

# Spreeken over multiculturaliteit

Naar aanleiding van: Baukje Prins (2000) *Voorbij de onschuld. Het debat over de multiculturele samenleving*. Amsterdam, Van Genneep. En: Jaffe Vink (2001) *Brief aan mijn dochter. Een tocht door het pandemonium van sex en geweld*. Amsterdam, Meulenhoff.

## E l s e d e J o n g e

Daags nadat de Eerste Kamer met een meerderheid voor de euthanasiewet had gestemd, bracht verantwoordelijk D'66-minister Borst in een interview met NRC Handelsblad een standpunt te berde dat nogal wat stof deed opwaaien. De minister verklaarde een 'uitvoerige maatschappelijke discussie' over de verstrekking van zelfdodingsmiddelen aan bejaarde mensen wenselijk te vinden. Voorstanders prezen haar voortvarendheid, tegenstanders vreesden een 'glijdende schaal' of veroordeelden haar slechte timing. In de commotie die volgde bleven een aantal andere opmerkelijke uitspraken van de minister uit hetzelfde interview onbesproken. Over christelijke tegenstanders van euthanasie, die tot een dag voor aanvaarding van de euthanasiewet op het Binnenhof tegen de wet hadden gedemonstreerd, zegt Borst: 'Daar ben ik ieder contact helaas mee kwijt, met mensen die zo denken.' Verderop in het interview hekelt Borst de 'formalistische omgang met wat wel en niet mag van God' en roept ze, niet zonder pathetiek, uit dat ze de christelijke opvatting inzake euthanasie 'niet kán begrijpen'.

Nu lijkt mij dat er niet zo heel veel inbeeldingsvermogen nodig is om het christelijke verzet tegen euthanasie ten minste te kunnen volgen. Men mag er het zijne van denken, maar complexer dan de argumenten pro zijn de christelijke argumenten tégen euthanasie niet. De uitspraken van Borst zijn dan ook te begrijpen als een vorm van retoriek waarmee het standpunt van haar tegenstanders op associatieve en niet op inhoudelijke gronden wordt gediskwalificeerd. Een met de eigen opvatting strijdig gezichtspunt wordt hier gemarginaliseerd door het als uitheems, formalistisch en onbegrijpelijk te omschrijven. Wie weldenkend is, denkt niet 'zo'.

Borsts spreekstijl vormt de tegenhanger van een retorische strategie die, zo stelt Baukje Prins in *Voorbij de onschuld*, veel gehanteerd wordt in het debat over een andere gevoelige kwestie: de multiculturele samenleving. Prins signaleert in dat debat sprekers die hun opvattingen aan de man brengen, niet door dat van de tegenstander naar de marge te verwijzen, maar door het eigen gezichtspunt juist zeer nadrukkelijk te 'demarginaliseren'. Daarbij presenteren zij dit standpunt als een opvatting die, gegeven conventies over wat fatsoenshalve bespreekbaar is, tot op heden niet aan de orde gesteld kon worden. Er rustte, zogezegd, een taboe op de betreffende opvatting, dat nu echter door de spreker manmoedig wordt doorbroken. Waar de ene deelnemer aan het minderhedendebat beweert het taboe op een nuchter minderhedenbeleid te doorbreken, betoogt een ander dat er juist een taboe rust op het

aan de kaak stellen van racisme in de Nederlandse samenleving. De durf een gevoelig liggende zaak aan de orde te stellen, wordt door de spreker of zijn medestanders toegeschreven aan diens gezonde realiteitszin.

Baukje Prins is sceptisch over een dergelijke retoriek en plaatst vraagtekens bij de waarde van het ermee verbonden realisme. De werkelijkheid, zo betoogt ze, is immers geen statische grootheid waarvan onze beweringen een al of niet getrouwe afspiegeling vormen. Discussianten die het eigen standpunt labelen met het erepredikaat 'realistisch' en daarmee het patent op de 'Werkelijke Werkelijkheid' claimen, verdienen ons wantrouwen. Want over de werkelijkheid kunnen uiteenlopende verhalen verteld worden, die op hun beurt invloed hebben op die werkelijkheid. Onze verhalen zijn, met andere woorden, niet onschuldig.

