

MURAT AYDEMIR

‘Ti la lam ta lam, talim’

Recensie van: YOLANDE JANSEN (2006) *Stuck in a revolving door. Secularism, assimilation, and democratic pluralism*. Amsterdam, 309 p. Te verschijnen in handelseditie bij Amsterdam University Press (IMISCOE Series) in 2008 onder de voorlopige titel *Secularism, assimilation, and democratic pluralism. Proust in contemporary political theory*.

De openbare verdediging van Yolande Jansens proefschrift over de scheiding van kerk en staat en de aanpassing van etnische en religieuze minderheden in de context van de Franse natiestaat, getiteld *Stuck in a revolving door*, liet een vertrouwd schouwspel zien. Voor de socioloog in het interdisciplinaire gezelschap was het werk niet sociologisch genoeg, voor de historicus niet historisch genoeg, en voor de literatuurwetenschapper niet literatuurwetenschappelijk genoeg. Jansens studie is interdisciplinair in de zin dat het zich ontfermt over een onderwerp dat verschillende disciplines nauw aangaat terwijl het het exclusieve bezit of territorium vormt van geen. Het is wellicht het beste aan te duiden met ‘ti la lam ta lam, talim’, een geneuried, woordloos deuntje, opgetekend in Prousts romancyclus *Op zoek naar de verloren tijd* (1913-1927). Dit deuntje blijkt veelzeggender dan menig doorwrocht sociologisch, filosofisch en historisch betoog over secularisatie en assimilatie. Jansen laat op briljante wijze zien dat het triviale deuntje een materiële complexiteit suggereert die zich niet laat

reduceren tot historische of sociologische beschrijving dan wel filosofisch-conceptuele analyse, maar precies gestalte krijgt waar die elkaar raken en doorkruisen. Maar weinig van de commissieleden bleken daar oog voor te hebben.

Jansen bepleit grosso modo twee cruciale verbindingen. De eerste is historisch. Om het hedendaagse debat over de integratie van islamieten in seculiere Europese staten goed te kunnen voeren, is een terugblik op de assimilatie van de joden in het negentiende-eeuwse Frankrijk volgens haar onontbeerlijk. Talal Asad noemde de islamiet al de *new Jew*; de programmatische ondertitel van een studie van Esther Benbasa luidt ‘gisteren de joden, vandaag de moslims’. Maar voor Jansen gaat het niet zozeer om een exacte gelijkens tussen de beide gevallen, of om een geschiedenis die zich domweg herhaalt. Een belangrijk verschil is dat hedendaagse islamieten veelal relatief recente immigranten zijn uit postkoloniale landen, en daarenboven kampen met socio-economische marginalisering (198). De overeenkomst is dat

zowel de joden toen als de moslims nu een paradigmatische status toebedeeld krijgen in de herdefiniëring van de moderne staat vis-à-vis zijn onderdanen, een status die niet in proportie is met hun daadwerkelijke invloed in en op de samenleving waarin ze leven of leefden (17). Voor Jansen is de historische relatie tussen de twee gevallen er eerder een waarin min of meer dezelfde ingrediënten veranderende patronen vormen, als in een kaleidoscoop. Het beeld is ontleend aan Proust. In de Engelse vertaling die Jansen hanteert, heet het: 'But like a kaleidoscope which is every now and then given a turn, society arranges successively in different orders elements which one would have supposed immutable, and composes a new pattern' (95).

Die caleidoscopische blik op de geschiedenis veronderstelt geen scherpe breuk tussen heden en verleden, en geen onstuitbare vooruitgang, maar de herschikking van bekende onderdelen in nieuwe combinaties. Het debat over de islamieten nu kan niet teruggebracht worden tot het debat van toen over de joden. Maar de twee kunnen ook niet van elkaar gescheiden worden zonder epistemologische schade. Jansen suggereert herhaaldelijk dat het verleden het heden 'asymptotisch', impliciet en indirect, beïnvloedt. Prousts caleidoscopische geschiedopvatting vermijdt bovendien de tautologische analyse van de moderniteit in een modernistisch begrippenkader, een (liberale) gewoonte die Jansen in veel redeneringen bekritiseert. Het resultaat van die hardnekkige neiging is dat we onszelf, vrij naar Bruno Latour, te gemakkelijk 'modernen' wanen in plaats van de ambitieuze, maar

feilbare, halfslachtige en opportunistische 'modernisten' die we in feite zijn (172). Jansen pleit overtuigend voor een sobere en nuchtere kijk op onze moderne idealen, op hun halfslachtige realisering en hun averechtse effecten.

