



## UvA-DARE (Digital Academic Repository)

### Modernisme, cultureel geheugen, illegaliteit

Jansen, Y.

**Publication date**

2009

**Document Version**

Final published version

**Published in**

Het gelaagde denken: essays voor Veit Bader

[Link to publication](#)

**Citation for published version (APA):**

Jansen, Y. (2009). Modernisme, cultureel geheugen, illegaliteit. In H. van den Berg, E. Engelen, & Y. Jansen (Eds.), *Het gelaagde denken: essays voor Veit Bader* (pp. 136-150). F&N Eigen Beheer.

**General rights**

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

**Disclaimer/Complaints regulations**

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, P.O. Box 19185, 1000 GD Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

# Modernisme, cultureel geheugen, illegaliteit

Yolande Jansen

## Veit Bader als promotor en als filosoof

W aarschijnlijk zijn er in de wereld meer dan twintig dikke mappen in omloop met op de achterkant zoiets als ‘commentaar VB op eerdere versies manuscript’. In die mappen liggen honderden geprinte, getypte of handgeschreven pagina’s. Ze zijn allemaal zorgvuldig met rode pen onderstreept en er staan in miniscuul handschrift geschreven commentaren naast, gecombineerd met een heel systeem van omhoog en omlaag wijzende pijltjes. Soms ook wat *grumpy* gestelde visies, zoals ‘KT-Unsinn’, ofwel ‘Kritische Theorie-Unsinn’. In ieder geval is één ding vastgelegd: dit proefschrift heeft één lezer gehad die het helemaal tot op de voetnoten in minstens twee versies gelezen heeft. Als er data van binnenkomst en teruggave op al deze pagina’s waren aangegeven, zou ook nog geregistreerd zijn dat er zelden meer dan een week tussen inleveren en commentaar krijgen zat — een ongelofelijke luxe voor een promovendus.

Mijn herinneringen aan de gesprekken met Bader overlappen slechts gedeeltelijk met wat deze schriftelijke getuigen laten zien. Bader staat onder mensen die, zoals ik, aan de *humanities*-kant van de (politieke) filosofie zitten, bekend als iemand die nogal eens tamelijk bars uit de hoek kan komen, met name als het Franse filosofie of de Kritische Theorie betreft. Het was dus niet zonder aarzeling dat ik me bij hem had aangemeld, omdat ik me juist daarmee veel had beziggehouden. Maar het was vanwege een gedeelde visie op de onrechtvaardigheden en blindheden in hedendaagse debatten over migratie, multiculturalisme en secularisme dat ik het aandurfde om samen te werken – en hij kennelijk ook met mij.

Tijdens onze gesprekken ontdekte ik dat Bader een buitengewoon gedreven en genereuze denker is, en dat zijn soms wat barse uitingen samenhangen met de gedachte dat overtuigingen met emoties en al geuit moeten kunnen worden in een produc-

tieve intellectuele cultuur. De *moderately agonistic democracy*, Baders ideaal voor de democratie, is dus goed op zijn eigen karakter toegesneden. Maar inhoudelijk past die democratie ook bij hem vanwege het *gematigd* conflictueuze karakter ervan: hij wil dat intellectuelen ‘modereren’, matigen en bemiddelen, en kritisch zijn over begrippelijke *closures* die overhaast suggereren dat er uit bestaand onrecht geen geweldloze uitweg is. Beter analyseren, meer weten en ook een gevoeligheid voor *bürgerliche Kälte* vormen Baders inspiratiebron voor wat hij ‘institutionele verbeeldingskracht’ noemt (Bader 1998: 220). Dit begrip benoemt de culturele dimensie van wat vaak ‘institutional (re-)design’ wordt genoemd, en geeft aan dat emancipatoir denken bij Bader op de grenzen tussen politieke filosofie, cultuurfilosofie en organisatiesociologie balanceert.

