



Tina Rahimy

Schillen van het verschil

Sociaal handelen midden in het stedelijke leven

Schillen van het verschil

Sociaal handelen midden in het stedelijke leven



Hogeschool Rotterdam Uitgeverij

Colofon

ISBN: 9789493012011

1^e druk, juni 2018

© Tina Rahimy

Dit boek is een uitgave van Hogeschool Rotterdam Uitgeverij

Postbus 25035

3001 HA Rotterdam

Publicaties zijn te bestellen via

www.hr.nl/onderzoek/publicaties

De copyrights van de afbeeldingen (figuren en foto's) berusten bij Hogeschool Rotterdam en de makers tenzij anders vermeld.

Deze publicatie valt onder een Creative Commons Naamsvermelding-NietCommercieel-GelijkDelen 4.0 Internationaal-licentie.



Schillen van het verschil

Sociaal handelen midden in het stedelijke leven

Tina Rahimy

Rotterdam, 19 juni 2018

Voor mijn Suzie,

Suzanne Kern, de sociaal werker die ik de wereld gun

INHOUD

Voorwoord	6
Inleiding: een goed begin	9
Intermezzo: laat me niet meer zijn wie ik ben	13
Engagerend denken vanuit het midden	20
Intermezzo: waar is je vreemdeling die je moet spreken?	45
Experimenteren met het 'ik'	52
Intermezzo: de bank in het park	68
Postscriptum: uitnodiging	76
Bronvermelding	77
Eerdere uitgaven	82

Voorwoord

Je begint aan iets, een tekst, een ontmoeting, een idee, een les of een lectoraat. En elk begin lijkt een bedoeling te hebben, een hoop en een verlangen waarin jouw denken iets teweegbrengt in het leven. En zoals veel verlangens, is mijn verlangen ingebed in contrasten. Ik wil leren, leren het leven (om niet te zeggen: mijn leven) te willen, in al zijn rauwheid, tederheid en geweld. *Amor fati*: heb je lot lief. Mijn lot is dat wat mijn leven betekenis geeft. De wereldwijde connecties die me laten bestaan in al mijn singulariteit. Een uniciteit die mij met de wereld verbindt en tegelijk elke algemene categorie en identiteit tegenspreekt. Ik heb mijn lot lief, want de gelaagdheid daarvan is onuitputtelijk, zelfs voor mij.

En toch beste lezer, wens ik geen mens mijn leven toe. Het liefhebben van mijn lot is een vreemde zaak. De pijn van mijn lot doet me voelen, doet me verbinden met een ander mens dat het leed heeft gedragen van vluchten, van oorlogen, van uitsluitingen, van mishandelingen en misbruik. Dit levensverhaal dat het mijne is, zal leidend zijn voor elk woord dat mijn vingers zullen opschrijven. Het is het liefhebben van het lot dat me doet schrijven en denken met diegenen die onbesproken blijven. Ik zal hun verhaal niet omzetten in levenslessen die een ander inspireren. Ik zal hun pijn niet romantiseren voor u. Ik nodig u uit om die pijn te ervaren. Het liefhebben van mijn lot is het liefhebben van de pijn daarvan; niet omwille van het leed maar omwille van het oproepen van een aarzeling. Aarzeling om de wereld zo te laten, aarzeling om uitsluiting uit de weg te gaan, aarzeling om de ogen te sluiten voor de littekens die wij toebrengen, aarzeling om de oren te sluiten voor de kreten vanuit de marges. Dit is een begin, een begin vanuit hoop; hoop om door de hardnekkige desinteresse voor de verhalen vanuit de marges te breken. Dit is een levenslange ode aan de periferieën, hun vuur en hun echtheid.

