme veel aandacht voor de rol van geloof en morele overtuigingen. Hij problematiseert de tegenstellingen tussen geloof/ongelovig en seculier/ongelovig en benoemt dat een geloofsmoraal - ook de seculiere - vaak de nadruk legt op goed en kwaad, waarin de ander als een vijand of bedreiging gezien wordt. Connolly onderzoekt daarin hoe fundering van geloof gekoppeld is aan identiteit. In de fundering van geloof wordt vastgelegd wat goed en wat slecht is. Het biedt een vaste identiteit aan voor wie je als mens bent. Zowel Connolly als Schinkel gaan dus in op hoe bepaalde sociale ordeningen en identiteiten tot stand komen in de samenleving. Ze proberen op een fundamenteel niveau de samenleving te analyseren.

Tegenover eenheidsdenken en fundamentalisme pleiten Connolly en Schinkel voor een politiek van verschil. Schinkel (2007) baseert dit op het systeemdenken van Luhmann en Connolly (1995, 2005) doet dit vanuit een pleidooi voor pluralisering. Het openstaan voor verschillen is iets waar ze allebei om vragen. Deze vergelijking tussen Connolly en Schinkel kan begrepen worden vanuit het debat over *recognition* (erkenning) en *redistribution* (herverdeling), die Axel Honneth en Nancy Fraser gevoerd hebben. Dit debat ging om de vraag wat nodig is voor een rechtvaardige samenleving (Fraser & Honneth, 2003). Honneth zegt dat hier erkenning aan voorafgaat, omdat mensen voor hun welzijn afhankelijk zijn van

wederzijdse erkenning (Fraser & Honneth, 2003). Erkenning komt in deze opvatting tot stand vanuit sociale relaties. Bij het agonisme van verschil wordt door Connolly ook de nadruk gelegd op het erkennen van de wederzijdse afhankelijkheid (Degenaar, 1996). Connolly (2005) ziet het verschil als cruciaal voor de vorming van wie jij bent als persoon, omdat de ander iets nieuws kan aanraken in het zelfbegrip. In de uitwerking van pluralisme draait het veelal om de erkenning dat verschillende identiteiten bestaan en deze verschillen zullen blijven toenemen. Hoewel Connolly kritisch is op identiteit, blijft hij pluralisering wel binnen de kaders van identiteit plaatsen (Howarth, 2010). In tegenstelling tot Schinkel die met zijn kritiek op integratiedenken volledig afstand wil nemen van al het identiteitsdenken (Schinkel, 2007).

Geldorf (2009) geeft aan dat Schinkel's sterkste punt is dat hij laat zien dat integratie geen machtsvrij begrip is en dat het uitsluitend werkt. Schinkel gaat niet op zoek naar hoe erkenning gegeven kan worden, maar naar hoe sociale, politieke en culturele structuren bevraagd kunnen worden. Door voorbij de samenleving te denken probeert Schinkel op radicale wijze de samenleving te deconstrueren. Daarmee lijkt Schinkel met zijn politiek van verschil vooral voor een herverdeling te staan. Volgens Fraser betekent herverdeling dat vormen van onrecht zijn ingesleten in institutionele patronen (Fraser & Honneth, 2003). Vormen van ongelijkheid op basis van bijvoorbeeld geloof, etniciteit of gender zijn terug te leiden tot sociaal-culturele structuren (Fraser & Honneth, 2003). Deze discursieve kaders zorgen ervoor dat hiërarchische tegenstellingen gereproduceerd worden zoals heteroseksueel/homoseksueel en man/vrouw. Schinkel sluit hierbij aan met zijn tegenstelling tussen geïntegreerd en niet-geïntegreerd die hij als basis ziet voor de ordening van de samenleving.

Hierbij moet de kanttekening geplaatst worden dat erkenning en herverdeling kunnen overlappen. Het betekent niet dat bij Schinkel geen erkenning voorkomt of bij Connolly geen herverdeling. Het onderscheid is bedoeld om te verduidelijken waarin Connolly en Schinkel van elkaar afwijken in hun politiek van verschil. Wat deze verschillen zijn, zal in de volgende vergelijking verder uitgediept worden.

7.2 Integer denken en pluralisering

Integer denken en pluralisering zijn de twee concepten die Schinkel en Connolly voorstellen om een politiek van verschil vorm te geven. Vanuit deze concepten zetten ze zich af tegen het eenheidsdenken van integratie en een eendimensionaal pluralisme.

Integratiedenken beschouwt Schinkel (2007) als gewelddadig en racistisch. Het vraagt om een ander denken dat Schinkel ‘integer’ noemt. Integer denken zou een denken vanuit verschillen moeten zijn. Binnen het eenheidsdenken van integratie wordt het verschil gereduceerd tot een eenheid. Identiteit is een startpunt in dit denken en het verschil heeft daarin als functie om aan te wijzen wat afwijkt van de norm. Schinkel noemt integratie dan ook het managen van diversiteit. In plaats van identiteit, is ‘verschil’ een betere term u om de complexiteit van het sociale leven te kunnen beschrijven. De eenheid van het verschil ziet Schinkel als een differentiële eenheid, het begrip differentiële eenheid wordt in de volgende vergelijking verder behandeld.

Vanuit een andere invalshoek pleit Connolly ook voor een denken vanuit verschillen. Hij is kritisch op de seculiere opvattingen van pluralisme die net als de meeste geloven een unitaire opvatting van moraliteit hanteren (Van den Bossche, 2019). Het idee dat het eigen geloof te universaleren is, vindt Connolly (2005) niet passen binnen de huidige tijd. In de westerse samenleving zijn er steeds meer minderheidsgroeperingen met verschillende metafysische oriëntaties die met elkaar samenleven. Er ontstaan steeds meer verschillen. Een steeds sneller veranderende wereld vraagt volgens Connolly (1995) daarom om pluralisering. Nieuwe groepen met andere identiteiten moeten hun plek kunnen opeisen in de samenleving. Pluralisering vindt plaats langs verschillende dimensies in de samenleving en moet leiden tot een nieuw pluralisme dat Connolly diep en multidimensionaal noemt.

“Integratie patrouilleert op het grensgebied tussen sociaal lichaam en residu. De integere denker houdt zich op op de plaats van integratie. Een non plaats, die tegelijk binnen en buiten is. Het gaat bij het innemen van die plaatsen om de humor van het 180 graden draaien van het gangbare perspectief.”

(Schinkel, 2007, p. 472)

“By multidimensional pluralism, I mean a political culture in which differences of creed, ethnicity, age, first language, gender practice, and sensual affiliation find expression in a productive ethos of political engagement between participants.”

(Connolly, 2011, p. 83)

Het onderscheid tussen herverdeling en erkenning is in bovenstaande citaten duidelijk terug te zien. Met de nadruk op structuren bij Schinkel en op identiteiten bij Connolly. Over erkenning zegt Fraser dat deze theorieën te veel uitgaan van een persoonlijk proces van zelfrealisatie, in plaats van dat identiteitsontwikkeling verbonden wordt aan institutionele- en machtsrelaties (Fraser & Honneth, 2003). Theorie over erkenning heeft die neiging volgens Fraser, omdat identiteit daarin tot stand komt in sociale relaties. Eenzelfde soort kritiek wordt geuit op Connolly's werk over pluralisering.

Chambers & Finlayson (2008) geven aan dat Connolly over pluralisme schrijft in relatie tot pluralisering van het zelf. Meestal komt pluralisering neer op het werken aan het zelf van binnenuit zoals het omgaan met *resentment*, in plaats van het zelf te plaatsen in relatie tot grotere assemblages en instituties (Chambers & Finlayson, 2008). Chin (2021) haakt daarop aan en stelt dat Connolly's model al het gewicht legt op het individu door zelfreflectie en articulatie als bron van pluralisering te zien. Zelfreflectie is bij Connolly nodig om bewust te worden van de eigen (verborgen) normatieve overtuigingen, die betwistbaar te kunnen stellen en om vandaaruit *resentment* om te zetten in generositeit (Chin, 2021). Pluralisering dreigt dan te verworden tot slechts een persoonlijke houding die een individu wil uitdragen (Chambers & Finlayson, 2008). Volgens Livingston (2012) is dit een zwakte in Connolly's werk, omdat discoursen niet alleen veranderd of getransformeerd worden op basis van diepgewortelde gevoelens (Livingston, 2012). Voor een echt multidimensionaal pluralisme zou ook uitgewerkt moeten worden hoe culturele, economische en politieke structuren gepluraliseerd kunnen worden (Chambers & Finlayson, 2008).

Waar Connolly het heeft over hoe we elkaar erkenning geven en het als een strijd tussen geloofsovertuigingen ziet, daar schetst Schinkel (2007) de samenleving als een maatschappelijke strijd dat draait om macht. Vanuit Schinkel bezien komt erkenning voort uit macht die bepaalt wie onderdeel van de samenleving mag zijn en wie niet. Het geeft aan waarom Schinkel (2007) met integer denken ervoor pleit om het gangbare perspectief 180 graden te draaien. De macht moet van de meerderheid naar de minderheid gebracht worden.