De discursieve ruimte van het Nederlandse minderhedendebat wordt, aldus Prins, bevolkt door twee kampen: de nieuwrealisten en de oppositioneel realisten. Nieuwrealisten als Frits Bolkestein en Herman Vuysje zijn sceptisch over de vermeende zegeningen van de multiculturele maatschappij. Zij benadrukken het primaat van de Nederlandse identiteit en cultuur, de morele superioriteit van westerse waarden en de noodzaak van aanpassing door minderheden. Oppositioneel realisten als Anil Ramdas en Philomena Essed daarentegen hebben aarzelingen bij de door de nieuwrealisten gestelde tolerantie van Nederlanders. Zij bepleiten de emancipatie van allochtonen, roepen op tot solidariteit met minderheden en wijzen op de positieve bijdrage van minderheidsgroepen aan de samenleving.

In *Voorbij de onschuld* onderzoekt Prins diverse bijdragen uit zowel het nieuwrealistische als het oppositioneel-realistische kamp op hun performatieve effecten. Welke stijlen van spreken kunnen in deze bijdragen worden onderscheiden en wat brengen die stijlen teweeg in de werkelijkheid? Prins' belangstelling lijkt daarbij vooral uit te gaan naar impliciet aanwezige of expliciet geformuleerde identiteitsconstructies. Hoe wordt er in het minderhedendebat gesproken over wat het betekent om Nederlander of niet-Nederlander, wit of zwart te zijn en, vooral, wat zijn de effecten van die identiteitsopvattingen? Bolkestein bijvoorbeeld creëert in zijn waarschuwingen tegen de oprukkende moslimcultuur een beeld van de Nederlandse identiteit waarin de Hollander niet alleen nuchter, realistisch, tolerant en taboedoorbrekend is, maar bovenal 'gewoon'. De werking van dit aantrekkelijke zelfbeeld is, aldus Prins, dat alle niet-Nederlanders voor anders doorgaan. En 'anders' vraagt, in tegenstelling tot 'gewoon', om een nadere verklaring. Bolkesteins beeld van de Hollander draagt er aldus toe bij dat minderheden in Nederland misschien wel op tolerantie mogen rekenen, maar niet erkend worden als gesprekspartners in een gelijkwaardige discussie.

Waar in de arena van het minderhedendebat zou Prins, had ze zijn boek in haar analyses kunnen en willen opnemen, de auteur van *Brief aan mijn dochter* geplaatst hebben? Ook *Trouw*-redacteur Jaffe Vink claimt inzicht in de Werkelijkheid. Het beeld van Nederlanders dat uit zijn boek oprijst is aanzienlijk minder vrolijk dan dat van Bolkestein. In Vinks perceptie zijn Nederlanders goedmoedige sukkel, die,

geteisterd door schuldgevoelens, werkeloos toezien hoe hun land door de barbaren wordt overmeesterd. Voor die realiteit hebben wij ons echter systematisch afgesloten, waardoor 'we niet (zien) wat er om ons heen gebeurt'. Vink ziet dat wel. Wij leven, stelt hij, in 'een uitgewoond idee van vrede'. De auteur signaleert in de Nederlandse samenleving een verontrustende toename van geweld en beschouwt deze ontwikkeling als symptomatisch voor wat door Hans Magnus Enzensberger is omschreven als 'de moleculaire burgeroorlog': een complex van gewelddadigheid dat in de loop van de laatste decennia tot onze dagelijkse realiteit is gaan behoren en waarvan injectienaalden, kapotte bierflessen, wapens, drugstoeristen, zinloos geweld, voetbalvandalisme en kinderporno de ingrediënten zijn. De moleculaire burgeroorlog vertoont, aldus Vink, grote overeenkomsten met burgeroorlogen elders in de wereld. In zowel de macro- als de micro-oorlog worden de daders steeds jonger en nemen vernedering, wraak en blinde haat in toenemende mate de plaats in van morele en ideologische motieven. Dat de moleculaire burgeroorlog ook Nederland dreigt te overwoekeren, brengt Vink in verband met de sedert de jaren zeventig groeiende instroom van immigranten. Deze resulteert niet alleen in ingrijpende veranderingen van buurten en scholen maar heeft ook tot een dramatische toename van criminaliteit geleid, waarvoor de Nederlandse gevangenisbevolking, die inmiddels voor de helft uit allochtonen bestaat, illustratief is. De criminaliteit van immigranten kan volgens Vink niet afdoende verklaard worden vanuit hun sociaal-economische positie, maar moet ook gezocht worden in de in hun cultuur geldende zeden en gebruiken. Zo zouden geweld en achterdocht inherent zijn aan de mores van uit het Rifgebergte stammende Marokkanen. Het ideaal van de multiculturele samenleving is, kortom, een valse idylle. Maar omdat wij in elke immigrant 'een vluchtende jood' zien, rust op wetenschappelijk onderzoek naar de criminaliteit van allochtonen en de mogelijke culturele wortels daarvan al sinds jaar en dag een taboe.