De tweede combinatie die de studie voorstelt is interdisciplinair. Het boek combineert sociologie, geschiedenis, politieke filosofie en literatuur. Jansen doet niet zozeer een beroep op Proust omdat zijn roman een historische representatie van de Franse negentiende eeuw zou bieden, maar omdat hij gelegenheid biedt de sociale verbeelding van die tijd in detail te bestuderen. Die verbeelding omvat wat William Connolly de *visceral register of intersubjectivity* noemt, waarin gewoonten, normen, emoties, idealen, waarden, driften, herinneringen en redeneringen gelijktijdig zijn en elkaar beïnvloeden (11). Volgens Jansen laat Proust zien hoe politieke idealen, normen en onderscheiden in een gelaagde en gecompliceerde cultureel-intersubjectieve context tot ambivalente, paradoxale consequenties kunnen leiden. De caleidoscopische herschikking van moderne gelijkheid, socio-economische mobiliteit en de erfenis van burgerlijke en aristocratische distinctiedrift bracht een specifiek modern racisme teweeg: een al even structurele als efemere othing van de joden (265). Hoe meer de joden zich aanpasten, des te suspacter en manifester werd hun verschil. Volgens Jansen kan Prousts roman ons helpen dat halfvergeten aspect van onze moderniteit te herinneren.

Het laatste deel van de romancyclus, *De tijd hervonden*, bestendigt wat Jansen beschrijft als de *invidualistic metaphysics of*

memory van Prousts verteller (224). Via de spontane en associatieve herinnering kan een tijd 'hervonden' worden, inclusief diens socioculturele dimensie. Dat impliceert dat het individuele geheugen zelf niet sociocultureel getekend zou zijn. Echter, analyseert Jansen, die ogenschijnlijke bevestiging van de autonomie van het geheugen wordt voorafgegaan door een terloopse verwijzing naar een vergeten herinnering die het onderscheid tussen individueel en collectief geheugen, en tussen vergeten en verdringen problematiseert (239, 256). In het laatste gesprek tussen de protagonist van de roman en Oriane de Guermantes kan de laatste zich niet goed herinneren of ze nu rode of gouden schoenen droeg bij een zekere jurk (258). De verteller laat het daarbij – maar Jansen niet.

Ze relateert de schoenen aan een eerdere scène waarin Oriane 'geen tijd' heeft om afscheid te nemen van haar doodzieke beste vriend Swann, maar wél tijd heeft om haar zwarte schoenen om te wisselen voor de rode, die beter passen bij haar jurk. Swanns positie in aristocratische kringen was onmogelijk geworden vanwege zijn steun aan Alfred Dreyfus, de joodse Franse officier die in 1894 onterecht veroordeeld werd voor hoogverraad. De sociale consensus beslist dat juist de mondaine Swann, geasimileerd maar van joodse komaf, beter had moeten weten dan zich af te geven met een andere Franse jood. In de ogen van de anti-Dreyfusards bewijst Swanns politieke keuze een resterende etnisch-religieuze groepsidentificatie, die door zijn individualiserende staatsburgerschap volledig overstegen had moeten zijn. Hun eigen vijandigheid jegens

Dreyfus toont ondertussen geenszins hun katholieke en aristocratische partijdigheid aan, maar is zonder meer verenigbaar met hun burgerschap. Het proustiaanse motief van de halfvergeten, halfherinnerde rode schoenen suggereert voor Jansen een moderne geschiedenis waarin het onderscheid tussen individu en collectief minder scherp te maken is dan het modernisme eist.

Die geschiedenis tekent eveneens het roemruchte rapport van de commissie-Stasi uit 2003. Enerzijds adviseerde Bernard Stasi de erkenning van de belangrijkste joodse en islamitische feestdagen. Anderzijds pleitte de commissie voor een verbod op het dragen van hoofddoeken en andere 'opvallende religieuze tekens' (*signes religieux ostensibles*) op openbare scholen. Het laatste advies werd wet in 2004. Het verbod, zo beweert Stasi, beschermt de individuele vrijheid van scholieren tegen groepsdwang. Volgens het bekende liberale scenario betekent dit verbod op het dragen van een hoofddoek niet dat scholieres gedwongen worden 'Frans' te worden, maar maakt het hen mogelijk om vrije 'individuen' te worden. De strekking van Jansens proefschrift is dat die twee dingen nooit helemaal van elkaar te scheiden zijn. Hoe weten wij immers wat wel en geen 'tekens' zijn, wat wel en geen 'religieuze' tekens zijn, en wat wel en geen 'opvallende' religieuze tekens zijn? De invulling van de criteria berust op een geschiedenis waarin secularisme en nationale assimilatie onlosmakelijk met elkaar verstrengeld zijn.