Uit dit onderscheid komt naar voren dat Connolly meer persoonlijke ideologische discourses bevreemd en Schinkel discourses aan de kaak stelt die voortkomen uit ideologische machtsstructuren. Voorts kan gesteld worden dat in de politiek van verschil Connolly meer affirmatief (Honneth) is doordat hij differentieert langs lijnen van identiteit en erkenning en Schinkel meer transformatief (Fraser) is, omdat hij bestaande structuren wil destabiliseren (Fraser & Honneth, 2003).

De vraag hierbij is of Schinkel's werk ook daadwerkelijk transformatief is. Maakt het alle sociale diagnostiek overbodig zoals hij zelf stelt (Schinkel, 2007)? Volgens Duyvendak (2008) laat Schinkel zien dat sociale hypochondrie kan opkomen als er geen toekomstbeelden meer zijn. Zo stelt Schinkel (2007) aan de hand van Operatie Obesitas dat de samenleving alleen nog wil groeien, op het heden gericht is en een richting of toekomstbeeld ontbreekt. Wat het andere discours is waar Schinkel over spreekt, wordt niet duidelijk stellen zowel Duyvendak (2008) als Geldorf (2009). Als integratie als beeld verdwijnt, dan hebben de samenleving en democratie nieuwe beelden nodig over wat burgerschap betekent (Geldorf, 2009). Ondanks zijn discoursanalyse weet Schinkel niet voldoende aan te geven hoe structurele achterstellingen, uitsluitingsmechanismen en culturele conflicten aangepakt kunnen worden (Geldorf, 2009). Zijn kritiek op integratie en de sociologie is op sommige punten zo stevig dat het nooit goed lijkt te zijn (Duyvendak, 2008). Hoe moet het dan wel? Het maakt dat Schinkel's betoog volgens Geldorf (2009) op methodologisch vlak teleurstelt. Het blijft vooral hangen op een deconstructie en is in zijn transformatieve aspecten minder overtuigend. Deze kritieken op Schinkel zijn zelf ook enigszins vlak, aangezien Schinkel een discours aan het deconstrueren en herconstrueren is. De vraag hoe de samenleving gestructureerd kan worden is meer een vervolgvraag dan dat het aansluit op Schinkel's analyse. Volgens Schinkel (2017) zelf is het niet eerlijk om van hem zowel een probleemanalyse als een oplossingsgerichte analyse te eisen.

Connolly en Schinkel verschillen dus van elkaar op de discourses die gediagnosticeerd worden en op de nadruk die daarin gelegd wordt op transformatieve of affirmatieve aspecten. Op welke wijze ze dat precies doen zal in de volgende sectie behandeld worden. Welke strategieën en oplossingen zien Schinkel en Connolly voor zich?

7.3 Integriteit en deugden

In deze vergelijking wordt gekeken naar wat Schinkel en Connolly als nieuwe pijlers zien voor een politiek van verschil. Schinkel doet dit vanuit een appél op integriteit wat voorkomt uit een taalspel met integratie en integer en Connolly doet dit door nieuwe deugden voor te stellen.

Integer denken wil het eenheidsdenken van integratie doorbreken. Schinkel (2007) associeert dit met integriteit in tegenstelling tot het amorele integratieconcept. Integer denken betekent dat alle categorieën altijd worden omgedraaid. De bovenklasse wordt de onderklasse en andersom, de onderklasse moet als bovenklasse gedacht kunnen worden. Schinkel (2007) noemt dit ‘de omcodering van de alledaagse cultuuristische en diagrammaticale praktijken’. Schinkel wil dat onzuiverheid als onderdeel van de samenleving begrepen wordt. Hij benadrukt dat inclusie altijd tot exclusie leidt. Het zijn tegenovergestelde polen van dezelfde differentie. Onzuiverheden weghalen kan niet. Net als het goed en kwade niet van elkaar losgekoppeld kunnen worden, kan dat bij zuiver en onzuiverheden ook niet. Ze zijn onderdeel van elke maatschappelijke praktijk (Connolly, 2005). De enige oplossing is volgens Schinkel (2007) om diagrammaticale en cultuuristische praktijken op te sporen en deze om te coderen. Nieuwe normen verzinnen voor integratie vindt Schinkel onzin. Eigenlijk zegt hij dat we het altijd bij het verkeerde eind hebben gehad in hoe over integratie gedacht werd. Er moet niet gekeken worden naar hoe mensen zich aanpassen en opgenomen worden, maar naar de processen en structuren die voor uitsluiting zorgen. De omcodering is de enige integere manier om op te komen voor niet-geïntegreerden. Schinkel (2017) is het niet eens met de kritiek dat hij geen oplossingen aandraagt. Hij ziet zijn kritiek op de begrippen samenleving en integratie niet als een taalspel. Taal is voor Schinkel fundamenteel voor het sociale leven.²¹ De manier waarop over begrippen zoals integratie gesproken wordt is vormend. Het gebruik ervan is niet onschuldig. Vanuit het perspectief van taal als machtsdiscours is zijn werk wel transformatief, omdat het een nieuw vocabulaire oplevert om over integratie te praten.

De analyse dat niet meer over integratie gesproken mag worden vindt Penninx (2019) onjuist. Hij vindt dat Schinkel geen onderscheid maakt tussen het gebruik van integratie binnen onderzoek en binnen beleid. Beleid is altijd normatief, want het moet de samenleving een bepaalde kant op sturen. Op basis van welke normen dit gebeurt kan problematisch zijn.

²¹Op 13-02-2023 ontleend aan: <https://sociologiemagazine.nl/artikel/de-maatschappij-als-zombie>

Intrinsiek hoeft integratiebeleid niet problematisch te zijn (Penninx, 2019). Onderzoek daarentegen moet de normen van integratiebeleid onderzoeken en proberen nieuwe parameters op te stellen die minder normatief zijn voor het meten van integratie. Klarenbeek (2019) benoemt daarnaast dat Schinkel's kritiek niet realistisch is. Integratie is zo sterk verweven in het maatschappelijk en politieke debat dat daar niet zomaar afstand van genomen kan worden. Doen alsof het niet meer bestaat is daar geen oplossing voor. Een publicatie van het sociaal cultureel planbureau over integratiebeleid in Nederland onderschrijft dit (Dagevos & Grundel, 2013). Het stelt dat in meerdere gemeenten een omslag plaatsvindt van integratiebeleid naar algemeen beleid. Een gevolg daarvan is dat met het verdwijnen van integratiebeleid gemeenten de aandacht voor de problemen bij migranten uit het oog verliezen, waardoor aandacht vragen voor specifieke problemen lastiger zou zijn geworden. Schinkel zou hierop zeggen dat dit precies zijn stelling bevestigt. Algemeen beleid betekent net als integratiebeleid dat niet-geïntegreerden zich nog steeds moeten aanpassen aan de geldende normen, dat staat tegenover een beleid dat uitgaat van verschillen.

Toch is het de vraag of deze kritieken over het gebruik en afschaffen van integratie volledig rechtdoen aan Schinkel's argument. Schinkel beschrijft namelijk dat hij integratie als symbool gebruikt en als talige gewelddadige werkelijkheid in relaties, maatregelen en dus ook binnen onderzoek en beleid. Schinkel wil niet zomaar integratie vervangen door een ander begrip als superdiversiteit (Meissner, 2019). Een ander begrip gebruiken vervangt niet meteen het discours. Bijvoorbeeld het aanpassen van allochtoon naar iemand met migratieachtergrond heeft in essentie niet veel veranderd.²² Kinderen met ouders uit het buitenland krijgen nog steeds het label iemand met migratieachtergrond. Schinkel pleit met integer denken voor een ander discours op basis van een politiek van verschillen. Deze politiek van verschillen wordt in de meeste kritieken en reviews genegeerd. Daarmee wordt een essentieel onderdeel uit Schinkel's betoog onderbelicht gelaten.

Waar Schinkel (2007) zegt nieuwe fundamentele formuleren heeft geen zin, want in het stollingsproces leiden ze toch weer tot uitsluiting, daar probeert Connolly (2005) deugden te formuleren die invulling zouden moeten geven aan een non-fundamentalisme. Hij introduceert de deugden 'agonistisch respect' en 'kritische openheid' om tot nieuwe vormen van fundering te komen. Met agonistisch respect wil Connolly (2005) benadrukken dat in de ontmoeting van de ander altijd iets van het eigen geloof, identiteit of filosofie op het spel

²² Op 10-10-2022 ontleend aan: <https://www.groene.nl/artikel/denkgroef>

gezet wordt door de betrokken partijen. Dat kan gedaan worden door respect te hebben voor de standpunten van de ander. Anderen mogen uitgedaagd worden in de fundamenteën van hun geloof, maar daarbij moet ook geaccepteerd worden dat het eigen geloof betwistbaar is. Daarnaast vraagt het om te leren omgaan met de pijn van wanneer iemand jouw geloof betwist. Het vraagt om de eigen twijfels, onzekerheden en vergeetachtigheid te kunnen verkennen zonder gevoelens van *ressentiment* naar de ander te ontwikkelen. Met kritische openheid benadrukt Connolly (2005) dat met meer aandacht naar de ander geluisterd moet worden. Burgers zouden moeten experimenteren met hun eigen identiteit, interesses en waarden, zodat ze leren meer open te staan voor verschil en dit minder als een gevaar voor hun eigen identiteit zien (Livingston, 2021). Daarnaast vraagt het om een bepaalde gevoeligheid waarin zorgvuldig geluisterd kan worden naar groepen die nog niet erkend worden (Connolly, 2005). Het vraagt om de ruimte voor twijfel en de bereidheid om te onderzoeken wat mogelijk nog niet is, maar wel onderdeel kan zijn van pluralisme.