Brief aan mijn dochter, het moet gezegd, imponeert. Dat ligt aan de welsprekendheid van de auteur en niet aan de argumentatieve kracht van dit boek. Kennelijk heeft Vink zich, met zijn keuze voor de literaire vorm van de brief, verschoond gemaakt van het goede gebruik standpunten van deugdelijke argumenten te voorzien. Dat hij allochtonen *zonder uitzondering* opvoert als fietsendieven, messentrekkers, (groeps)verkrachters, wildplassers, drugshandelaren of moordenaars en als mensen die 'ons haten', rechtvaardigt Vink bijvoorbeeld niet alleen door te verwijzen naar een Hegelcollege dat hij tijdens zijn studie filosofie heeft gevolgd en waarin hem 'de hachelijke kunst van het generaliseren' is bijgebracht, maar zet hij ook kracht bij door mogelijke opposenten bij voorbaat uit te schakelen en hen bij de 'kromprattende goegemeente' en 'het smartlappen zingende koor van Heilige Verontwaardiging' onder te brengen. Ja, zo lusten we er nog wel een. Vink wil wetenschappelijk onderzoek naar mogelijke verbanden tussen cultuur en geweld uit de taboesfeer halen en bepleit een publiek debat over de mate van instroom die Nederland aankan. De kwesties die hij op de agenda wil zetten zijn legitiem en belangrijk. Maar de manier waarop hij dat doet appelleert eerst en vooral aan vage gevoelens van onheil en

angst, die met een opsomming van geweldsdaden en misère gemakkelijk worden geactiveerd en die vervolgens voor zijn politieke standpunt kunnen worden ingezet. Het is de vraag of wij ons wel door zo'n appèl willen laten leiden. Wie erkent dat multiculturaliteit bepaald geen onproblematisch gegeven is, is gelukkig niet genoodzaakt zich te bekennen tot de oorlogsretoriek waarvan Vink zich bedient. Zijn polariserende en tendentieuze stijl maken het verleidelijk zijn geesteskind met het badwater weg te gooien. Laat Vink het boek van Baukje Prins eens lezen. Hij kan er zijn voordeel mee doen.

Zij wijdt een uitvoerige analyse aan Philomena Esseds omstreden studie *Inzicht in alledaags racisme*. Deze studie vormt de weerslag van Esseds onderzoek naar de ervaringen van zwarte vrouwen met subtiele vormen van rassendiscriminatie. Door Prins wordt Essed ondergebracht bij de oppositioneel realisten. Essed ondermijnt immers een realiteisperceptie, namelijk die waarin het beeld van Nederlanders als ruimdenkende non-racisten domineert, ten faveure van een werkelijkheidsbeeld waarin de Nederlandse samenleving van racisme is doortrokken. Volgens Essed hebben zwarte vrouwen, op grond van hun concrete ervaringen daarmee, een bijzonder inzicht in alledaagse varianten van racisme. Waar Essed de ervaringen van zwarte vrouwen als vertrekpunt voor haar onderzoek neemt, volgt zij de logica van het standpuntdenken, een kennistheoretische positie volgens welke marginale groepen in de samenleving epistemologisch geprivilegieerd zouden zijn dankzij een, met hun marginale plaats gegeven, speciaal vermogen dominante ideeën te problematiseren. De conclusie van Esseds onderzoek is dat de Nederlandse samenleving van racisme is doortrokken.