Een dankwoord is van toepassing voor degenen die op dit moment, tijdens dit schrijven, mij willen vergezellen tijdens deze levenswandeling. Dit is de *wij (jij en ik)* die ik kritisch en liefdevol wil aanspreken in elk woord dat ik de wereld toevertrouw. Laat ik beginnen bij de sociaal werker die ik de wereld gun, Suzanne Kern. Het is niet dat ze geen leed heeft gekend; maar zij heeft een aarzelende houding naar haar leed. Ze wil het graag niet benoemen of niet de aandacht erop vestigen. En als ik erover begin, zeg ze altijd: *'Ik ben geprivilegieerd lieverd, ik heb het leed gezien, maar ik heb liefde gekend, totale liefde van twee ouders in een veilig land. Ik heb het zomaar gehad en ik moet het dus ook zomaar teruggeven.'* En ze heeft zich

vanaf haar vroege jeugd gestort op diegenen die zich aan de randen van de samenleving bevinden. In een gevecht met een wereld die haar geprivilegieerde bestaan niet ter discussie wilde stellen, heeft ze gestaan voor de waardigheid van de verslaafde sekswerker, voor de veiligheid van het kind dat in kelders en op internet seksueel uitgebuit wordt en voor de betekenisvolheid van jongeren die volgens de samenleving onhandelbaar zijn. Ik dank haar omdat ze me op een andere manier heeft bijgestaan. In het liefhebben van mijn leven en leed, verzacht zij mijn worsteling en voedt zij mijn radicale besluit om de wereld iets anders te gunnen dan haar uitsluitingsvermogen. Zij is het fundament van waaruit ik mijn filosofische overpeinzingen kan verbinden met de levensverhalen vanuit de marges.

Elke sociaal werker is anders, zoveel soorten en zoveel mogelijkheden om de wereld bij te staan. Josien Hofs, mijn sociaal-werk-moeder, is een leraar die me leert hoe nuchterheid en interesse voor een ander telkens samen moeten gaan. Zij is telkens in staat om het probleem om te keren, een spiegel voor te houden aan degene die de arrogantie heeft om een ander als een probleem te zien. Sinds onze eerste ontmoeting heb ik de eer gehad dat ze me vanzelfsprekend bij wilde staan in mijn denken en schrijven. Deze vanzelfsprekendheid heb ik evenzeer ervaren met John van Male, die me vanaf mijn studentenjaren telkens het vertrouwen heeft gegeven dat ik recht heb op mijn woorden en op mijn spreken. Dergelijke vanzelfsprekendheden zijn geen gegeven. Ik draag ze eervol en met een uitzonderlijke liefde mee op mijn levenspad.

Levensverhalen hebben verbeelding nodig, verbeelding en ervaring dat het anders kan. Dat er individuen zijn die het anders willen, niet alleen in de marges maar ook in het midden van het privilege. Frans Spierings, die me telkens weer vraagt om te staan voor de manier waarop ik de wereld wil beschrijven. Michiel de Ronde, die me uitdaagt, ondanks het feit dat mijn radicale confrontatie een hoge prijs heeft, om het niet op te geven. Paul van der Aa, die me leert dat bescheidenheid, genuanceerdheid en stelligheid omwille van inclusie moeiteloos samen kunnen gaan. Femke Kaulingfreks, die me continu uitdaagt en motiveert om mijn activisme en verzet tegen ongelijkheid niet op te geven. Frank Post, die bereid is om de liefde zowel voor het sociaal werk als voor filosofie - en zeker ook de relatie tussen deze twee - met me te delen. Patrick Pronk, die letterlijk met me wandelt en me uitdaagt om me te richten op diegenen die de strijd met me willen voeren. Ragnar Dianske, die heldhaftig laat zien dat radicale kritiek op de wereld ook radicale zelfkritiek is. Amina Kefi, die de uitdaging aangaat zonder cynisch te worden. Mohamed Bouziane, die je in je meest vermoeide momenten herinnert aan je strijdkracht. Hugo Gorissen, die me leert dat oprechte vertrouwdheid geen wereldvreemde zaak is en moeiteloos geïmplementeerd kan worden in menselijke relaties. Izaak Dekker, die toont dat concurrentie geen voorwaarde is voor excellentie, maar excellentie

een gedeelde passie is die je je medemens toewenst. En Piet Molendijk, die al meer dan zestien jaar met me meewandelt en meedenkt met elk woord dat ik opschrijf.