De nadruk op de persoonlijke dimensie van pluralisme wordt nog duidelijker in de deugden van Connolly. Zo geeft hij aan dat kritische openheid vraagt om een bepaalde gevoeligheid die ontwikkeld moet worden. Ondanks de persoonsgerichte ethiek die Connolly ontwikkelt, biedt zijn werk geen laagdrempelig kader die politieke controverses en debatten kan helpen verhelderen (Glover, 2011). Zijn werk over pluralisme kan daardoor moeilijk dienen als een publieke filosofie, terwijl hij daar wel op aan zou sturen volgens Glover (2011). In de momenten dat hij daar aanspraak op doet, blijft hij vaag of onduidelijk. Multidimensionaal pluralisme moet leiden tot een positieve ethos van engagement, maar Connolly licht niet toe wat hij hier precies mee bedoelt (Chin, 2021). Een ander voorbeeld is dat hij over pluralisering spreekt in relatie tot het verfijnen van ons vermogen om te voelen.

To cultivate an ethical disposition of connectedness across difference is to refine our capacities of feeling.

(Connolly, 2005, p. 92)

Een vage uitspraak waarbij niet aangegeven wordt hoe dit dan ontwikkeld kan worden (Glover, 2011). Dit soort uitspraken voelen voor Glover (2011) zwak aan ten opzichte van zijn uitgebreide beschrijving van de toestand van de huidige wereld. Schinkel wordt in een review van de Volkskrant ook bekritiseerd om het feit dat zijn werk te abstract en moeilijk te

volgen is voor het grote publiek, terwijl hij met de gedroomde samenleving dit wel poogde te bereiken.²³

Een ander mogelijk probleem van het agonisme dat Connolly uitwerkt is dat het lastig wordt om te bepalen wat voor waar aangenomen moet worden. In Connolly's focus op dat alles betwistbaar moet kunnen zijn, wordt niet aangegeven hoe onderscheid gemaakt kan worden tussen legitieme en niet legitieme vormen van agonisme (White, 2010). Het agonisme lijkt nu elke vorm van politieke strijd te kunnen bevestigen. Volgens White (2010) ontbreekt een basis waarop legitieme vormen van agonisme onderscheiden kunnen worden van gewelddadige en onderdrukkende vormen van agonisme. Ook Kaltsas (2019) onderschrijft dit. Connolly zou volgens hem te weinig uitweiden over hoe normatieve afwegingen gemaakt kunnen worden. Hoewel Connolly aangeeft dat een wereld in wording negatieve uitkomsten kan genereren is dat onvoldoende leidraad voor een onderhandeling over waarheden (Kaltsas, 2019). Vanuit wie zijn perspectief moet onderscheid gemaakt worden wat het goede is om te doen (White, 2010)? Mouffe (2013) geeft aan dat de oorzaak deels ligt in Connolly's positieve benadering van agonisme, waarin hij te weinig aandacht heeft voor antagonistische krachten. Een andere verklaring is dat deze onduidelijkheid een ontologische oorsprong heeft (White, 2010). Het volgende deel zal hierop ingaan door het concept van contingentie te vergelijken tussen Schinkel en Connolly. Vandaaruit kan mogelijk ook duidelijk worden of Schinkel theoretisch tegen hetzelfde probleem aanloopt.

7.4 Differentiële eenheid en wereld in wording

Integer denken en wereld in wording zijn begrippen die Connolly en Schinkel introduceren om tot een andere verbeelding van de samenleving te komen. Integer denken is een poging om het geheel van de samenleving anders te conceptualiseren. Schinkel liet in zijn kritiek op integratie zien dat een onderscheid van binnen en buiten de samenleving een paradox is. Wat buiten samenleving geplaatst wordt, is eigenlijk al binnen de samenleving. Degene die moet integreren bevindt zich al in de samenleving. Schinkel zoekt daarom naar een manier om voorbij de geïntegreerde samenleving te denken en probeert dit vorm te geven door het

²³Op 13-02-2023 ontleend aan: <https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/te-abstract-voor-het-gedroomde-publiek~b8881d7d/>

sociale te zien als een modi van in- en uitsluiting. Hij noemt dit de modi van conclusie waarvan inclusie die positieve modus is en exclusie die negatieve modus. De samenleving is een continue strijd tussen verschillende groepen die om erkenning vechten. Door de komst van bijvoorbeeld vluchtelingen verandert de samenstelling van de samenleving en dus ook de uitkomst van wat in- en uitgesloten wordt. Conclusie vat Schinkel daarbij op als een gestolde vorm van de differentie. Het idee van een stabiele samenleving waarin nieuwkomers moeten integreren wordt dan losgelaten, want de samenleving is vanuit Schinkel's opvatting een geheel dat zich steeds opnieuw aan het uitvinden is.

But it is crucial that it is a differential unity, which means that unity only exists or works as difference. A system constitutes a unity, but that unity is to be understood as having to maintain itself through a continuous reproduction of an inside/outside differentiation.

(Schinkel, 2017, p. 111)

Connolly probeert net als Schinkel te beschrijven hoe de wereld zich steeds opnieuw aan het uitvinden is. Vaste funderingen worden in Connolly's begrip van pluralisme opgegeven. Funderingen als bepaalde geloofsovertuigingen kunnen tijdelijk vast zijn, maar moeten uiteindelijk ook gepluraliseerd kunnen worden. Nieuwe identiteiten en groepen moeten de mogelijkheid hebben om (h)erkend te kunnen worden. Connolly pleit daarom voor een visie van een wereld in wording. Een wordingspolitiek bestaat uit een spanning tussen worden en zijn. Connolly erkent dat de mens behoefte heeft aan bepaalde vorm van zekerheid en dat vaste identiteiten nodig zijn. Nieuwe identiteiten ontstaan door zich af te zetten tegen de vaste identiteiten. Connolly ziet dit als een proces van stolling en vloeibaar worden.

Ten grondslag aan een wordingsethiek ligt bij zowel Connolly als Schinkel het idee van contingentie, waarmee bedoeld wordt dat werkelijkheid slechts een mogelijkheid is. Daarmee willen ze aangeven dat wat als onderdeel van samenleving beschouwd wordt kan veranderen.

Het idee van contingentie heeft Connolly nodig om zijn non-fundamentalisme theoretisch te onderbouwen (Howarth, 2010). Door de sociale ontologie als contingent op te vatten worden ethiek en identiteit niet gegrond in een vorm van transcendentisme (religieus)

of fundamentalisme. Ethische, religieuze en politieke standpunten hebben namelijk een zwakke ontologische basis in de ontologische methode van Connolly (White, 2010). Aangezien de werkelijkheid contingent is kunnen alle normatieve standpunten betwist worden. Normen en idealen worden dus intrinsiek betwistbaar en veranderbaar (Finlayson, 2010). Dit heeft ook zijn keerzijde. Door zijn ontologische basis lijkt contingentie vooraf te gaan aan ethische politieke normen, waarmee ook Connolly's standpunten ondermijnd kunnen worden (White, 2010).

Hoewel normatieve claims zwak zijn binnen Connolly's ontologische methode, is zijn claim op contingentie dat niet (Chin, 2021). In zijn werk wordt contingentie als een ontologie neergezet dat voorafgaat aan alle sociale en politieke processen. Wenman (2013) vraagt zich daarom af of Connolly niet te veel gewicht aan het idee van contingentie hangt. Connolly doet namelijk een sterk normatieve claim op contingentie dat aan de basis staat van zijn model van pluralisme (Wenman, 2013). In zijn diagnose komt Connolly daardoor altijd terug op de vraag of groepen en instituties de door Connolly beschreven conditie van een pluraliserende wereld kunnen erkennen (Wenman, 2013). Op basis van bovenstaande kritieken stelt Chin (2021) dat Connolly een hiërarchie voorschrijft met contingentie bovenaan het sociale en politieke leven. Door deze ontologische basis dreigt het heden gedevalueerd te worden. De huidige situatie en vormen van samenleven worden ondergeschikt gemaakt aan een ontologische mogelijkheid dat ze anders hadden kunnen zijn (Chin, 2021). Met contingentie plaatst Connolly politieke theorie in een verantwoordelijkheid naar het anders zijn - 'otherness' - dat alternatieve mogelijkheden prioriteert boven bestaande manifestaties. Chin (2021) zegt hier niet dat Connolly ongelijk heeft, maar hij wil laten zien welke consequenties Connolly's keuze voor contingentie heeft voor politieke theorie. Zijn grootste kritiek is dat het Connolly niet lukt om te ontsnappen aan zijn anti-autoritarisme doordat hij de pluralistische condities van het politieke leven bepaalt en daar normatieve claims aan ontleent voor hoe de wereld zou zijn. Waar hij rechtse politiek verwijt mensen te manipuleren op basis van *resentment*, daar is Connolly zelf ook manipulatief in het voorschrijven van een politiek op basis van generositeit (Chin, 2021).