‘Ach, die rotfilosofie’, zei Bader een keer tegen me. Daaruit mag een dosis persoonlijke frustratie spreken, maar ook een inhoudelijke afkeer van veel hedendaagse academische filosofie. Die laat genuanceerd differentiëren, pragmatisch oplossingen zoeken, een inzet voor ‘concreet utopisme’, liever aan anderen over. De politieke theorie enerzijds is vaak weinig institutioneel, sociologisch en historisch geïnformeerd en blijft hangen in de aloude *big tradeoffs* tussen principes. Een meer gedifferentieerd perspectief zou focussen op daadwerkelijke praktijken, waar meer kansen zijn op een gelijke verdeling van kosten en baten onder de verschillende betrokkenen (Bader en Engelen 2003). Anderzijds kan de meer klassieke tak van de filosofie, die in de *humanities* overigens vaak de enige is die serieus wordt gerecipieerd, de romantiek van het Revolutionaire moment, van ‘het nieuwe’ maar niet loslaten, met name in haar Franse variant. Hier wordt een in één of slechts enkele begrippen gevangen institutionele, ‘verdinglijkte’ orde, zoals ‘la police’ bij Rancière, of ‘la situation’ bij Badiou – om maar twee hippe helden te noemen – uitgespeeld tegen een politiek, ‘creatief’, schizofreen of evangelisch ‘event’. Zo keert de oude metafysische tegenstelling tussen het bepaalde en onbepaalde in eindeloze variaties terug. ‘*Difficile est satiram non scribere*’, zei Bader laatst na een radicale, maar toch vooral in enkele metafysische stellingen en de tekstinterpretatie van een Franse meester verzandende lezing. En hij ging vervolgens iets

nuttigs doen. Het werd geen satire, maar dat is misschien iets voor na het emeritaat?

Bader zelf paart een grote kennis van en respect voor liberaal-democratische instituties aan een radicale politieke visie die nergens de status quo verdedigt. Het betrekken van die plek is niet makkelijk, laat staan dat je het er jarenlang kunt uithouden en van daaruit visies op sociale ongelijkheden, racisme, cultuur en etniciteit, migratie, religie, burgerschap en postkoloniale verhoudingen kunt formuleren. Bader verwerkt altijd *up-to-date* wetenschappelijke en contextualiserende kennis en verweeft die met even gedifferentieerde normatieve perspectieven. Daarbij houdt hij ook nog vakkundig het eurocentrisme van bijna alle hedendaagse normatieve politieke filosofie op afstand, dat secularisme en modernisme niet kritisch bejegenet en impliciet of expliciet de morele superioriteit van de filosofische Rede verdedigt (zie bijvoorbeeld zijn discussies met Rawls en Habermas in 2007, hoofdstuk 3). Hij bedrijft zo een evenwichtskunst die de liberale democratie serieus neemt voor zover ze vrijheid en gelijkheid realiseert, maar die tegelijk kritisch en systematisch opspoort waar ongelijkheid en onvrijheid voortbestaan of in nieuwe vormen opkomen of terugkeren. Er zijn weinig mensen die genoeg overzicht, systematisch vermogen en inspiratie hebben om het op dit 'contactpunt' tussen historisch gevormde instituties en kritiek uit te houden.

### **Eerste verwantschap: modernistische dichotomieën en cultureel geheugen**

Nu even terug naar dat minizinnetje naast een passage uit mijn proefschrift, 'KT-Unsinn'. Het zinnetje stond in de kantlijn van een weergave van Walter Benjamins commentaar op Marcel Proust. Het was een voorbarig zinnetje, dat reageerde op Benjamins interpretatie van Proust en niet op mijn interpretatie daarvan. Maar ik kon de spontane uiting van Baderiaanse woede wel hebben omdat het een kernpunt van onze overeenstemming raakte: namelijk ergenis aan de manier waarop het filosofisch modernisme een breed vertakt scala aan valse dichotomieën en dilemma's heeft gecreëerd waar de humanities en sociale wetenschappen maar niet overheen lijken te komen. Benjamin leest in het feit dat Proust de onwillekeurige herinnering aan toeval toe-

schrijft een manifestatie van de ‘isolierte Privatperson’ die in de moderniteit is ontstaan—met name tijdens het laat negentiende-eeuwse grootstedelijke kapitalisme. Voor de collectief ervaren ‘feesten en gedenkdagen’ van de traditie komt het toevallige samenkomen met een volstrekt subjectieve herinnering in de plaats (Benjamin 1980 [1938]: 611). Hij leest dus de Proustiaanse herinnering in de context van een algemene theorie over de moderniteit, waarin de relatie tussen individu en collectief wordt gespiegeld aan het modernistische beeld van de moderniteit zélf, als een breuk met een niet-modern verleden.

De modernistische, maar uiteindelijk metafysische denkfiguur die ten grondslag ligt aan de voorstelling van een radicale breuk tussen individu en collectief, moderniteit en traditie, is op allerlei manieren vertakt in hedendaagse theorievorming, hoewel ze *in abstracto* meestal niet meer onderschreven wordt. Ik geef een paar voorbeelden die ik analyseerde in mijn proefschrift, uit de teksten van hedendaagse Franse auteurs over de plaats van de Islam in een ‘geseculariseerde’ Republiek en onder condities van globalisering (van de socioloog Alain Touraine, de politicoloog Olivier Roy, de immigratiehistoricus Gérard Noiriel, de islamoloog Gilles Kepel, en de historicus Marcel Gauchet).