Het hebben van kameraden is een privilege, een privilege dat je oprecht moet waarnemen en de wereld wil gunnen. Kameraden die al een leven achter de rug hebben en jonge kameraden die een leven willen aangaan. Evelyne Oorbeek, die me ondanks haar jonge leeftijd, met een vrouwelijke oerkracht al meer dan een jaar lang bijstaat om te vechten voor de inhoud. Szabinka Dudevszky, die me uitdaagt om in mijn strijd niet te vergeten wie me bijstaat. Yvonne Aronson, die ongeduldig een mentale klap geeft als ik de handdoek in de ring wil gooien. Anna Hendrix-Salman, die me met een luisterend oor door mijn te drukke agenda heen, lucht biedt. Annika Keij en Sharmila Bindadin, die mij na moedeloos uitstel na uitstel vrolijk hebben bijgestaan. En Teana Boston-Mammah, die ondanks het feit dat onze ontmoetingen zeldzaam en vluchtig zijn, haar blik op de wereld met me deelt, en me zonder aarzeling het vertrouwen geeft om dit pad van strijd te bewandelen.

Een openbare les is echter meer dan een strijd, het is ook een affirmatie, bevestiging van bestaande relaties en een vrolijke noot waar ik naar uitkijk. René Akkermans is iemand naar wie je uitkijkt, de leraar die de student niet alleen laat denken maar ook vrolijk laat glimlachen. Hij is vleesgeworden inclusie; een inclusie die weigert om zich opzij te laten schuiven. En het is met deze man dat ik in staat ben geweest om de juwelen in het onderwijs te ontmoeten in een andere context en andere setting, onze studenten. Deze jonge individuen zijn mijn helden, helden in hun openheid en in hun reflectievermogen, krachtig in hun lach en in hun tranen. Ze zijn degenen die me eraan herinneren waarvoor ik het doe, die met hun oprechte en belangeloze interesse voor de inhoud van het onderwijs iets anders maken dan toetsen en diploma's, ze dragen hun naam met eer: Reggie, Mavio, Femke, Marissa, Vincent, Shylesh, Aysha, Jorn, Raviëra, Nicole, Britney, Ivana, Maryam en Ibrahim. Een pad bewandelen in het gezelschap van deze helden, is niets anders dan een zinvol leven leiden. Hun wereldbeeld en hun verhalen zijn niet alleen een schrijnend voorbeeld van uitsluiting, maar ook een ode aan inclusie en het verlangen om andere relaties aan te gaan.

Ten slotte wil ik mijn ouders, broers, schoonzussen, neven en nichten en mijn vriendinnen Carolien van den Bos en Afra Rooble danken voor het eindeloze geduld hebben met mijn schrijven en het feit dat ik zo weinig tijd heb. Lang leve een leven dat mij hun tedere liefde gunt.

Inleiding: een goed begin

Hoe een onderzoek verloopt, is niet te voorspellen. Gaandeweg worden de zijpaden hoofdpaden en verliezen hoofdpaden hun dominante plaats in een kritisch onderzoek. Niettemin, in dit onderzoek staat één ding vast: ik zal me niet richten op het dominante verhaal, maar op verhalen die in afwachting zijn om verteld te worden. Ik schrijf niet omwille van de bevestiging van de norm, maar omwille van de waarde van de verhalen vanuit de marges, vanuit de periferieën, die onbesproken blijven en alleen vanuit de norm van de samenleving als moreel problematisch in een hok geplaatst worden. Dit praktijkgerichte onderzoek zal dus een dubbele beweging maken: het problematiseren van het problematiseren van een ander. Ik zal tegen de norm in schrijven. Dit zal nog een zoektocht opleveren naar de manier waarop ik dat kan doen.