Schinkel lijkt het ontologische probleem van contingentie in te zien. Hij probeert te voorkomen om voor te schrijven hoe de werkelijkheid er anders uit zou kunnen zien. Schinkel lijkt zich dus bewust te zijn dat elke oplossing gebaseerd is op een normatieve claim die funderend werkt en daardoor weer nieuwe problemen veroorzaakt. Het willen bieden van definitieve antwoorden is een onmogelijkheid. Tegelijkertijd geeft Schinkel bij integer denken

aan dat alle normen voortdurend gehercodeerd moeten worden. Daarmee lijkt Schinkel in dezelfde valkuil als Connolly te stappen. Het anders zijn wordt geprioriteerd, terwijl identiteiten en sociale, economische en culturele structuren in het heden afgewezen worden. Zijn er ook waarheden die verdedigd mogen worden? Schinkel's afkeer van witheid is dan een logische consequentie. Het staat symbool voor de machtsstructuren die zijn opgetrokken in de westerse wereld. De radicaliteit van Connolly en Schinkel bieden een scherpe reflectie op de wereld. Tegelijkertijd zijn ze minder open en normatiever dan waar ze zelf voor uitkomen.

7.5 Angst voor het vreemde en onzekerheid

Een terugkerend element bij Connolly en Schinkel is dat ze beschrijven hoe de wereld onzekerder is geworden en hoe de vraag om zekerheid gepaard gaat met de uitsluiting van wat afwijkt van het normale. Schinkel beschrijft dat bij het sociaal lichaam de angst voor ziek zijn is ontstaan. Om het sociaal lichaam tegen ziektes te beschermen worden niet-geïntegreerden door middel van integratie buiten de samenleving geplaatst. De lichaamsopeningen van het sociaal lichaam moeten gereguleerd worden, want waar het lichaam poreus is wordt het lichaam bedreigd.

Connolly laat zien dat een wereld waarin de vaste fundamenten verdwijnen steeds vreemder kan aanvoelen. Gevoelens van *resentment* kunnen als reactie hierop ontstaan. De wereld en de mensen worden diverser in overtuigingen, groepen, gender en etniciteit. Deze ressentimenten kunnen terugval en verzet betekenen, maar tegelijkertijd is de heftigheid ervan ook een teken dat de wereld aan het veranderen is. Kan pluralisering wel bestaan zonder angst?

Waar Connolly schrijft hoe anders met vreemdheid omgegaan moet worden, daar beschrijft Schinkel vooral op welke wijzen het vreemde op afstand gehouden wordt. De door Schinkel beschreven technieken als culturisme en diagrammatica kunnen gezien worden als processen van *othering* – niet-geïntegreerden worden buitengesloten op basis van hun afwijking van de norm. Kristeva (1991) noemt het vervreemden van de ander in het algemeen een proces van *othering* is. Het is een verdedigingsmechanisme van een wantrouwend lichaam dat naar zekerheid zoekt en zichzelf zuiver wil houden (Kristeva, 1991). Connolly en

Schinkel sluiten dus aan bij Kristeva's stelling dat het zelf van het sociaal lichaam in het geval van Schinkel en van de persoon - in het geval van Connolly - gedefinieerd wordt aan de hand van het anders zijn of het vreemde (Kristeva, 1991).

Volgens Marotta (2021) beschrijft Sara Ahmed in haar werk dat in Kristeva's model van het vreemde ook een gevaar huist. Kristeva legt in haar werk de nadruk op het (h)erkennen van het vreemde in onszelf (1991). Een gevolg daarvan is dat vreemdheid tot een psychologisch proces van zelfontdekking gemaakt wordt (Marotta, 2021). Verklaringen voor racisme en raciaal geweld worden dan geplaatst binnen de psyche van het individu. Ahmed (2000) waarschuwt dat historische en politieke bronnen van geweld daardoor te weinig aandacht kunnen krijgen. Deze kritiek lijkt vooral op te gaan voor Connolly doordat hij pluralisme koppelt aan een persoonlijke dimensie.

Vanuit Kristeva haar werk kan ook een brug gemaakt worden naar de ontologische analyse van Chin (2021). Kristeva benoemt hoe we vreemd voor onszelf zijn en het vreemde in onszelf moeten erkennen. Ze vergeet volgens Kearney & Semonovitch (2011) te benadrukken dat er ook vreemdheden zijn die niet zoals onszelf zijn en dat ook nooit zullen worden. Voorbeeld hiervan is Mouffe's (2013) kritiek op Connolly, waarin ze aangeeft dat hij een te positief beeld van agonisme schetst en te weinig aandacht heeft voor antagonistische krachten. In het prioriteren van het anders zijn doen Connolly en Schinkel mogelijk hetzelfde. Ze benadrukken niet dat er ook elementen kunnen bestaan die niet samengaan. Onzuiverheden moeten een plek krijgen in de samenleving, maar zijn er ook onzuiverheden die buiten gehouden mogen worden (Schinkel, 2007)? Door de aandacht op het anders zijn wordt het vreemde universeel gemaakt (Marotta, 2021). Als iedereen een vreemdeling voor elkaar is dan wordt de categorie van het vreemde overbodig gemaakt. Is het wel mogelijk om altijd meer zoals de ander te worden en is een ander verstaan dus wel altijd mogelijk (Valentine, 2010)?

7.6 Sociale hypochondrie en *resentment*

De kritieken die Schinkel en Connolly uiten in hun werk relateren ze aan bepaalde reacties op de komst van nieuwe groepen en ideeën in de samenleving. Schinkel doet dit door middel van het diagnosticeren van sociale hypochondrie en Connolly stelt dat een omgang met

resentment nodig is voor pluralisering. Beide waarnemingen zijn gericht op een ander die als bedreiging of vijand gezien wordt. In het geval van sociale hypochondrie zijn het de niet-geïntegreerden die de gezondheid van het sociaal lichaam bedreigen en is *resentment* een reactie op iemand die jou naar jouw beleving pijn heeft gedaan.

De krampachtige fixatie van een sociaal lichaam op zijn mogelijk eenheidsbedreigende ziektes, teneinde de aandacht van zijn komende dood te ontkennen.

(Schinkel, 2008, p. 25)

The aim is to reduce resentment, to cultivate care' for oneself and respect for others' and 'in the process to be more receptive to change, difference and otherness''

(Connolly, 2005, p. 92)

Een verschil met sociale hypochondrie is dat *resentment* meer betrekking heeft op het individu. Gevoelens van *resentment* hoeven niet een individuele oorsprong te hebben. Ze kunnen ook ontstaan zonder fysiek, als persoon, verwond te zijn. Ahmed (2004) beschrijft dat de komst van vluchtelingen niet alleen het sociaal lichaam kunnen schenden, maar ook het lichaam van een individu doordat een groep van individuen zich kan identificeren met het 'gewonde of bedreigde' land. Daarmee laat Ahmed (2004) zien dat de circulaties van bepaalde emoties vormend kunnen zijn in hun interactie tussen individuele en collectieve lichamen. Emoties worden hier vooral opgevat als een culturele praktijk. Dit valt terug te zien in de roep om streng integratiebeleid. Het sociaal lichaam moet hard, veilig en zuiver zijn en dus mannelijk, terwijl vrouwelijke emoties geassocieerd worden met zachtheid en een samenleving die kwetsbaar is voor indringers.

Vanuit Ahmed's analyse van de circulatie van emoties wordt duidelijk dat Schinkel in zijn analyse mogelijk de diagrammatica van man/vrouw onbesproken laat. Volgens Yuval-Davis (1997) zetelen gender relaties in het hart van de samenleving en zijn ze belangrijk voor de reproductie van de samenleving. De sterke reacties op 'woke', Black Lives Matters en LHBTQ+ bewegingen, die onder andere de hiërarchische verhoudingen tussen man/vrouw

bevragen, laten zien dat deze stellingen gegrond zijn. Ander voorbeeld is dat aan de ene kant ‘witte’ vrouwen beschermd moeten worden tegen misbruik door vluchtelingen. Aan de andere kant leeft bij sommige minderheidsgroepen het idee dat (hun) vrouwen beschermd moeten worden tegen westerse invloeden en mannen. Het laat zien dat ideeën over gender belangrijk zijn voor hoe het multiculturele debat vormgegeven wordt, aangezien het gelinkt kan worden aan vragen rondom vrouwelijkheid, masculiniteit en seksualiteit (Bracke & Fedil, 2012). De wijze waarop gender relaties binnen sociale, politieke, en culturele structuren constitutief kunnen zijn worden door zowel Schinkel als Connolly niet zichtbaar gemaakt (Graef, 2019). Schinkel benoemt in de *Theorie van de kraal* wel dat de oorzaak van veel geweld ligt bij witte mannelijkheid. Een onderscheid tussen gender en etnische machtsrelaties maakt hij hierbinnen niet, wat zijn analyse overtuigender zou maken.