De visies van deze auteurs zijn inmiddels wereldberoemd, mede omdat ze worden gezien als tegenwicht tegen analyses van de Islam (en van moslims in Europa) die gebaseerd zijn op een geëssentialiseerd begrip van ‘cultuur’, dat wil zeggen op een vorm van culturalisme. Een dergelijk statisch cultuurbegrip komt voor in het werk van populaire auteurs zoals Samuel Huntington en Bernard Lewis, maar ook in een multiculturalisme dat wordt geformuleerd in termen van ‘behoud van eigen identiteit’. De problemen met zo’n cultuurbegrip zijn evident: ze dwingen migranten in het keurslijf van een ‘cultuur’ die met name de tweede generatie grotendeels vreemd is. Bovendien zetten ze de oriëntaliserende visie op de islamitische wereld voort, die ze nog als steeds als star and onmodern portretteren, en ze verblinden ons voor de identiteitspolitieke aspecten van hedendaagse politiek-religieuze claims.

De genoemde Franse theoretici formuleren ieder op hun manier de gedachte dat culturen, maar vooral hedendaagse ‘separaties’ tussen culturen, geconstrueerd worden in hedendaagse

politieke contexten. Ze leggen de nadruk op de gedeterritorialiseerde, gemonialiseerde versies van Islam in de context van de postnationale natiestaat. Olivier Roy bijvoorbeeld meent dat de Internet-Umma allesbehalve traditioneel is, maar in plaats daarvan een produkt van een volledig seculiere, geïndividualiseerde en postmoderne Islam. Hij spreekt daarbij van de ‘deculturalisering’ en ‘ontworteling’ van hedendaagse ‘neo-fundamentalistische’ jongeren. Noiriel sluit hierbij aan waar hij al in het gebruik van het begrip ‘tweede generatie’ een impliciet racisme en uitsluiting uit de Republiek leest die is gebaseerd op een naïeve sociologie. De zogenaamde tweede generatie is volgens hem in werkelijkheid volledig (en met geweld) geassimileerd in de Franse natiestaat. In beide visies kan elke vorm van multiculturalisme of pluralisme alleen maar illusies en vooroordelen in stand houden.

Een tweede stap die de Franse theoretici vaak zetten, is dat pluralisme een terugval in tribale, particularistische en premoderne patronen legitimeert. Naar aanleiding van rellen in de *banlieues* spreekt Touraine van ‘démodernisation’, en Kepel over ‘stammen die hun communitaristische grenzen creëren rondom *projecten*, en niet op basis van een gemeenschappelijke erfenis’. Gauchet ten slotte spreekt over het ‘omslaan’ van het moderne universalistische burgerschap in een particularistische, identiteitspolitieke opvatting van burgerschap.

Mijn punt met betrekking tot de Franse alternatieven is dat ze zelf nauwelijks gedifferentieerder of minder abstract zijn dan het culturalisme, al worden moslims (en andere minderheden) dan ook niet meer als premodern gezien, maar eerder als hyper- of postmodern. Of de *femme voilée* en de *garçon arabe* nu gezien worden als diep traditioneel of als ontworteld, in ieder geval wordt hen de toegang tot een gematigde moderniteit bij voorbaat ontzegd door veel te algemene, dichotomische conceptuele schema’s en overdreven beeldvorming. De eigen, altijd ambivalente en complexe stemmen van migranten worden nauwelijks serieus genomen, laat staan dat ze zeggenschap krijgen over de definitie van wat nu eigenlijk modern is. Zo creëert de hedendaagse intellectuele elite zelf de oppositionele beelden van starheid en constructie die ze vervolgens gebruikt om het handelen van minderheden te analyseren, maar ook om beleid te schragen dat hen in veel te radicale termen verstaat en benadert. Ze draagt niet

alleen bij aan islamofobie in de publieke cultuur, maar ook aan een legitimatie voor 'buitengewone' maatregelen.<sup>4</sup>

In mijn interpretatie van de Proustiaanse herinnering besteed ik aandacht aan Benjamins 'andere' lezing van die herinnering. In zijn laatste brief aan Adorno, van 7 Mei 1940, spreekt hij het vermoeden uit dat de ervaring van de verloren tijd, van het 'dit is het niet [dies ist es nicht]', een verscholen model heeft, namelijk dat van de precaire positie van de Joden onder het Franse regime van assimilatie, die aan het licht kwam tijdens de Dreyfus Affaire. Ik sluit op die interpretatie aan met de gedachte dat de isolatie van 'het individu' wel eens een stuk sterker zou kunnen zijn geweest voor de Franse Joden dan voor anderen. Ze was te wijten aan hun historisch-politieke isolatie onder het regime van een Republiek die het behoren tot een groep in naam van de *citoyen* had gedelegeerd. Precies deze constructie leidde tot een onbenoembare en paradoxale vorm van uitsluiting, en de herinnering hieraan zou ons tot voorzichtigheid moeten manen met hernieuwde pleidooien voor assimilatie en/of secularisme (en in deze interpretatie kon Bader zich wél vinden).