Eén verklaring voor de verdeelde reacties die Esseds studie opriep, zoekt Prins in het performatieve effect van Esseds betoog. Tegenover het zwarte inzicht in alledaags racisme plaatst Essed het niet-(willen-)wetende, witte bewustzijn. Witten hebben er, om hun dominante positie niet te hoeven problematiseren, belang bij van raciale identiteit geen wezenlijke categorie te maken. Daarom betekent een wit bewustzijn hebben onder meer dat je racistisch bent of onverschillig staat tegenover racisme. Esseds vocabulaire onderstelt daarmee een strikte polariteit tussen wit en zwart. En daarmee duidt ze niet alleen op een raciale, maar ook op een politieke identiteit: wie wit is, denkt noodzakelijk als racist en handelt conform daarmee, terwijl zwart zijn een antiracistische positie en het moeten ondergaan van racisme impliceert. In Esseds universum is dus geen plaats voor witte antiracisten. Het performatieve effect op witte lezers is, aldus Prins, dat deze in een patstelling gemanoeuvreed worden: erkennen zij het bestaan van racisme, dan moeten ze worden gewantrouwd, terwijl elke ontkenning van het aan hen toegeschreven racisme het overtuigend bewijs ervan vormt.

De paradoxale boodschap die Essed hier presenteert, is in diverse varianten te vinden in antiracistische zwarte betogen en komt in de kern hierop neer: witten die kleurenblind zijn marginaliseren zwarten en witten die wel kleuren onderscheiden, zijn racistisch. Zo'n dubbelzinnige boodschap brengt witte lezers in een double bind;

ze mogen nooit vergeten dat zwarten zwart zijn, maar ze móeten ook vergeten dat zwarten zwart zijn. Essed versterkt dit paradoxale effect nog eens door zich in *Inzicht in alledaags racisme* op te werpen als de woordvoerder van zwarte vrouwen aan wie de positie van autonoom subject is ontnomen, terwijl ze tegelijkertijd, door de uitgangspunten van het standpuntdenken te volgen, aan diezelfde individuen de positie van kennisdragend subject verschaft. En ‘spreken over opgelegd zwijgen’ is een lastig te vatten boodschap, die door toehoorders gemakkelijk niet serieus genomen wordt.

Prins stelt dat het paradoxale karakter van zwarte aanklachten als die van Essed worden gespiegeld door het dubbelzinnige beroep dat de witte meerderheid doet op zwarte minderheden. Afhankelijk van wat opportuun is, benadrukt de witte meerderheid verschillen (je bent anders!) of ontkent deze juist (doe maar gewoon!). Dubbelzinnige zwarte aanklachten zijn op die paradoxale opdracht eigenlijk een vanzelfsprekende reactie. Het is voor zwart en wit van belang, meent Prins, zich niet door dergelijke dubbele bindingen te laten verlammen, maar ze te doorzien om er vervolgens weerstand tegen te kunnen bieden. Niemand hoeft zich te laten incorporeren in het keurslijf van andermans betoog. Maar het is ook een illusie te menen dat een zelfbeeld in volledige autonomie en uit uitsluitend naar eigen smaak te verkiezen onderdelen kan worden samengesteld. In die vrijheid zijn wij beperkt door een problematische interraciaale en interetnische geschiedenis, waarvan wij, of we dat nou leuk vinden of niet, erfgenamen zijn en waar we dus ook verantwoordelijkheid voor moeten nemen. Prins stelt voor het problematische van interculturele en interetnische verhoudingen te erkennen, om vanuit die erkenning nieuwe identiteitsbeelden te formeren.

Zij is optimistisch gestemd over een nieuwe spreekstijl die zich lijkt te ontwikkelen in de marge van het minderhededebat en die door haar wordt aangeduid als het genre van de *heterogeniteit*. In onder meer een televisiedocumentaire waarin gesprekken tussen twaalf jonge vrouwen van verschillende etnische afkomst zijn vastgelegd, en een sociologische studie naar interetnische relaties tussen jongeren in Nederland treft Prins diverse ‘prettige afwijkingen’ aan van de door haar bekritiseerde, simplificerende identiteitscategorieën. Hilarisch is het verhaal van de Marokkaanse Aziz die door het leven gaat als de Italiaanse Antonio en, omdat hij geen varkensvlees eet, bij zijn schoonouders te boek staat als een Italiaanse moslim. In de geroemde bijdragen wordt uitdrukking gegeven aan een heterogene visie op identiteit: daar is identiteit geen monistisch, collectief gegeven, maar een uit verschillende categorieën samengestelde, individugebonden grootheid, die bovendien dynamisch is: voortdurend veranderbaar en aan verandering onderhevig. Dergelijke identiteitsconstructies doen, aldus Prins, meer recht aan een weliswaar problematische maar ook pluralistische en veranderbare werkelijkheid.