Connolly’s analyse van *resentment* is volgens sommige onderzoekers beperkt. Loyd (2010) benoemt dat niet een duidelijk verschil zichtbaar wordt tussen *resentment* en *ressentiment*. Connolly maakt dit onderscheid, maar in zijn werk zou een echt betekenisverschil moeilijker te herkennen zijn. Hij is in zijn gebruik van *resentment* en *ressentiment* niet consequent. Zo relateert Connolly (2005) pluralisme en pluralisering in veel gevallen vooral aan *resentment* en niet aan *ressentiment*. Het scheidt enige verwarring over wat hij er precies mee bedoelt.

Daarnaast vindt Glover (2011) dat Connolly in het boek *World of becoming* het begrip *resentment* beschrijft alsof het gevoelens zijn die alleen mensen aan de rechterkant van het politieke spectrum ervaren. Door deze gevoelens aan een bepaalde groep toe te dichten versterkt Connolly eerder antagonistische krachten, dan dat hij een agonisme van verschil bewerkstelligt (Glover, 2011). White (2010) viel het op dat Connolly’s formulering van *resentment* vooral betrekking heeft op de middenklasse van de samenleving. Deze groep is voorzien in hun basisbehoeftes (voedsel, onderdak en gezondheid), maar kunnen wel economische kwetsbaar zijn. Het is deze groep die het gevoeligst is voor gevoelens van *resentment* als wrok en haat, omdat zij iets te verliezen hebben. Gevoelens van *resentment* bij deze groep zijn anders dan bij minderheden of niet-geïntegreerden die moeten vechten voor hun plek in de samenleving (White, 2010). *Resentment* kan voor deze mensen juist een drijfveer zijn om op te komen voor onrecht (Loyd, 2010).

Hieruit komt naar voren dat *resentment* om verdere uitwerking vraagt. Connolly wijst met pluralisering en de bijbehorende deugden om de noodzaak dat nieuwe groepen, identiteiten en ideeën als legitiem beschouwd moeten kunnen worden. Hoewel Connolly wil opkomen voor

minderheden, komt dit in zijn analyse niet voldoende naar voren. Het is ook nog maar de vraag of minderheden zich erkend en gerepresenteerd voelen in het werk van Connolly. Vanuit zijn deconstructie van binnen- en buiten de samenleving lijkt Schinkel daar meer erkenning voor te geven. Het geeft aan dat emancipatie van verschillen niet gaat zonder een analyse van klassen en machtsstructuren. Hoe dit moet, blijft de vraag, al wijzen zowel Connolly en Schinkel erop dat definitieve antwoorden hierop niet bestaan. In het laatste hoofdstuk wordt daarom onderzocht wat deze vergelijking mogelijk kan opleveren voor het maatschappelijk debat.

8. Zoeken naar verbondenheid: een confrontatie tussen Schinkel en Connolly

Na een kritische analyse van de kernconcepten, wordt afsluitend ingegaan op wat een dialoog tussen Connolly en Schinkel kan betekenen voor het maatschappelijk debat. Dit wordt gedaan door in te zoomen: op het debat rondom de (mislukte) multiculturele samenleving, op de relatie tussen diversiteit en opkomst populisme, op het gebruik van integratie en op openstaan voor het vreemde.

8.1 Multiculturele samenleving

Sinds Paul Scheffers artikel 'Het multiculturele drama' (2000) uitkwam, is een beeld ontstaan van een mislukte multiculturele samenleving. Met name de integratie van moslimmigranten wordt als mislukt beschouwd. De islam zou een ideologie zijn dat niet samengaat met de westerse waarden (Schinkel, 2007). De vraag is of het wel zo slecht gaat. Het is niet zo dat in de afgelopen 23 jaar een burgeroorlog is uitgebroken. Recent onderzoek naar polarisering van het SCP is daar een goed voorbeeld van. Uit hun onderzoek kwam naar voren dat driekwart van de Nederlanders denkt dat de polarisatie is toegenomen.²⁴ Een toename van meningsverschillen nam het SCP niet waar. Sterker nog, op veel onderwerpen is meer overeenstemming dan gedacht wordt. Worden de problemen niet te groot gemaakt in de obsessie met ziek zijn van de hypochondrische samenleving? (Schinkel, 2007) En draagt het niet vooral bij aan de circulatie van angst, onveiligheid en *resentment* (Ahmed, 2004)?

Met doen alsof de samenleving ziek is, wordt vergeten dat in twintig jaar best veel veranderd is. Huidige standpunten over excuses slavernijverleden en institutioneel racisme waren toen nog ondenkbaar. In een tolerant land als Nederland bestond racisme zogenaamd niet meer. De protestbeweging *Zwarte Piet is racisme* is ook een goed voorbeeld van groepen minderheden die hun plek opeisen in de samenleving. Ze bevraagt de racistische structuren en denkbeelden van een traditie. Dat deze standpunten steeds meer als legitiem beschouwd worden, is een teken van kritische openheid - het begrip dat bij toetreden van nieuwe groepen

²⁴ Op 05-01-2023 ontleend aan: <https://www.trouw.nl/binnenland/scp-driekwart-nederlanders-denkt-dat-polarisatie-toeneemt~b257afb9/>

in de samenleving de bestaande waarden, normen en tradities in twijfel getrokken kunnen worden. Er zijn dus duidelijke vormen van pluralisering waar te nemen, wat als goed en rechtvaardig gezien wordt, verandert met de tijd (Connolly, 2005).

Het bijzondere aan de huidige tijd is dat de wereld aan de ene kant diverser en vloeibaarder wordt en aan de andere kant fundamentalisme en populisme in populariteit toenemen. Kijk bijvoorbeeld naar het geweld in Staphorst tegen de actiegroep *Kick-off Zwarte Piet*. Naast meer begrip lijkt er ook steeds meer onbegrip te zijn. Waarom worden onze tradities van ons afgepakt? Dit bevestigt Connolly's uitspraak dat elke beweging voor pluralisering samengaat met een beweging van fundamentalisme. Het valt terug te zien in het verzet tegen de klimaatcrisis, tegen immigratie, tegen transrechten en tegen *Kick-off Zwarte Piet*. Hoe harder de wereld verandert, hoe harder ook het verzet zal zijn om de huidige wereld in stand te houden. Het toont aan dat een breed gedragen politiek van verschil nodig is die ongelijkheden en emancipatoire bewegingen aan elkaar kunnen verbinden.

De breed gedragen zorgen over polarisatie moeten wel serieus genomen worden. Als de samenleving verandert, dan verandert ook wie als niet-geïntegreerd beschouwd worden. Veel Nederlanders lijken te moeten wennen aan nieuwe vraagstukken en overtuigingen en aan minderheidsgroeperingen die zich nadrukkelijker manifesteren dan voorheen. De wereld wordt vreemd en verandert steeds sneller. Het niet meer begrijpen van de wereld kan tot desoriëntatie en angst leiden (Alma, 2019). Waar hoor ik nog bij? Connolly's (2011) idee van een wereld in wording wordt hier spannend. Hij wil vaste fundamenten loslaten, maar hoe kan daarmee omgegaan worden als er geen vaste werkelijkheid meer is. Kan het ook voor nog meer onzekerheid zorgen? Je kan letters blijven toevoegen aan LHBTQ+, maar daar wordt de onderliggende identiteitscrisis niet per se mee opgelost. Connolly (1995) benadrukt dat er grenzen aan pluralisering liggen, maar wat die grenzen zijn, benoemt hij niet. Waar geloof je nog in als echte waarheden en identiteiten niet meer bestaan?

Schinkel (2007) lijkt hier ook niet echt een antwoord op te hebben. Hij benadrukt dat we niet kunnen ontkomen aan conflictieve identiteiten, omdat we altijd als lid van een bepaalde gemeenschap gezien worden. Tegelijkertijd lijkt Schinkel (2007) daar vooral een negatief oordeel aan te hangen door te zeggen dat conflictieve identiteiten geen recht doen aan de complexiteit van het sociale leven. De meeste mensen zijn uiteindelijk groepsmensen die zekerheid willen hebben. Kunnen mensen wel zonder conflictieve identiteiten leven? Chin (2021) laat zien dat deze onzekerheden bij Connolly en Schinkel een gevolg kunnen zijn van hun focus op contingentie en een sociale werkelijkheid die mogelijk anders had kunnen zijn.

De onzekerheden worden verder versterkt door een overheid die zegt vecht het zelf maar uit. Het integratiedenken reduceert het niet meekomen in de samenleving tot een individueel falen. Door het ontbreken van steun kan de burger zich in de steek gelaten voelen en een *resentment* ontwikkelen tegenover een overheid en andere groeperingen. Het is ook wat Ahmed (2004) stelt dat de angst en haat voor het vreemde voorkomt uit een vaderlandsliefde die niet beantwoord wordt. Evelien Tonkens merkt daarom terecht op dat de angst voor polarisering de keerzijde toont van beleid dat hamerde op zelfredzaamheid, privatisering en de participatiesamenleving.²⁵ De zorgzame overheid heeft langzaam plaatsgemaakt voor een wantrouwende overheid die zich niet bekommert om burgers die het moeilijk hebben. Op dit wantrouwen wordt ingespeeld door populistische partijen zoals Forum voor Democratie. Er wordt ingespeeld op het verlangen naar fundering bij mensen door de belofte van liefde en een ‘wij’ (Ahmed, 2004). De identiteit die geboden wordt zet zich af tegen een ander zoals de zogenaamde globale elite en massa-immigratie die de samenleving bedreigen. Dit zijn de antagonistische identiteiten die Connolly (2005) wil transformeren tot een agonisme van verschil.