Laat ik dan in deze zoektocht beginnen met de eerste belofte: deze tekst zal niet geschreven worden in een jip-en-janneketaal. Niet omdat we politieke bezwaren kunnen hebben tegen dit typische gezin, maar omdat deze taal onder het mom van toegankelijkheid, leidt tot simplificatie. Het levert een versimpelde versie van de realiteit op, die geen recht doet aan de gelaagdheid van de levensverhalen waarop dit onderzoek zich richt. Kortom, mijn bezwaar richt zich dus tegen de simplificatie en niet tegen de toegankelijkheid. Ik heb juist deze toegankelijkheid op het oog. Ik ben mijn hele professionele carrière kritisch geweest tegenover de ontoegankelijkheid van bepaalde filosofische teksten. Ik doe, voor alle helderheid, geen afstand van filosofie, maar afstand van een bepaalde gedistantieerde attitude in de filosofie. Filosofie heeft mij namelijk woorden gegeven en het vermogen om een nuancering aan te brengen in taal en denken, die het leven in al zijn schoonheid recht doet. Simpel gezegd: het is de schoonheid van filosofie om filosofisch kritisch te zijn op de filosofie zelf. En daar ligt het immense genot van het denken.

De tweede belofte die ik doe, is dat ik niet onder het mom van toegankelijkheid heldere antwoorden probeer te geven. Onderzoek naar een ander heeft vaak de pretentie om een heldere schets te geven van die ander. Waar ik voor pleit, zoals u zult lezen, is bescheidenheid. Een bescheiden toegang tot een ander verhaal, wetende dat het niet aan mij is om een ander mens te definiëren. In de verhalen die ik in dit lectoraat wil neerzetten, is toegankelijkheid dus niet een simplificatie of

een heldere manifestatie van levensverhalen. Toegankelijkheid is hier eerder een uitnodiging om een ander perspectief te kiezen, een ander licht te werpen. Degene die dat licht werpt, is zich altijd bewust van en respectvol naar het onbelichte in en de complexiteit van de wereld die hij of zij tegemoet treedt. Het onderzoekend vermogen om te denken vanuit een praktijk is uiteindelijk een bescheidenheid waarin je radicaal vasthoudt aan de vraag: *'Wat is mij nog ontgaan?'* In een dergelijke vraag wordt het denken over inclusie juist door een zelfkritische houding affirmatief.

De laatste belofte die ik u doe, is dat ik, tot zover het in mijn vermogen ligt en tot zover de professionele context waarin ik werk mij toestaat, mijn uiterste best zal doen om oprecht te zijn. En dat houdt in dat mijn worsteling niet alleen een externe aangelegenheid is, maar dat ik er in de strijd op let dat ik mezelf niet spaar voor de spanningen. En deze oprechtheid begint met een openbaring over het spanningsveld dat mij mijn hele schrijfcarrière (die op mijn vijfde is begonnen) niet heeft losgelaten. Schrijven, het vermogen om woorden met elkaar te verbinden, is namelijk een privilege. En tussen het beleven van de wereld in de marges en het vermogen om daarover te schrijven ligt een spanningsveld dat ik koester en tegelijk angstig tegemoet tred. In dit onderzoek zijn het vermogen om te schrijven en de kennis van de marges niet alleen noodzakelijkerwijs met elkaar verbonden, maar staan ze ook in een bepaald opzicht in onrijm met elkaar. Ik heb de marges van meerdere samenlevingen meegemaakt, marges van thuisloosheid en bitter bestaan. Marges waarin de betekenis van de individuen voor de samenleving zijn afgestompt in de *kakofonische stilte* van de uitsluiting. De stilte van *daarginds* in de marges - het daarginds dat in het *hier* geen plaats krijgt - is echter geenszins zonder geluid. De stemmen in het daarginds vinden geen toegang in het hier, omdat de heersende norm van hier bepaalt wat spreken en schrijven is voor hier en daar. En juist in het spanningsveld van het beleefd hebben van het even in de marges en tegelijkertijd daaraan voorbij geprivilegieerd zijn door het vermogen om er hier over te schrijven, ligt een vreemde gewaarwording. Er ligt een spanningsveld tussen erbij horen en de herinnering aan de marges, die me waarschuwt om hen nooit en te nimmer te vergeten. Ik sta hier als lector en ik draag een plicht, ik voel me plichtschuldig aan de marges die ik enigszins heb achtergelaten. Elke tekst die mijn vingers moeten schrijven, zal steeds vertrekken vanuit deze schuld die ik met geheven hoofd draag. Mijn belofte is dus dat het dilemma van het geprivilegieerd in het hier staan met een verleden in het daarginds, niet weggenomen zal worden. Ik schrijf zelfs eerder om een eerbetoon te geven aan de spanning, in bewondering voor degenen die elke dag weer veerkrachtig in de meest onmogelijke toestanden van het bestaan, het leven weer opeisen.