Bader heeft zelf heeft het nodige bijgedragen aan een cultuurfilosofische herziening van de ingesleten modernistische dichotomieën. In *Collectief Handelen* stelt hij een manier voor om culturele dynamiek en culturele traagheid samen te denken. De dynamiek van herinneren en vergeten speelt een belangrijke rol in de leerprocessen die betekenisgeving mogelijk maken. Cultuur wordt niet overgedragen als een ongebroken 'traditie' of een 'nationale cultuur'; met name conflicten op allerlei niveaus leiden tot transformaties, maar praktijken en betekenissen veranderen altijd. Echter, ondanks het feit dat cultuur dus altijd politiek en historisch is bemiddeld, is ze tegelijk ook zwaar, bezit ze een bepaalde textuur, en is ze niet zo maar manipuleerbaar. Vergeten speelt hierbij een belangrijke rol. Het leidt er niet toe dat het ervaren verdwijnt, maar dat het zo zeer eigen wordt, dat het relatief solide en habitueel wordt. Er is wel interactie tussen herinneren en vergeten, ook op een collectief niveau, maar de meest diepliggende, vergeten en tot gewoonte geworden lagen worden niet voor niets soms met sedimenten vergeleken.

Zo ontstaat een begrip van ervaring of subjectiviteit waarbij betekenis niet zomaar als geconstrueerd kan worden opgevat, en

postmoderne religie daarmee ook niet zomaar als ‘neo-religie’, of als niet meer dan identiteitspolitiek.

Wat historisch is gegroeid leidt tot stabiliteit die de historische dimensie is van de niet-beschikbaarheid van collectieve identiteit; er zijn grenzen aan de manipuleerbaarheid – ook al is men zich volledig bewust van de historische contingentie van gemeenschappen en de collectieve identiteiten die erop gebaseerd zijn (Bader 1990: 121).

Dit is een centraal punt waarop Bader en ik elkaar herkenden in de context van de debatten over multiculturalisme en secularisme: bijna alle hedendaagse visies in die debatten schuiven heen en weer tussen ofwel constructivistische ofwel essentialiserende visies op cultuur, en geen van beide doen recht aan de manier waarop culturele transformatie een buitengewoon complex en gelaagd proces is waarin familiale, groepsgebonden, nationale en meer globale vormen van overdracht met elkaar interacteren. Deze hoeven lang niet altijd te convergeren, maar kunnen ook getekend zijn door conflicten. Dat geeft een basis voor pluralisme, maar een ander, meer historisch gemotiveerd pluralisme dan dat van het liberale multiculturalisme.

Nog even terug naar de Kritische Theorie. Het zou Benjamin en Adorno geen recht doen om hen volledig binnen de grenzen van wat ik hier ‘modernisme’ noemde te plaatsen. Daarvoor waren zij te veel dialectici, die natuurlijk ook een complexer modernisme kunnen claimen. In die zin vallen zij zelf niet overal onder het verdict ‘KT-Unsinn’. Ik noemde al Benjamins reflectie op de positie van de Joden in de Republiek van de Dreyfus Affaire. De laatste brieven tussen Benjamin en Adorno zijn grotendeels gewijd aan herinneren en vergeten, en dat geldt ook voor Adorno’s ‘Meditationen zur Metaphysik’, het laatste hoofdstuk van de *Negative Dialektik*, die zijn voorbereid in zijn colleges over metafysica (1998 [1965]). Metafysische ervaring is voor Adorno met een terugkeer van het vergetene verbonden, in drie contrasterende vormen die samen de ambivalentie van dit soort ‘vergeten’ herinnering uitmaken: Ten eerste een vorm van geluk om kindertijderinneringen die zoets als ‘utopie’ laten doorschemeren.

Ten tweede een besef à la Brecht dat het 'paleis der cultuur uit hondenschijt is opgetrokken'. Het brengt zich te binnen dat cultuur, ook als die niet meer in termen van 'hoge cultuur' wordt verstaan maar in meer algemene zin, is opgebouwd uit door ellende getekend materiaal, en dat er niets speciaal rooskleurigs is aan de rol van cultuur in de politieke geschiedenis. En ten laatste speelt herinneren een rol op de manier van Schönbergs 'A Survivor from Warsaw' (1947), waarin een overlevende vertelt hoe een groep gevangenen een allang niet meer gezongen Joods gebed aanheft als er tegen hen tekeer wordt gegaan.