Als - zoals Connolly stelt - het aantal geloven toeneemt, dan neemt mogelijk ook het aantal meningsverschillen en conflicten toe. Van daaruit lijkt het een logische stap dat Connolly (2005) democratische deugden als agonistisch respect en kritische openheid gebruikt om te zoeken hoe met botsende ideeën, waarden, identiteiten en groepen omgegaan kan worden. Of deze deugden daar voldoende fundering voor bieden wordt door anderen in twijfel getrokken (Chambers & Finlayson, 2008; Livingston, 2012). Ook is het de vraag of Connolly in zijn denken genoeg rekening houdt met het perspectief van minderheidsgroeperingen (Loyd, 2010; White, 2010). Wat Connolly in ieder geval duidelijk maakt is dat hier een grote uitdaging ligt en dat de bestaande fundamenten hier niet geschikt voor zijn. Connolly's non-fundamentalisme lijkt dus zowel zijn sterke als zwakke punt te zijn.

Connolly en Schinkel trekken daarmee in twijfel of het nog zin heeft om naar fundamentele oplossingen te zoeken, als vaste fundamenten aan het verdwijnen zijn. Er is behoefte aan duidelijke antwoorden, maar die zijn er niet. Eén alternatief die de problemen rond migratie oplost is er niet. De vraag of de multiculturele samenleving wel of niet geslaagd is, is daarom irrelevant. De multiculturele samenleving is er gewoon. Een gezonde en geïntegreerde samenleving is een utopie (Schinkel, 2008). In werkelijkheid is de samenleving

²⁵ Op 05-01-2023 ontleend aan: <https://www.parool.nl/amsterdam/het-idee-dat-alles-in-nederland-piekfijn-is-geregeld-verdampt-de-burger-voelt-zich-in-de-steek-gelaten~b285841b/>

voortdurend in beweging en balanceert het tussen orde en wanorde en continuïteit en discontinuïteit (Schinkel, 2007; Connolly, 2005, Connolly, 2011). Verandering begint bij het accepteren dat de wereld complex en liquide is. Wel zou gesteld kunnen worden dat hoewel de samenleving vloeibaarder aan het worden is begrippen als integratie dat niet zijn. Is integratie nog wel houdbaar voor een samenleving die steeds diverser wordt en waar migratiestromen waarschijnlijk niet zullen afnemen in de komende jaren? Hoe meer verschillen ontstaan hoe lastiger het wordt om integratie te meten vanuit de migrant die niet aangepast is aan de normen.

8.2 Integratie en heroriëntatie

Een probleem van het integratiedenken is dat het uitgaat van één moraliteit. Connolly als Schinkel maken daarentegen duidelijk dat in de huidige samenleving verschillende geloven co-existeren. Een politiek van verschil vraagt om te gaan denken vanuit morele pluraliteit (Alma, 2019). Wat betekent dit voor het begrip integratie?

Het idee van een wereld in wording betekent dat de samenleving niet een vaststaand geheel is. Door het opnemen van nieuwe groepen, ideeën en identiteiten verandert de samenleving. Het concept 'conclusie' helpt om dit in te zien (Schinkel, 2007). De samenleving wordt daarin beschreven als een differentie van inclusie en exclusie. Het is een uitkomst van een continue strijd tussen *a variety of publics* (Schinkel, 2017). Het idee van een stabiele samenleving waarin nieuwkomers moeten integreren wordt dan losgelaten, want de samenleving is een geheel dat zich steeds opnieuw aan het uitvinden is. Niet alleen van nieuwkomers, maar van alle leden van de samenleving vraagt dit om aanpassing. In een wereld in wording is misschien iedereen altijd wel een beetje gedesintegreerd (Connolly, 2010; Schinkel, 2007). Het vraagt van iedereen om zich te oriënteren en heroriënteren.

Tegelijkertijd vraagt morele oriëntatie mogelijk meer van migranten. Ze zijn gevlucht uit een ander land waarin ze in gevaar waren of waar gelijke rechten voor *queers* niet bestonden. Migranten komen in een nieuwe omgeving terecht waarin hun oude oriëntaties niet meer overeenkomen met een nieuwe en nog vreemde wereld. Bij vluchtelingen komen trauma's vaak pas naar boven wanneer ze eenmaal rust hebben gevonden, bijvoorbeeld door middel van een dak boven hun hoofd. Als het overleven voorbij is, ontstaat ruimte voor

existentiële vragen en dat kan confronterend zijn. Wat zijn de waarden waar ik in geloof? Wat is het goede leven en hoe kan ik daarnaar leven in deze vreemde wereld? In plaats van als aanpassingsproces, zou integratie beter begrepen kunnen worden als een veranderingsproces of morele heroriëntatie (Schuhmann & van der Geugten, 2017).

Connolly (2005) laat zien dat mensen in de huidige tijd niet zomaar meer tradities en gebruiken overnemen. Mensen willen richting geven aan hun leven en zoeken naar een eigen inbedding (Alma, 2019). Door de uitwisseling tussen verschillende geloven kan zelf gekozen worden waarin geloofd wordt. Tegelijkertijd bestaat het verlangen naar zekerheid en houvast. Des te spannender is het voor mensen die uit een wereld komen die bestaat uit vaste geloofsfungeringen. Het regime in Eritrea is bijvoorbeeld erg controlerend en bepaalt hoe burgers moeten leven. In Nederland bevinden ze zich opeens in een wereld waarin ze zelf de keuzes moet maken. Hoe doe je dat? Ik denk als integratie meer vanuit processen van morele oriëntatie gezien wordt, andere behoeftes naar voren komen. Of iemand contact heeft met bijvoorbeeld autochtone Nederlanders zegt niks over in hoeverre iemand in staat is om richting te geven aan zijn leven. Er zou dus mogelijk meer vanuit een meerstemmige benadering naar integratie gekeken moeten worden (Konig, 2012).

Met het huidige integratiebeleid wordt überhaupt weinig tot geen perspectief geboden. Iemand kan de taal leren, een opleiding volgen en een sociaal netwerk opbouwen om vervolgens na vijf jaar te horen dat de verblijfsvergunning niet verlengd wordt, omdat het land van herkomst zogenaamd veilig zou zijn. Dit voorbeeld overkwam een Sudanese buurman van mij. Hoe kan iemand een nieuw bestaan opbouwen, aanpassen aan een nieuw thuis, als dat elk ogenblik weer uit handen genomen kan worden? Ook de nadruk op Nederlands leren is misschien wel overbodig. In een internationale stad als Amsterdam heeft een migrant mogelijk meer aan het spreken van Engels. Van de vele expats in de stad wordt ook niet verwacht dat ze Nederlands spreken.

Integratie leidt niet tot een geïntegreerde samenleving en kan mensen schaden door diagrammaticale en culturistische technieken (Schinkel, 2007). Schinkel (2007, 2019) stelt daarom dat met het gebruik van integratie gestopt moet worden. Is dit wel een echte optie? Het is niet realistisch om in het huidige maatschappelijk debat te verwachten dat integratie niet meer gebruikt zal worden. Daarnaast levert het mogelijk meer op door dicht bij het probleem te blijven. M'charek (2022) stelt dat van het begrip ras af willen komen een begrijpelijke reactie is. De toepassing ervan heeft mensen geschaad en maakt zenuwachtig. Daarentegen pleit M'charek (2022) dat het zenuwachtig zijn ons juist uitnodigt om dat te

bestuderen. Door dicht bij het probleem te blijven kan bekeken worden hoe het zich manifesteert in de praktijk, wat de politieke uitwerking is en welke narratieven eromheen gevormd worden. Hetzelfde geldt misschien ook voor integratie. Schinkel laat in zijn analyse van het integratiedenken zien dat integratie ons zenuwachtig zou moeten maken. Is het integere om te doen dan niet om daar dichtbij te blijven? Op dit moment is het concept integratie nog onderdeel van de dagelijkse realiteit en in een complexe en vloeibare wereld zal het zich ook steeds op verschillende wijze manifesteren. Op deze wijze kan erkenning gegeven worden aan Schinkel's diagnose van het symbool integratie, als op de kritieken dat het niet realistisch is om het gebruik van integratie af te schaffen (Klarenbeek, 2021; Geldorf, 2009; Penninx, 2019).

8.3 Openstaan voor het vreemde

Waar Schinkel en Connolly onduidelijker in zijn is hoe te verhouden tot een vreemde wereld. Kan een vloeibare wereld ook te onzeker aanvoelen? De enige zekerheid lijkt onzekerheid te zijn in de beschrijvingen van Connolly en Schinkel (Chin, 2021). Raken mensen dan niet alleen maar meer vervreemd van zichzelf en de wereld? Houvast voor hoe met een vreemde en veranderende wereld om te gaan lijken Connolly en Schinkel niet te bieden. Het vraagt om een anders omgaan met *resentment*, maar hoe doe je dat (Glover, 2011)?