De 'toegankelijkheid als een uitnodiging' en 'geen zelfsparring' vormen in deze tekst dus de leidraden.

In het eerste deel - *Engagerend denken vanuit het midden* - ga ik in op 'toegankelijkheid als een uitnodiging', waarin ik ten eerste kritisch reflecteer op wat het schrijven dat ik beoog en haar toegankelijkheid, inhouden in mijn onderzoek vanuit de praktijk. Ik zal de lezer uitnodigen om niet vanaf een afstand maar eerder vanuit het middenveld en niet alleen observerend maar juist engagerend te handelen en te denken. In dit proces moet er dus ook ruimte zijn voor een kritische conceptuele noot. In dit lectoraat staan drie termen ofwel concepten ter discussie:

1. sociaal werk;
2. stedelijkheid; en
3. superdiversiteit.

Ik analyseer en bekritiseer deze concepten. De drie concepten leggen elk een eigen accent op de wijze waarop individuen met verschillen omgaan. In mijn onderzoek gaat het niet louter om het duiden van de verschillen. Het is een discoursanalyse: *het schillen* van de wijze waarop we in een samenleving denken en handelen vanuit een bepaalde visie op verschil. Ik sluit dit deel af met een pleidooi voor antimethodiek, waarin ik niet de methodieken afwijs, maar wel de dominante wijze waarop ze zich manifesteren als manieren voor waarheidsvinding in plaats van als tools die telkens weer de wijze van hun implementatie moeten verantwoorden met het oog op hun eigen beperkingen.

In het tweede deel - *Experimenteren met het 'ik'* - is 'geen zelfsparring' de leidraad. In dit deel ga ik, naast op *experimenteren*, in op enkele basisconcepten binnen het sociaal werk die om een herziene benadering vragen. Na een uitleg van de wijze waarop experimenteren opgevat wordt in dit onderzoek, ga ik in op het begrip *expressie*, met de centrale vraag: is het sociale domein een ruimte waarin verschillende typen uitingen zijn toegelaten of eerder een ruimte waarin andere vormen van expressie gedisciplineerd worden naar de norm? Het derde begrip waarop ik inga, is *ethiek*; dit haakt in op de normatieve complicaties van een vraag. Hierin ligt het spanningsveld tussen moraliteit en ethiek binnen het sociaal werk centraal. Dit normatieve spanningsveld speelt ook een rol in de analyse van de vierde term: *emancipatie*. Hierbij beschrijf ik drie vormen van emancipatie, tegen elkaar in en in relatie tot het sociale domein. Ten slotte ga ik in op de vijfde term: *educatie*. Hoe kan het onderwijs in het algemeen vanuit de analyse die ik uitvoer en de conceptuele verschuiving waarvoor ik pleit, educatie binnen het sociale domein benaderen?