Voor Bader wordt de dynamiek van vergeten en herinneren een belangrijke bron voor een historisch gemotiveerd pluralisme, en hij neemt die dynamiek ook als een bron van weerstand tegen homogenisering serieus. Daarvoor vond hij andere bronnen dan de Duitse traditie waarin hij werd gevormd. Hij zelf heeft de keuze gemaakt om zowel stilistisch als met betrekking tot de auteurs met wie hij in discussie gaat, uit de traditie te stappen van de Oude Frankfurter Schule en van de godsdienstfilosoof Klaus Heinrich. Maar ik vermoed dat zijn motivatie voor multiculturalisme en zijn afkeer van secularisme zijn gerelateerd aan zijn vorming in deze traditie en in de Duitse geschiedenis; verwante vormen van herinnering die ik hier (veel te kort) bij Adorno onderscheidde, spelen ook een rol in de manier waarop Bader over cultuur en pluralisme denkt.

Hier ligt een punt waar nog wel over valt na te denken voor mensen die zich met de pluralisering van Europa bezighouden. Baders visie verdient het om in discussies daarover een belangrijk referentiepunt te worden. Zijn visie op cultuur en de rol daarvan bij het instandhouden en creëren van diepe ongelijkheden vertoont echter niet alleen verwantschap met die van bovengenoemde auteurs. Belangrijker is dat een Baderiaans pluralisme misschien ook sterker zou kunnen zijn als het zich met deze geschiedenis zou weten te verbinden. In gesprekken met studenten en promovendi refereert Bader vaak aan Klaus Heinrich, met name aan zijn *Versuch über die Schwierigkeit, Nein zu sagen*. Bader noemt hem zijn belangrijkste leermeester.<sup>2</sup> Ook Heinrich stond in de dialectische traditie en nam religie en mythe serieus als (ambivalente) bron van kritiek. Vanwege Baders overtuiging dat in de politiek, zoals Gentilis zei, de theologen moeten zwijgen, is hij

soms misschien wel erg voorzichtig met het laten meeklinken van deze kritische godsdienstfilosofische traditie in zijn politieke filosofie—maar misschien geeft hij met wat hij mondeling overdraagt ook een impliciete opdracht aan degenen die zich er met meer vanzelfsprekende afstand toe verhouden.

### **Tweede verwantschap: engagement. Illegaliteit, taal en herinnering**

I am convinced that at present the affluent states, given all important differences of degree among them, by far do not meet their General Moral Obligations (...). Looking back from a possible future, the philosophical defenders of state-sovereignty, non-intervention, and restrictive admission in our day might look to those happier people like the philosophical defenders of slavery look to us (Bader 2005: 354).

Bader is geen filosoof die zich te buiten gaat aan moreel of verhalend proza. Daarom vielen me de bovenstaande zinnen op, in de conclusie van zijn artikel over de 'Ethics of immigration'. Ze spreken de inspiratie uit waarop Bader zijn oeuvre bouwde: ten eerste de erkenning van de diepe, structurele ongelijkheden tussen mensen en een geloof in de morele plicht er iets aan te veranderen. Ten tweede het idee dat moraliteit een zekere historische werking heeft (gehad). Ten derde het idee dat morele posities op zichzelf niets zijn en bruikbaar voor alles: filosofie moet deze morele verplichtingen op enigerlei wijze vertalen naar zodanig gedifferentieerde posities dat er ook politieke standpunten mee beargumenteerbaar worden. Het is echter misschien niet voor niets dat Bader juist in dit zinnetje ook de verbeeldingskracht in zijn werk laat doordringen. Het voltage van 'algemene morele verplichtingen' is laag.

Iedereen weet hoe wijd vertakt de ellende aan de Europese grenzen en in Europa's kampen, detentiecentra, asielcentra, en andere verblijfplaatsen voor 'illegalen' en andere uitgeslotenen inmiddels is. Het gaat me er niet om nog eens te herhalen hoe hard het beleid en de praktijken zijn. Ik denk ook niet dat een algemene kritiek van de mensenrechten in de voetsporen van Agamben en Badiou veel zal helpen. Met karakteristiek filosofisch

élan beweren zij dat de mensenrechten noch nationaal positief recht aan *sans papiers* veel te bieden hebben. Een sterke kritiek op deze gedachte en de formulering van een institutioneel alternatief is recent naar voren gebracht door Bas Schotel (2008), niet toevallig bij Bader gepromoveerd.