Connolly (2005) stelt dat moed nodig is om de eigen identiteit op het spel te zetten, maar wanneer zijn mensen bereid om dit te doen? Het vraagt om te kunnen verhouden tot een wereld waarin je niet alles zelf in de hand hebt, om open te staan voor het andere en vreemde. Wat voor *frame* of kader is nodig om die stap in het onzekere te kunnen nemen? Hoewel de wereld vloeibaar is, verlangen de meeste mensen naar fundering. Het is de vraag of de door Connolly benoemde deugden hierin kunnen voorzien. In zijn beschrijving van de deugden gaat hij ervanuit dat de bereidheid om kwetsbaar op te stellen al aanwezig is. Iets waarvan hij tegelijkertijd aangeeft dat maar weinig mensen daartoe bereid zijn. Connolly schetst een mooie werkelijkheid van hoe samengeleefd kan worden, maar voor hoeveel mensen is deze gedroomde wereld toegankelijk?

Als vaste werelden of gemeenschappen niet meer bestaan, hoe kan geborgenheid ervaren worden als geen vertrouwde relatie met een ‘fysieke’ plek ontwikkeld wordt? Een vorm van geborgenheid of verbondenheid is belangrijk om met *resentment* om te gaan. Als iemand aan het overleven is en geen ruimte heeft om adem te halen, dan is het lastig om voor anderen generositeit op te brengen (Loyd, 2010). Kristeva (1993) geeft ook aan dat een onzeker lichaam een vreemdeling niet snel zal verwelkomen en eerder zal zoeken naar een zondebok voor de eigen gekwetstheid. Geloof en vertrouwen is nodig om het vreemde in jezelf en de ander tegemoet te kunnen treden. De uitdaging ligt dus in hoe nieuwe vormen van verbondenheid tot stand gebracht kunnen worden. Een verbondenheid waarin *resentment* omgezet kan worden naar generositeit en liefde en een ander verstaan waarin de mens achter de vreemdeling gezien wordt.

9. Conclusie

In deze thesis is een theoretisch-filosofisch vergelijkend onderzoek uitgevoerd om antwoord te geven op de vraag: *Op welke wijze bieden Schinkels theorie van sociale hypochondrie en Connolly's kritiek op seculier pluralisme inzicht in het debat over integratie en pluralisme?*

Dit is gedaan door de kernconcepten uit Connolly's en Schinkel's werk te onderzoeken en om die vervolgens te plaatsen binnen het maatschappelijke en wetenschappelijke debat. Door het bijeenbrengen van deze kernconcepten kunnen nieuwe perspectieven ontwikkeld worden ten opzichte van integratie en pluralisme. Wat heeft deze vergelijking opgeleverd?

- De vergelijking tussen Schinkel en Connolly betreft twee verschillende discoursen over een politiek van verschil. Namelijk een persoonlijk ideologisch discours en een ideologisch discours van machtsstructuren. Connolly's en Schinkel's werk kunnen elkaar hierin aanvullen. Schinkel's werk richt zich meer op transformatieve aspecten van theorie en Connolly benoemt meer de affirmatieve aspecten (Fraser & Honneth, 2003). Daarbij biedt Schinkel's werk meer handvaten om collectieve en institutionele structuren in de samenleving te analyseren en Connolly meer handvaten voor een analyse van het gevecht om en in de publieke ruimte door verschillende geloofsovertuigingen.
- Schinkel (2007) en Connolly (2005) laten zien dat niet de verschillen geproblematiseerd moeten worden, maar het eenheidsdenken. Denken vanuit vaste funderingen en normen leidt tot onderdrukking en machtsverschillen. Door verschil af te zetten tegen een bepaalde norm wordt degene die afwijkt van de norm vreemd gemaakt (Kristeva, 1991). Het zorgt voor een wij/zij denken in plaats van een agonisme dat open staat voor een anders zijn. Integer denken gaat dus om het inzicht dat niet de mensen, maar de norm afwijkend is: heteroseksueel, wit, westers *et cetera*.
- Met integer denken wordt de aandacht verlegd van niet-geïntegreerden, die zogenaamd gebrekkig aangepast zijn, naar onderliggende processen van uitsluiting zoals scheve economische of culturele relaties. Door normen en constructen om te coderen kan ruimte ontstaan voor nieuwe groepen om hun plek op te eisen, aangezien omcoderingen beogen de grenzen van de samenleving te verschuiven (Schinkel, 2007). Pluralisering kan daarom niet zonder omcoderingen, als het bestaande

funderingen van identiteiten en geloofsovertuigingen wil openbreken (Connolly, 2005). Connolly en Schinkel wijzen hierbij erop dat de inclusieve en vreedzame samenleving niet bestaat. Er zal altijd een maatschappelijke en ideologische strijd blijven plaatsvinden tussen bestaande groepen en nieuwe groepen. Het gaat niet om die strijd te voorkomen, maar om hoe die strijd gevoerd wordt.

- Integer denken kan mogelijk ook bijdragen aan nieuwe vormen van verbinding. In plaats van te denken vanuit identitaire- of ideologische tegenstrijdigheden kunnen groepen zich realiseren dat ze allebei, als niet-geïntegreerden, sociaal uitgesloten worden (Schinkel, 2007). Dit geldt voor zowel het linkse- als rechtse politieke spectrum. Het biedt ruimte voor nieuwe assemblages en vormen van organisatie (Connolly, 2011).
- Multidimensionaal pluralisme laat zien dat veranderingen in de maatschappij op verschillende wijze plaatsvinden (Connolly, 2005, 2011). Waar de ene kant kan pluraliseren en versnellen, daar kan de andere kant fundamentaliseren en vertragen. Het idee van een wereld in wording maakt begrijpelijk waarom de wereld onzeker aanvoelt en hoe mensen daarin zoeken naar houvast. Gevoelens van *resentment* horen bij een pluraliserende wereld. Connolly wijst er zo op dat meer begrip nodig is voor elkaars onzekerheden. Zowel voor de mensen voor wie de wereld (nog) niet als thuis aan voelt, als voor de mensen die bang zijn om hun wereld/hun thuis te verliezen. Hier kan de kanttekening bijgeplaatst worden dat Connolly en Schinkel zelf ook bijdragen aan onzekerheden, doordat hun werk de focus legt op het anders zijn (Chin, 2021)
- Radicale liefde en Connolly's oproep voor meer generositeit zouden beschreven kunnen worden als nieuwe utopische idealen, die hun eigen radicale en scherpe analyses ontkrachten. Waar liggen de grondslagen voor deze nieuwe perspectieven? De scherpe analyse van onbegrip/haat/maatschappelijke destructie heeft niet vanzelf een idealistische tegenhanger: die zal ook gebaseerd dienen te zijn op een scherpe analyse van hoe liefde en generositeit nu al werken en wat daaraan verbeterd kan worden. Een analyse van deze tendensen ontbreekt bij beiden. Radicaal andere perspectieven kunnen alleen mogelijk zijn als daar een basis voor gelegd is vanuit juist de steeds diverser wordende samenleving.
- Het debat rond pluralisme en integratie laat zien dat de kracht van Connolly en Schinkel ligt in hun analyse en dat ze minder overtuigend zijn in de oplossingen die aangedragen worden (Chambers & Finlayson, 2008; Geldorf, 2009; Livingston, 2012).

Met name de kritieken op Schinkel doen geen recht aan zijn diagnose. In de kritieken op Schinkel worden de pijlen vooral gericht op zijn “gebrek” aan uitgewerkte alternatieven. Een grondige kritiek op Schinkel zijn concept van politiek van verschil ontbreekt.

10. Discussie

De opzet van de theoretische- filosofische vergelijking heeft zijn beperkingen. Door de vergelijking van twee grote en soms ook ingewikkelde theorieën is veel tijd en ruimte nodig geweest om het theoretisch kader te schetsen. Een groot deel van de scriptie bestaat daardoor uit een reflexieve analyse van de theorie op basis van secundaire literatuur. De kritische analyse richt zich nu vooral op hoe het werk van Connolly en Schinkel ontvangen is in de academische wereld. Een kritische analyse van Schinkel’s werk vraagt eigenlijk ook om een reflectie op de systeemtheorie van Luhmann waar zijn politiek van verschil op gebaseerd is. Door mijn keuze om het begrip integratie te onderzoeken heeft deze reflectie op de theorie minder aandacht gekregen. Daarbij heb ik mij mede laten leiden door het gegeven dat critici zich ook vooral op het integratie begrip richten. Hopelijk laat deze scriptie wel zien waarom het integratievraagstuk benaderen vanuit een systeemperspectief waardevol kan zijn. Daarnaast zou het interessant zijn om te onderzoeken hoe Schinkel’s werk naar beleid vertaald kan worden en of er volgens Schinkel beleid bestaat dat voldoet aan een politiek van verschil?

Een andere beperking van mijn keuze voor de concepten pluralisme en integratie is dat daardoor de focus van deze scriptie is komen te liggen ouder werk van Connolly en Schinkel. Hierdoor heeft nieuwer werk van Schinkel en Connolly beperkter aandacht gekregen. Het zou daarom interessant zijn om het huidige denken van deze filosofen naast de kritieken in deze scriptie te leggen.