Uit Jansens betoog laten zich twee historische lijnen construeren die heden en verleden 'asymptotisch' met elkaar

verbinden. De eerste lijn relateert de ‘opvallende religieuze tekens’ van 2003 aan Kants opmerking in 1793 dat de joden zich moesten bevrijden van hun ‘juk van externe religieuze verplichtingen’ (198). Die connectie plaatst het Stasi-rapport in het kader van een specifieke christelijk-modernistische teleologie, waarin de religieuze moraal geacht wordt zich stapsgewijs te ‘verinnerlijken’ en ‘verzelfstandigen’: van jodendom tot katholicisme tot protestantisme tot de uiteindelijke seculiere moraal die het protestantisme ‘abstraheert’ en autonimiseert (179). Tegen de achtergrond van die, deels imaginaire maar niet minder effectieve, geschiedenis wordt elk teken van religiositeit vanzelf ‘opvallend’ – uitgezonderd natuurlijk de onopvallende tekens van ‘innerlijkheid’ die ons omringen. Door minder modernistische ogen kan dezelfde geschiedenis echter preciezer beschreven worden als de gelijktijdige ‘protestantisering’ van de Franse staat en de incorporatie en institutionalisering van de katholieke kerk (188, 142).

De tweede historische lijn verbindt Stasi’s ‘opvallende religieuze tekens’ met het debat dat voorafging aan de toekenning van burgerschap aan joden in 1791. Eén van de deelnemers uitte destijds de verwachting dat hun uiterlijk – ‘their garb, their outward appearance’ – na hun emancipatie niet meer te onderscheiden zou zijn van dat van hun medeburgers (112). De gereede verwachting, of eis, was dat zichtbare verschillen zouden ‘wegsmelten’ in de nationale massa; burgerschap en assimilatie gingen hand in hand (108). De twee historische lijnen die Jansen traceert ‘verdikken’ samen de liberale norm van het

Stasi-rapport. De geschiedenis die resoneert in de verboden ‘opvallende religieuze tekens’ maakt een ‘voorsortering’ in wat zal gelden als religieuze en seculiere tekens, en in wat zal tellen als opvallende en terughoudende tekens. Individu worden impliceert indirect protestants-seculier worden, impliceert indirect etnisch-Frans worden. De socio-culturele verwevenheid van die aspecten maakt een volledig burgerschap mét hoofddoekje van tevoren onmogelijk.

In liberale kringen is assimilatie inmiddels weer terug van nooit helemaal weg geweest. Voor sociologen als Roger Brubaker, Christian Joppke en Eva Morawska is een sterk etnisch neutraal burgerschap noodzakelijk om de segregatie van minderheden tegen te gaan, die door een ‘etniserende’ politiek van multiculturalisme alleen maar is aangewakkerd (55). Assimilatie bevordert daarentegen de ‘socio-economic equalisation of life chances’ (56). Omdat nationale culturen inmiddels sowieso verregaand gedifferentieerd zijn, vereist ‘gelijk’ worden, anders dan in de nationalistische negentiende eeuw, bovendien niet langer ‘hetzelfde’ worden. Wat is immers de ‘shared substantive culture’, vragen Joppke en Morawska zich af, ‘of a hooligan, a homosexual, a New Age devotee, an anti-abortion activist?’ (60) De vereiste aanpassing betreft louter algemene en formele, vrijwel ‘inhoudsloze’, liberale waarden. Assimilatie nu kan daarom de erkende *nightmare case* van de joodse assimilatie van toen vermijden (81).

Echter, Jansen analyseert een inconsistentie in het liberale betoog die de herhaling van die nachtmerrie naderbij brengt. Als sociologen observeren Joppke

en Morawska de differentiatie van nationale culturen; gedwongen homogenisering vindt niet langer plaats. Maar als *historici* argumenteren ze dat hedendaagse staten zich die differentiatie makkelijk kunnen veroorloven, omdat ze sinds de Tweede Wereldoorlog geschraagd worden door verregaand genationaliseerde samenlevingen (67). De scherpe historische tegenstellingen tussen regio's, klassen en bevolkingsgroepen zijn al nationaal geassimileerd. Er is dus geen enkele garantie dat hedendaagse natiestaten zich niet, onder de noemer van een afgestoft assimilatiebegrip, even 'afgunstig' zullen tonen jegens nieuwe verschillen als in de negentiende eeuw, en al even desastreus als strategisch het verschil tussen 'gelijk' en 'hetzelfde' zullen 'vergeten'.