Er ligt denk ik een andere taak voor de *humanities*. Een onverschilligheid tegenover gemarginaliseerde groepen is ook in onze taal en waarneming verankerd geraakt, en de juridische en morele argumenten kunnen worden aangevuld door kritieken die zich op die culturele aspecten concentreren. Ik geef hier alleen een paar voorbeelden.

In de zomer van 2004 bezocht ik wat toen nog het Vertrekcentrum Ter Apel heette. Het was van een 'AZC' veranderd in 'Vertrekcentrum' en is inmiddels, na nog de naam 'Vrijheid beperkende locatie' te hebben gedragen, weer terug bij zijn eerdere naam en functie: AZC (asielzoekerscentrum). Het tempo waarmee deze 'locatie' van naam is veranderd en de namen die ze heeft gekregen, zeggen genoeg over de vraag of ze ook nog maar een spootje met het woord 'huis' of 'thuis' deelt. Eduard Nazarski, de huidige directeur van Amnesty International Nederland en toen nog voorzitter van VluchtelingenWerk Nederland, overdreef denk ik niet toen hij voorstelde over asielghetto's te gaan spreken in plaats van over asielcentra (in Corduwener 2004). Het AZC ligt aan het uiteinde van een lange weg die het dorp uit leidt, aan de Ter Apelerven, naast een aantal gebouwen waar toen borden van de NAVO op stonden. Helemaal aan het einde van de weg ligt een penitentiaire inrichting. Op een grauwe dag is het nergens grauer dan hier. Iemand heeft de fantasie gehad de weg hiernaartoe 'Nulweg' te noemen, een weg die toen ik er kwam dagelijks bewandeld werd door degenen die hier hun dagen sleten met wachten op een uitzetting die niet kon plaatsvinden. Iemand met een ander gevoel voor poëzie gaf de naam 'grutto' aan een woningblok in het AZC.



Ik heb geen bezwaar tegen de keuzes die de naamgevers maakten, elke naam was cynisch, naïef of anderszins problematisch geweest. Maar iets in de taal behoort de gebruikers te laten voelen dat 'er iets niet klopt'. De taal heeft de praktijk echter geaccepteerd en andersom wordt die daardoor ook genormaliseerd. We zouden hier naar de rol cultureel geheugen/vergeten kunnen vragen: wat kan het betekenen dat er van 1881 tot 1960 een synagoge in Ter Apel heeft gestaan, dat vrijwel alle Joden uit Ter Apel tijdens de Tweede Wereldoorlog zijn omgebracht, negenenveertig in totaal, maar dat er ook vanaf 1942 een kamp nabij Ter Apel heeft bestaan waar 300 Joden zijn tewerkgesteld alvorens te worden gedeporteerd? Kan een monument dat op de plaats van de oude synagoge is opgericht, in 2004, ook iets betekenen in relatie tot het AZC? (Voor gegevens zie Joods Historisch Museum).

Een tweede voorbeeld. 'Twaalf illegalen dood na bootramp bij Tunesië', kopte *de Volkskrant* op 21 juni 2003. Op 24 juni van hetzelfde jaar schreef *NRC/Handelsblad* onder een foto: 'Illegale immigranten rusten uit op het strand van de Zuid-Spaanse badplaats Tarifa. Zij werden uit zee opgevist door de Spaanse kustwacht.' Kennelijk kunnen mensen al illegaal zijn voordat ze tot welke juridische procedure dan ook zijn toegetreden en is het bijna een begrip voor een bepaald soort mens geworden. Er bestaat een kans dat een dergelijk gebruik van het begrip 'illegaal' pas *on second thoughts* tot mededogen leidt, namelijk als het te laat is. Op 27 oktober 2005, de dag na de Schipholbrand, werd ergens op de dag een nieuwsbulletin van het NOS-Journaal uitgezonden dat als volgt verliep:

Politie en marechaussee zijn op zoek naar vijf illegalen die zijn verdwenen na de brand in het cellencomplex op Schiphol. Bij de zoektocht is onder meer een helikopter ingezet. Dat blijkt uit de brief van minister Donner aan de Tweede Kamer. Drie gedetineerden die vannacht probeerden te ontsnappen, zijn in de loop van de ochtend in de buurt van het complex aangehouden. Bij de brand in het cellencomplex op Schiphol zijn vannacht elf mensen om het leven gekomen. Alle slachtoffers zijn illegalen die Nederland zouden worden uitgezet. Het Rampen Identificatie Team is ingezet om de elf te identificeren (NOS-Journaal 2005a).