Daarnaast zijn in deze scriptie de begrippen *resentment* en *ressentiment* niet altijd even consequent toegepast. Meer critici benoemen dat Connolly deze begrippen zelf onduidelijk/verwarrend hanteert. Om dat goed te doen vraagt om een diepere analyse van het onderscheid tussen deze twee begrippen wat niet past binnen de scope van dit onderzoek.

Een kritiek op Connolly en Schinkel is dat hun alternatieven niet altijd overtuigend zijn. Het zou interessant zijn om te onderzoeken welke beelden ontwikkeld kunnen worden om de richting van een nieuw discours vorm te geven. Naast een deconstructie vraagt een onzeker en vreemd aanvoelende wereld om verbeeldingen waarin geborgenheid en verbondenheid ervaren kan worden.

Literatuurlijst

- Ahmed, S. (2000). *Strange encounters: embodied others in post-coloniality*. New York: Routledge.
- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Alba, R. & Foner, N. 2015. *Strangers No More: Immigration and the Challenges of Integration in North America and Western Europe*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Alma, H. (2019). De kunst van samenleven: voorbij de levensbeschouwelijke armoede. *Waardenwerk*, 2019(7879), 104-118.
- Alma, H. (2019). Plural moralities and the search for meaning. In: Alma, H. & ter Avest, I. *Moral and Spiritual Leadership in an Age of Plural Moralities*. Abingdon: Routledge.
- Alma, H. & Suransky, C. (2021). *Verwevenheid: essays over een verbindend humanisme*. Brussel: VUBPRESS.
- Baldwin, J. (2018). *Niet door water, maar door vuur*. Breda: de Geus.
- Bax, S. (2019). De mannenfantasieën van Lucebert. *Nederlandse Letterkunde*, 24(02), 183-210. <https://doi.org/10.5117/NEDLET2019.2.003.BAX>
- Bouteldja, H. (2019). *Whites, Jews, and Us: Toward a Politics of Revolutionary Love*. South Pasadena: Semiotext.
- Bracke, S. & Fadil, N. (2012). 'Is the Headscarf Oppressive or Emancipatory?' Field Notes from the Multicultural Debate. *Religion and Gender*, 2(1), 36-56.
- Chambers, S. A., & Finlayson, A. (2008). Ann Coulter and the problem of pluralism: from values to politics. *Borderlands*, 7(1). <https://link.gale.com/apps/doc/A193247304/AONE?u=anon~8f060312&sid=googleScholar&xid=642742e6>
- Chin, C. (2021). Just What Is Ontological Political Theory Meant to do? The Method and Practice of William E. Connolly. *Political Studies*, 69(4), 771–790. <https://doi.org/10.1177/0032321720925491>

- Connolly, W. (1995). *Ethos of pluralization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Connolly, W. (2005). *Pluralism*. London: Duke University Press.
- Connolly, W. (2011). *A world of becoming*. London: Duke University Press.
- Connolly, W. (2017). *Facing the planetary: entangled humanism and the politics of swarming*. London: Duke University Press.
- Dagevos, J. & Grundel, M. (2013). *Biedt het concept integratie nog perspectief?* Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- Degenaar, J. (1996). The concept of politics in postmodernism. *Politikon: South African Journal of Political Studies*, 23(02), 54-71.
DOI:10.1080/02589349608705036
- Duijvendak, J.W. (2008). Review of: W. Schinkel (2007) *Denken in een tijd van sociale hypochondrie. Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*. *Sociologie*, 4(1), 101-105. <http://www.atyponlink.com/UBO/doi/pdf/10.1347/sogi.4.1.92>
- Favell, A. (2022). *The Integration Nation*. Cambridge: Polity Press.
- Finlayson, A. (2010). *Democracy and Pluralism: The political thought of William E. Connolly*. Abingdon: Routledge.
- Fraser, N. & Honneth, A. (2003). *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso.
- Geldof, D. (2009). Integratie als strategisch concept Willem Schinkel inspireert en stelt teleur. *Oikos*, 51(4).
- Glover, R.W. (2011). William E. Connolly, *A World of Becoming*. Reviewed by. *Philosophy in Review*, 31(3). 184-187.
- Graef, J. (2019). ‘Against immigrant integration’? A review of the logics of recognition among the ‘mainstream’ and the populist radical right in Europe. *The Dahrendorf Forum*, 13.
- Howarth, D. (2010). Pluralizing Methods: Contingency, Ethics, and Critical Explanation. In: Finlayson, A. *Democracy and Pluralism: The political thought of William E. Connolly* (pp. 20-45). Abingdon: Routledge.
- Kaltsas, S. (2019). Habermas, Taylor, and Connolly on Secularism, Pluralism, and the Post-Secular Public Sphere. *Religions*, 10(8). DOI:10.3390/rel10080460
- Kearney, R. & Semonovitch, K. (2011). *Phenomenologies of the Stranger: between hostility and hospitality*. New York: Fordham University Press.

- Klarenbeek, L. (2021). *Relational integration: From integrating migrants to integrating relations*. Amsterdam: Universiteit of Amsterdam.
- König, J. (2012). *Moving Experience: Complexities of Acculturation*. Amsterdam: VU University Press.
- Kristeva, J. & Malcolmson, S. (1993). Foreign Bodies. *Transition*, 1993(59), p. 172-183. <https://www.jstor.org/stable/2934882>
- Kristeva, J. (1991). *Strangers to ourselves*. New York: Columbia University Press.
- Alexander Livingston. (2012). Avoiding Deliberative Democracy? Micropolitics, Manipulation, and the Public Sphere. *Philosophy & Rhetoric*, 45(3), 269–294. <https://doi.org/10.5325/philrh.45.3.0269>
- Livingston, A. (2019). Entry: William E. Connolly. In: Comtesse et al. *Handbuch der radikalen Demokratietheorien*. Berlin: Suhrkamp.
- Lloyd, M. (2010). Hate, loathing and political theory: Thinking with and against William Connolly. In: Finlayson, A. *Democracy and Pluralism: The political thought of William E. Connolly* (pp. 114-128). Abingdon: Routledge.
- M'charek, A. (2022). Race and sameness: on the limits of beyond race and the art of staying with the trouble. *Comparative Migration Studies*, 10(13). <https://doi.org/10.1186/s40878-022-00287-z>
- Marotta, V. (2021). Meeting again: Reflections on Strange Encounters 20 years on. *Journal of Intercultural Studies* 42(1), 1-7. DOI: 10.1080/07256868.2020.1864969
- Meissner, F. (2019). Of straw figures and multi-stakeholder monitoring – a response to Willem Schinkel. *Comparative Migration Studies* (18). <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0121-y>
- Modood, T. (2011). *Multiculturalism and integration: struggling with confusions*. Fiesole: European University Institute.
- Mouffe, C. (2013). *Agonistics: Thinking the World Politically*. London: Verso Books.
- Garcés-Mascareñas, B. & Penninx, R. (2016). *Integration Processes and Policies in Europe*. IMISCOE Research Series: Springer Cham.
- Penninx, R. (2019). Problems of and solutions for the study of immigrant integration. *CMS* 7(13). <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0122-x>
- Saharso, S. & Scharrer, T. (2022). Beyond race? *Comparative Migration Studies* (10). <https://doi.org/10.1186/s40878-021-00272-y>

- Scheffers, P. (2000). Het multiculturele drama. *NRC Handelsblad*: <https://www.nrc.nl/nieuws/2000/01/29/het-multiculturele-drama-a3987586>
- Schinkel, W. (2008). *Denken in een tijd van sociale hypochondrie*. Kampen: Uitgeverij Klement.
- Schinkel, W. (2008). *De gedroomde samenleving*. Kampen: Uitgeverij Klement.
- Schinkel, W. (2017). *Imagined societies: A critique of immigrant integration in Western societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schinkel, W. (2018). Against ‘immigrant integration’: for an end to neocolonial knowledge production. *Comparative Migration Studies* (6). <https://doi.org/10.1186/s40878-018-0095-1>.
- Schinkel, W. (2019). *Theorie van de kraal. Kapitaal – Ras – Fascisme*. Amsterdam: Boom Uitgevers.
- Schuhmann, C. & van der Geugten, W. (2017). Believable Visions of the Good: An Exploration of the Role of Pastoral Counselors in Promoting Resilience. *Pastoral Psychology*, 66(04), 523-536. DOI 10.1007/s11089-017-0759-z
- Valentine, J. (2010). Time, politics and contingency. In: Finlayson, A. *Democracy and Pluralism: The political thought of William E. Connolly* (pp. 203-222). Abingdon: Routledge.
- Van den Bossche, Marc. (2018). *Vreemde wereld*. Brussel: A.S.P Edition.
- Van den Bossche, Marc. (2021). Pluraliseren van het pluralisme. In: Alma, H. & Suransky, C. *Verwevenheid, essays over een verbindend humanisme*. Brussel: VUBPRESS.
- Wekker, G. (2016). *White Innocence*. London: Duke University Press.
- Wenman M (2013) *Agonistic Democracy: Constituent Power in the Era of Globalisation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- White, S. K. (2010). Ethos and Late-Modern democracy. In: Finlayson, A. *Democracy and Pluralism: The political thought of William E. Connolly* (pp. 46-67). Abingdon: Routledge.