Ik vind *Voorbij de onschuld* een goed en belangrijk boek. Het bevat scherpzinnige en verhelderende analyses. Prins’ uiteenrafeling van de werking van de *double bind* is indrukwekkend en verplichte kost voor iedereen die multiculturele betrekkingen ter

harte gaan. Voorts is dit boek een mooi voorbeeld van de manier waarop filosofie zich ‘in de frontlinie kan begeven’, zoals Prins en haar collega’s op de Groningse filosofiefaculteit dat noemen. Ik sluit me graag aan bij Prins’ anti-essentialisme en haar verzet tegen verhalen die mensen vastzetten in statische identiteitsbeelden, en hen daarmee, althans in symbolische zin, mogelijkheden tot verandering ontnemen. Ook deel ik haar scepsis over de gedachte dat Nederlanders zich verbonden (dienen te) weten door een gemeenschappelijke identiteit, bestaand uit gedeelde eigenschappen, waarden en verworvenheden.

Toch blijft voor mij een vraag waarom Prins niet radicaler is in haar kritiek op het identiteitsdenken. Kennelijk meent ze dat het tegenwicht tegen een ontologiserende, op verschillen en overeenkomsten gefixeerde, manier van denken moet worden gezocht in een denkwijze die weliswaar ruimte voor individuele verschillen en verandering laat, maar waarvan de mogelijkheden en de grenzen feitelijk door hetzelfde zijnsgeoriënteerde stramien worden bepaald. Dat stramien zélf wordt door haar niet ter discussie gesteld. Ze bekritiseert het ene identiteitsconcept ten gunste van een andere, vrijere omgang met de vraag naar ‘wie wij zijn’. Het minderheden-debat heeft, vindt ze, meer voorbeelden van dergelijke, meer gedifferentieerde, identiteitsconstructies nodig, omdat die hardnekkige vooroordelen over eigen en andermans identiteit zouden destabiliseren. Maar waarom zouden we het niet laten bij een kritische analyse van identiteitsopvattingen die we kwalijk vinden? Dat lijkt mij eigenlijk destabiliserend genoeg. Waarom ons nog langer het hoofd breken over identiteit als dat wordt opgevat als een zelfbeeld dat principieel een schier onbeperkt scala aan mogelijkheden in zich bergt? En, belangrijker nog, hoe zinvol is zo’n multi-interpretabel concept in een politiek debat als dat over de multiculturele samenleving? Ik ontken niet dat er zoiets als identiteit zou bestaan en pleit níet voor een debat in termen van collectieve identiteiten. Ik deel Prins’ opvatting dat die een weliswaar prettig ogende, maar illusoire indruk van overzichtelijkheid en controle geven en geen recht doen aan een veelvormige werkelijkheid. Mijn aarzeling betreft de aanname überhaupt dat identiteit, na deconstructies zoals die van Prins, nog langer een thema zou moeten zijn in het multiculturele debat. Want waar gaat dat debat nou eigenlijk over? Wat mij betreft in ieder geval niet over de vraag naar wie wij zijn, en hoe we wijs kunnen omgaan met verschillen daarin. Veel eerder lijkt mij de centrale kwestie in die discussie de vraag wat we belangrijk vinden en hoe we, ondanks verschillen van opvatting dáarover, toch op een fatsoenlijke manier met elkaar kunnen samenleven. Niet wie we zijn, maar wat we waardevol vinden is de kwestie. En dat brengt mij op een tweede overweging.

In haar bespreking van de verdeelde reacties die volgden op Bolkesteins pleidooi voor integratie door minderheden, distantieert Prins zich van de door Bolkestein gestelde *universele geldigheid* van bepaalde westerse waarden en van zijn opvatting dat er met die waarden ‘niet valt te marchanderen’. Ook stelt ze vast dat onder Bolkesteins critici niemand ‘een lans breekt voor het cultuurrelativisme’. Het lezen van deze passages maakt mij benieuwd naar waar Prins op het punt van waarden nu eigenlijk zelf



staat. Heeft zij bezwaar tegen de aanname dat er alom geldige waarden zijn? En hebben mensen in haar ogen een principiële verplichting altijd en overal in een gelijkwaardig debat over waarden te onderhandelen? En wat behelst hier precies het cultuurrelativisme? Als Prins daarmee doelt op de constatering dat alle waarden een historische en lokale context hebben, is mij niet duidelijk waarom ze het noemen van dat feit in dit specifieke verband een wenselijke bijdrage aan de discussie acht. Verwijst ze met de term cultuurrelativisme naar het gemakzuchtige standpunt dat culturen niet op ethische gronden met elkaar kunnen of mogen worden vergeleken, omdat tenslotte alle waarden betrekkelijk zijn, dan kan ik me, ook afgezien van de context, goed indenken dat niemand de verdediging ervan op zich wenste te nemen.