De letterlijke tekst van dit bulletin is nog op de internetsite van het Journaal te vinden onder de kop 'Vijf illegalen voortvluchtig na brand' en moet in een bulletin van 27 oktober zo uitgesproken zijn, ik herinner me namelijk de volgorde waarin de gebeurtenissen werden verteld. De archiefdienst van het journaal kon me niet vertellen wanneer dit bulletin is voorgelezen. Ik kreeg wel de volgende weergave van het begin van het 20.00 uur journaal:

Elf illegale vreemdelingen zijn afgelopen nacht omgekomen bij een zware brand in het detentiecentrum op Schiphol-Oost. Ondanks wanhopige pogingen, konden ze niet tijdig worden bevrijd (NOS Journaal 2005b).

Dus hier is gedurende de dag een ander gevoel voor prioriteiten ontstaan. Onze primaire waarneming wordt inmiddels kennelijk zodanig door de categorie 'illegaal' gestuurd, dat ook primaire bronnen van herkenning en mededogen worden geblokkeerd. Ook hier heb ik een vraag over cultureel geheugen. Het is gedocumenteerd hoe geleidelijke processen van dehumaniserende categorisering zijn voorafgegaan aan het fascisme. Dat proces had niet hoeven resulteren in de extremen van WOII, daarvoor moesten ook andere historische voorwaarden vervuld zijn. Maar een vraag zou kunnen zijn of de herinnering aan WOII niet zodanig door de uiteindelijke genociden is gevormd, dat het moeilijk is om te zien dat die eerdere processen op sommige punten vergelijkbaar zijn met wat zich nu afspeelt in de begripsvorming en waarneming met betrekking tot 'illegalen'.

Een laatste voorbeeld komt uit de wereld van de Roma in hedendaags Italië.<sup>3</sup> Dat voert al sinds 1989 een actieve uitsluitingspolitiek en voerde in dat kader wetgeving in ten bate van de 'bescherming van nomadische culturen'. Vooral sinds het begin van de oorlogen in het voormalige Joegoslavië is er een netwerk van kampen opgezet waarnaar zowel Italiaanse staatsburgers als vluchtelingen uit de Balkan zijn 'verwezen'. Het aantal van deze kampen is in de loop van de jaren schrikbarend toegenomen. Ze worden regelmatig met de grond gelijk gemaakt om permanente vestiging te voorkomen. Roma die hun beklag willen doen kunnen terecht bij het loket voor 'nomaden en niet-Europeanen' van de Italiaanse immigratiedienst (zie van Baar 2008; ERRC 2000).

In de berichtgeving over criminaliteit door Roma in Italië wordt deze achtergrond nauwelijks aangestipt. Weliswaar veroorzaakte wetgeving die de vingerafdrukken van alle Roma in Italië vereiste commotie in 2008, maar het European Roma Rights Centre meldde al in 2000 dat dit een gangbare praktijk in de kampen was.

In dat kader vond de volgende gebeurtenis plaats. Kort nadat twee meisjes van elf en dertien jaar in juli 2008 hun vingerafdrukken hadden afgegeven bij de Italiaanse overheid, zijn ze verdronken aan het strand van Torregaveta, dichtbij Napels. Het strandleven om de overleden meisjes heen hernam al snel zijn gang. In Italiaanse kranten en later in *The Guardian* werd een foto geplaatst waarop de vier voeten van de verdronken meisjes onder twee handdoeken uitstaken, terwijl vlak daarbij een stel onaan gedaan zat te picknicken. Volgens een reportage in *The Observer* over de situatie van de Roma in Italië, is geschokt op deze foto gereageerd. Kennelijk worden ongelijkheid en onverschilligheid voelbaar als slachtoffers en omstanders in één oogopslag met elkaar in verband gebracht móeten worden. Meestal echter verbergen de hardheid en duurzaamheid van stereotypen zoals 'nomadisme', die in taal en andere media zijn opgeslagen en die politiek worden uitgebuit, de werkelijke nabijheid en werkelijke oorzaken. Eén van de geïnterviewden voor het artikel van *The Observer* werpt op dat de isolatie van de Roma voor een behoorlijk deel door henzelf verkozen en veroorzaakt zou zijn. Gelukkig geeft de auteur de zestigjarige Satka Selimovic het laatste woord:

I was born in Italy, on the outskirts of Venice, after the Second World War. My family thought life would offer us a second chance. I told this to my own children (...) and they say this to my granddaughter, Veronica. People may say we are bitter and to blame for our own isolation, but we tell each new generation of Roma they will be included and accepted and each time it feels like a betrayal.