Elk onderdeel van het tweede deel eindigt met de beschrijving van de stappen die ik wil zetten in het onderzoek naar een ander type denken over de invulling van deze vijf begrippen. In dit participierend onderzoek ga ik op zoek naar 'open

politieke ruimtes' en de mogelijkheden om deze bestaande ruimte te benutten en te creëren. Het verhalende en relationele karakter van deze open ruimtes staat daarbij centraal.

Tussen de verschillende onderdelen schets ik een persoonlijk zelfreflectief proces in een intermezzo. Deze drie tussenverhalen beschrijven niet alleen een mentaal proces, maar ook een fysiek proces waarin er geen onderscheid is tussen lichaam en geest of denken en emoties. Het engagement waar ik voor pleit, gaat dus voorbij deze tegenstellingen. Woorden toekennen aan belevenissen is onderdeel van de realiteit van een leven.

Uiteindelijk resteert mij om in deze inleiding, naast het maken van een begin, ook de richting te bepalen. Zoals u zult lezen, heb ik moeite met de term doelgroepen. Niettemin vraagt het onderzoeksveld van het sociale domein met zijn immense bereik ook om een bepaalde focus. Ik heb besloten om de focus niet te leggen door een bepaalde doelgroep te kiezen maar door een bepaalde blik te accentueren. In het praktijkgerichte onderzoek dat ik zal uitvoeren in de komende jaren, zullen vele typen individuen die te maken hebben met het sociale domein, aan bod komen. De focus ligt daarbij op de blik van jongeren op de problematiek in het werkveld. Wij volwassenen hebben het vaak over jongeren en leraren hebben het vaak over studenten. In mijn onderzoek wil ik de blik omkeren door jongeren juist aan het woord te laten over maatschappelijke kwesties. Dit doe ik vanuit de intense *overtuiging* dat het onderwijs het onderzoekende vermogen van jongeren niet moet zien als iets wat docenten hen moeten bijbrengen, maar als een bestaand vermogen bij de jongeren, dat leraren moeten leren benutten. In die zin begin ik mijn onderzoek gelukkig en dankbaar met veertien jongeren die bereid zijn om hun visie en hun vermogen tot vragen stellen en onderzoeken met me te delen. Ik had me geen beter begin kunnen wensen.

Intermezzo: laat me niet meer zijn wie ik ben

Ik heb eindelijk een huis. Tijd om de verhuisdozen uit te pakken. Mijn oog valt op een oude editie van *De Groene Amsterdammer*. Deze is van mei 2014. Ik staar naar de voorpagina.

'De 23.000 doden van Fort Europa
**Waar het bij de Europese verkiezingen niet over zal gaan: de
 onmenselijke migratiepolitiek van de EU'**

In de vier jaren daarna is de situatie voor vluchtelingen alleen maar schrijnender geworden en tegelijkertijd vanzelfsprekender. Ze staan niet meer op de voorpagina. Maar de verhuizing is vermoeiend, ik kijk weg, nu even niet. Vandaag even niet. Maar het is al te laat. Het oude zeer is er weer: dat wat ik negeer, dat wat mij aanstaart en waar ik telkens weer overheen tracht te kijken.

Mijn vlucht, een vlucht, de vlucht.

En tegen beter weten in wil ik afstand nemen. Ik wil het niet meer zien, horen, ruiken en ik wil het niet meer voelen. Ik wil niet meer geraakt worden. Ik wil niet meer het vreemde zijn, niet meer de ander, niet meer de vluchteling. Dat moet toch kunnen? Niet meer aangesproken worden op wat er geweest is? Me niet meer bekommeren om het verleden, dat allang voorbij is. Het paspoort is binnen, het huis is veilig, ik mag hier leven. Waarom zou ik me nu weer vervreemden? Nu even niet, en ik doe drie wensen ...:

Laat me niet meer zijn wie ik ben.

Laat me niet meer zijn wie ik ben.

Laat me niet meer zijn wie ik ben.