Duidelijk is dat Prins een zekere bescheidenheid jegens de status van de eigen waarden gepast acht en dat ze er niet voor voelt om deze als universeel geldig te oormerken. Protesten tegen het gebruik van deze kwalificatie wortelen vaak in de interpretatie van universele geldigheid als ‘absoluut (dus onafhankelijk van tijd, plaats en personen) geldig’, in de connotatie die het begrip heeft met non-discutabiliteit, en in het wat eigenaardige gebruik bij voorkeur de eigen waarden als universeel, en die van de ander dús als particulier te beschouwen. Prins’ analyse van de manier waarop Bolkestein de tegenstelling universeel en particulier inzet in zijn pleidooi voor integratie resulteert in vergelijkbare bezwaren. Bolkestein clusterd in zijn betoog de termen ‘universeel’, ‘westers’ en ‘normaal’ en plaatst deze tegenover een cluster waarin hij de termen ‘particulier’, ‘niet-westers’ en ‘abnormaal’ met elkaar verbindt. Een dergelijke spreekwijze, stelt Prins, ‘versterkt de machtsongelijkheid tussen allochtonen en autochtonen’. Deze leidt immers tot (...) een eenzijdig afwegingsproces waarbij “wij” bepalen wat we nog van “hen” accepteren’. Haar algemene conclusie luidt dat ‘tegenstellingen als universeel versus particulier of gewoon versus anders asymmetrische tegenstellingen (zijn) die wederkerigheid en gelijkwaardigheid uitsluiten’ (35-36).

Het is verleidelijk om, op grond van Prins’ analyse, elk gebruik van het begrip universele geldigheid te wantrouwen en uit de taal te verbannen. Toch mag niet onopgemerkt blijven dat Prins’ algemene stellingname over het begrippenpaar universeel en particulier (namelijk dat het gebruik van deze asymmetrische tegenstelling tot een moreel onwenselijke machtsongelijkheid leidt, want gelijkwaardigheid en wederkerigheid uitsluit) alleen houdbaar is in de context van het betekenisveld waarin de begrippen hier door Bolkestein geplaatst worden. Er is echter ook een aanzienlijk bescheidener gebruik van het begrip universele geldigheid in omloop. Waar iemand een waarde op de bedoelde manier als universeel geldig kwalificeert, wijst dat niet op een gebrek aan bewustzijn van de lokale, historische en individuele geworteldheid van waarden, maar doet hij dat omdat hij meent dat een gedeeld respect voor die waarde een procedurele voorwaarde is voor een goede vorm van samenleven. Als hij bepaalde westerse waarden universeel noemt, duidt dat niet op een causaal maar op een correlatief verband. Het onderscheid universeel en particulier valt dus voor hem niet noodzakelijk samen met dat tussen westers en niet-westers. Spiegelen we de

kwalficatie *particulier geldig* nu hieraan dan is die gereserveerd voor elke waarde die niet aan het criterium voor universele geldigheid voldoet. Dat er mogelijk tussen individuen en/of collectieven een gebrek aan overeenstemming bestaat over het belang van die waarde conflicteert niet met zijn beeld van een goede samenlevingsvorm. *Universele geldigheid* is onder deze interpretatie een normatief predikaat, waarvan het gebruik geenszins strijdig is met cultuurrelativistische uitgangspunten. Het is de manier waarop we het gebruik van de term 'universeel' zoals bijvoorbeeld gehanteerd in de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens dienen te begrijpen: een gebruik waarmee de gelijkwaardigheid van mensen niet wordt uitgesloten, maar dat wel de ongelijkwaardigheid van waarden insluit. Hetgeen iets volstrekt anders is.