Selimovic maakt duidelijk dat herinnering haar tussen hoop en wantrouwen laat balanceren, en dat de belofte van insluiting en gelijkheid, ondanks al het verraad eraan, toch nog leeft, wel moet blijven leven. In de buurt daarvan ligt de *possible future* waar Bader het over heeft, en ik deel met hem de gedachte dat de enige mo-

gelijkheid om er iets aan bij te dragen is zo nuchter en concreet mogelijk alternatieven aan te dragen.

## Referenties

Adorno, Theodor W. (1966) *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

— *Metaphysik. Begriff und Probleme* (1998) [1965] Frankfurt am Main: Suhrkamp

Adorno, Theodor W. and Benjamin, Walter. *Briefwechsel 1928-1940*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Van Baar, Huub (2008) 'Blauwe haren, zwarte ogen: Roma in Europa'. In *De Groene Amsterdammer*, vol 132, nr 22, 30 mei, 14-15.

— (forthcoming) *The European Roma: Governmentality, Representation, and Memory*. Ph.D. thesis. Amsterdam: University of Amsterdam

Bader, Veit (1991) *Collectief Handelen*. Groningen: Wolters-Noordhoff.

— (1998) 'Egalitarian Multiculturalism: Institutional Separation and Cultural Pluralism', In *Blurred Boundaries*. Rainer Bau-boeck and John Rundell (eds) Aldershot: Ashgate: 185-220.

— (2005b) 'The Ethics of Immigration'. In *Constellations* 13 (3): 331-61.

Bader, Veit and Engelen, Ewald (2003). 'Taking Pluralism Seriously. Arguing for an Institutional Turn in Political Philosophy', *Philosophy & Social Criticism* (29): 375-406.

Benjamin, Walter (1980) [1938] 'Über einige Motive bei Baudelaire.' In *Gesammelte Schriften, Band II.I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 605-655.

Corduwener, Jeroen. (2004) 'Het interview: Eduard Nazarski.' *Contouren* 6 (3): 6-11.

ERRC (2000). *Campland. Racial Segregation of Roma in Italy*. Country Report Series, no 9. Budapest: ERRC.

Heinrich, Klaus (1962). 'Geschlechterspannung und Emanzipation'. Beschikbaar op: [www.ludibrium.de/Heinrich.htm](http://www.ludibrium.de/Heinrich.htm)

Jansen, Yolande (2006). *Stuck in a Revolving Door; Secularism, Assimilation and Democratic Pluralism*. Ph.D. thesis. Amsterdam: University of Amsterdam

— (forthcoming) 'Islam, Europe and France. (In-)security and

the Interiorisation of Religion.’ In *Varieties of Secularism; Religion, politics and pluralism in a global age*, eds Linell Cady and Elizabeth Shakman Hurd.

Mc Dougal, Dan. ‘Why do the Italians hate us?’ In *The Observer*, Sunday 17 August 2008.

Nos-Journaal (2005a) ‘Vijf illegalen voortvluchtig na brand’. Online referentie:

[www.nos.nl/nosjournaal/artikelen/2005/10/27/271005\\_brand\\_schiphol.html](http://www.nos.nl/nosjournaal/artikelen/2005/10/27/271005_brand_schiphol.html)

— (2005b): archiefdienst NOS, personal e-mail.

Schotel, Bas (2008) *Protecting the Alien’s Interest in Immigration. Arguments from Law and Political Theory for Changing Our Admission Practices*. Ph.D. thesis. Brussel: Vrije Universiteit Brussel.

## Noten

<sup>1</sup> In hoofdstuk 6 van mijn proefschrift staan de referenties van de citaten (2006). In Jansen (2009) traceer ik de invloed van een tijdens de koloniale periode ontstane politieke cultuur van ‘securitization’ ten aanzien van moslims op het ‘framen’ van hedendaagse moslims in Frankrijk.

<sup>2</sup> Een mooi citaat van Heinrich dat ook bij Bader past: ‘Emanzipation’ *ist ein Wort aus der Sklavenhaltersprache. Der Emanzipierte (sei es Sklave, Jude, Frau) blieb minderen Rechts. Man sollte das Wort nur gebrauchen, wenn man sich bei seinem Gebrauch immer vor Augen hält, daß Frauen und Männer in gleichem Maße emanzipationsbedürftig sind, beide zugleich Sklavenhalter und Sklaven, und daß (ein unerhörter Vorgang in der Sklavenhaltersprache) Emanzipation heute Selbstfreigabe bedeuten muß* (Heinrich 1962).

<sup>3</sup> Ik ontleen dit deel van mijn essay voor een deel aan mijn gesprekken met Huub van Baar, die binnenkort op een proefschrift over de Roma in Europa promoveert (van Baar forthcoming). Natuurlijk doen de korte voorbeelden noch aan zijn argumentatie noch aan de complexiteit van de situatie van de Roma recht.