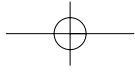
Prousts caleidoscopische geschiedenis kan de dreigende *nightmare case* terugbrengen in onze herinnering. In Jansens scherpe en subtiele interpretatie demonstreert de roman de paradox van een proces van assimilering die een sluipende racialisering met zich meebrengt. Een groepje geseculariseerde vakantiegangers in het wereldse Balbec, in gedrag en uiterlijk nauwelijks van de andere badgasten te onderscheiden, wordt in het hallucinerende perspectief van voorbijgangers een *separate colony, population, troop, horde* (135). Het ontbrekende maar verdachte verschil wordt geleverd door stereotypische taferelen uit Oost-Europese getto's, de Bijbel en *Arabische nachten* die de voorbijgangers voor ogen zien.

Wanneer Marcel een geassimileerd schoolvriendje, Alfred Bloch, mee naar huis neemt, kan de grootvader niet nalaten gemaakt terloops melodieën uit

Franse opera's met joodse thema's te neuriën: 'Ti la lam ta lam, talim' (98). Dat brengt Bloch in een onmogelijke positie. Enerzijds moet hij reageren om te laten zien dat hij vertrouwd is met de Franse canon. Anderzijds kan hij niet reageren omdat dat zou impliceren dat hij ingaat op de vermeende provocatie en daarmee het bewijs van joodse kwetsbaarheid zou leveren. De *double bind* illustreert dat het voor Bloch onmogelijk is tegelijkertijd joods en Frans te zijn, hoe geassimileerd en geseculariseerd hij ook is. Wanneer de grootvader hem vervolgens vraagt naar het weer, antwoordt Bloch schertsend dat hij alle materiële omstandigheden voorbij is. De familie betreurt in de onstoffelijke Bloch dan ook afwezigheid van 'solidly formed habits' (118). Niettemin, het minste of geringste teken van substantiële joodse gewoonten zou hem subiet diskwalificeren als huisgast. In het assimilationische perspectief van de familie verschijnt Bloch in de geïmagineerde gestalte van een abstract-seculiere medeburger die gewantrouwd wordt vanwege zijn gebrek aan culturele soliditeit, én vanwege zijn 'joodsheid' die zich op elk moment kan materialiseren in de kleinste en oppervlakkigste details van zijn gedrag en uiterlijk. Wat de katholiek-burgerlijke familie vergeet, analyseert Jansen, is dat ze zelf nog maar recentelijk geassimileerd en geseculariseerd zijn in de republikeinse natie, en dat nog niet half zo ingrijpend als de joden (119). Anders dan Bloch kan de etnisch-Franse familie Proust tegelijkertijd seculier en religieus, modern en traditioneel, algemeen en particulier zijn; de joden zijn ofwel te veel van het een, ofwel te veel van het ander.

Jansens alternatief voor secularisme en assimilatie heet 'relationeel pluralistische democratie'. Daarin heeft de democratie prioriteit boven secularisme (207). Gelijkheid is belangrijker dan de vraag of argumenten en gedragingen al dan niet niet berusten op religieuze overtuigingen. Pluralisme wil zeggen dat culturele, etnische en religieuze verschillen niet bij voorbaat worden gedelegitimiseerd. Relationaliteit veronderstelt de afweging tussen verschillende particuliere belangen in plaats van tussen verschillende particuliere belangen en een algemeen belang, waarachter de

nationale meerderheidscultuur schuilt. Dit alternatief blijft in het proefschrift nog bij een suggestie, en vereist nadere uitwerking. Jansens voorbeeldige proefschrift gaat niet over Nederland. Niettemin veroorlooft ze zich nu eens een noot, dan weer een terzijde waarin de Franse situatie met de Nederlandse vergeleken wordt. Die vergelijking zou veel kunnen opleveren. Het zou mooi zijn als Jansen een essay zou publiceren waarin ze de vergelijking systematisch uitwerkt. Hoe ziet 's lands 'multiculturele drama' eruit door Prousts caleidoscoop?



AYDEMİR — ‘Tilâ lâ m ta lâ m, talim’