Het begrip *universele geldigheid* biedt, onder de hier voorgestelde, normatieve interpretatie, een uitgangspunt om te differentiëren in het belang en de reikwijdte van waarden: een differentiatie die mensen feitelijk maken en die we ook móeten maken willen we niet in onverschillig relativisme vervallen. Toch kan ook een dergelijk, normatief begrip van universele geldigheid als expliciete kwalificatie in het multiculturele waardendebat worden gemist. Zoals hun identiteit zich toont in de manier waarop zij zich aan de wereld laten zien, brengen mensen in hun handelen immers wel tot uitdrukking wat ze persoonlijk (impliciet of expliciet) als universele waarden beschouwen. Een in het handelen uitgedrukte waarde universeel noemen voegt aan dat handelen niets toe en legitimeert dat handelen al helemaal niet, zoals Bolkestein lijkt te veronderstellen.

Kenmerkend voor een democratie is dat idealiter in deze staatsvorm het grootst mogelijke aantal universele waarden van het grootst mogelijke aantal mensen in recht en politiek zijn gerepresenteerd en dat de mate van politieke dynamiek, hier opgevat als alle activiteit die erop gericht is waarden te veranderen en andere te bestendigen, afhankelijk is van de mate waarin die samenhang een feit is. De asymmetrie die, zoals Prins terecht opmerkt, wordt verondersteld met het onderscheid universeel en particulier en de uitsluiting van gelijkwaardigheid en wederkerigheid die er het gevolg van zijn, wordt met de hier voorgestelde normatieve interpretatie van universele geldigheid niet opgeheven. De mogelijkheid dat in een 'eenzijdig afwegingsproces' de ene groep bepaalt wat die van de andere accepteert blijft intact, en wie de wens heeft te 'marchanderen' met waarden heeft daar wel ruimte voor, maar onderhandelingen erover zijn niet per definitie wederkerig en gelijkwaardig.

Die gegevens zijn echter onder de voorgestelde interpretatie niet moreel verwerpelijk. Dat minderheden van wat voor aard dan ook zich dienen nader te verklaren tegenover een meerderheid die dat niet hoeft, is immers een standaardfase in een veranderende democratische samenleving. Waar een minderheid een in haar ogen universele waarde aanhangt die (nog) niet door een meerderheid gedeeld wordt is het voor de meerderheid geoorloofd, en vooralsnog voldoende, zich te beperken tot een asymmetrisch debat, dus een debat waarin alleen een bewijsplicht rust op de schouders van hen die iets aan de status quo wensen te veranderen. Wie de



status quo onderschrijft is niet verplicht om, uitgedaagd door een oppositionele stellingname, te gaan argumenteren vóór die status quo. Die zal pas bereid zijn de in de status quo gerespecteerde waarden op het spel te zetten, als hij van de noodzaak daartoe wordt overtuigd.

Uit de ronkende taal van mensen als Bolkestein en Vink zouden we kunnen concluderen dat de richting waarin politieke dynamiek zich ontwikkelt met de instroom van mensen uit andere culturen volledig tegengesteld is aan de richting die deze gehad zou hebben zonder die instroom. Zo'n vijandige en polariserende voorstelling van zaken overdrijft de verschillen en veronachtzaamt de overeenkomsten die er zijn tussen mensen uit verschillende delen van de wereld, en doet het omgekeerde met Jan, Piet en Klaas, die al jaren burens zijn. Dat imam el-Moumni, die recent de in Nederland gerespecteerde vrijheid homoseksueel te zijn tot thema heeft verheven, daarmee in eigen kring ook kritiek oogstte maar zonder twijfel op bijval uit christelijke hoek mag rekenen, illustreert bovendien dat in waardendebatten, die wél als culturele meningsverschillen kunnen worden gekarakteriseerd, de opposities niet altijd op te delen zijn langs lijnen van etniciteit en cultuur. En waar dat wel het geval is, geldt nóg steeds dat alle partijen het volste recht hebben de democratische ruimte waarover zij beschikken te gebruiken. De roep om integratie is vooral met het oog daarop zo gek nog niet. Wie zich met de loop der dingen wil bemoeien zal de weg moeten kunnen vinden in democratische instituties en doet er goed aan de hier dominante taal te leren. Niet alleen om performatieve effecten te sorteren, maar ook om deze te kunnen doorzien. Hoe groot de betekenis daarvan is heeft Baukje Prins in *Vorbij de onschuld* overtuigend aangetoond.