Maar wensen belazeren je. De vraag galmt langzaam weer in mijn oren. Zij grijnst. Nee, het is een grijns. Een trage echo. De wens keert terug naar de vlucht die ik tracht te ontvluchten.

Mijn vlucht, een vlucht, de vlucht.

Het verhaal dat mij niet meer liet zijn wie ik ben, was, had kunnen zijn. De fatale wens is allang uitgekomen. Het zijn, mijn zijn, een zijn is al een tijd voorbij. Vluchten van vluchten kan niet meer. Zelfs de meer dan vierhonderd pagina's tijdens mijn promotie-analyse en jarenlange onderzoek doen de wens niet verstommen. De gebeurtenis is daar. Deze crisis zal niet helen met de tijd. Altijd aangewakkerd, altijd alert. Het leven nu sust je niet. Het troost je niet. En de vlucht verloochent je niet.

Maar vergist u zich niet. Het gaat hier niet om existentiële vragen.

Wat is de zin van het bestaan?

Wie ben ik?

Waarom doe ik wat ik doe?

Zelfs existentiële vragen zijn overbodige luxe. De zin van het bestaan, de identiteit of het verlangen om betekenis te geven aan dagelijkse bezigheden, doen niet ter zake. Vluchten behelst niet een vraag naar de betekenis, maar een vraag naar het bestaan als zodanig. Het betekenisloze bestaan, bestaan in zijn naaktheid, de lucht die binnendringt, de adem die je verlaat. De doden die je achterlaat. En daar doorheen de wens: *laat me leven*. De wens is niet complex, de onverdraaglijkheid ligt in haar eenvoud. Het louter naakte bestaan, is wat de vluchteling verlangt en juist deze naaktheid doet haar huiveren. Vluchten is het willen van het leven. Maar het leven wil je *hebben, niet* meemaken. Want als de ervaring van het naakte leven is wat je resteert, als betekenissen en zelfs de vragen naar betekenissen verdwijnen, heb je niet alleen je bezittingen, je dierbaren en je thuis verloren, maar in de totale eenzaamheid van het leven je mens-zijn achtergelaten. Een mensenleven is spreken, denken, betekenissen dragen, voorschrijven, verspreiden. En het is de taal die je doet dromen, je zin doet geven. De crisis doet de vluchteling waken. De naaktheid is niet zonder kleding, maar het naakte leven ontstaat doordat een leven niets anders is dan louter maar bestaan. De crisis is geen psychose, het is geen diagnose, het kent geen therapie, noch verwerking. Het spreken is het jouwe niet meer. Het vluchten is de oprechtheid die je eerlijk gezegd niet kunt verdragen. Wat na het vluchten resteert, is oorverdovende stilte. De gedwongen reis doet je verstommen. Het verstilt. Want het zuiver leven heeft geen taal. Zijn naaktheid kent geen woorden. Het louter zijn heeft geen heldere verbanden, geen te traceren netwerken. Het doet niet aan de geborgenheid van familieleden. Het is rechteloos, belangeloos. Het troost je niet eens met de vanzelfsprekendheid van vanzelfsprekendheden die je kan tegenspreken in existentiële vragen; vanzelfsprekendheden die jou kunnen ondermijnen. Het verzet van het leven is van een andere aard. Het is een grijs, een grijs zonder een gezicht. Geen identificatie. Geen paspoorten. Geen burgerschap.

Zoiets als burgerschap heeft dit leven allang achter zich gelaten. Om burgerschap te verkrijgen is namelijk niet alleen het spreken genoeg, het behoeft het consistente spreken. 48 uur, spreek, spreek de taal van de spreker. Het verslag dat daaruit voort moet vloeien is noch verhaal, noch een kreet van het leven, maar de taal die om juistheid vraagt, helderheid en eenduidigheid. Transparantie die geen licht werpt op de gebeurtenissen, hun eenvoud en ontoegankelijkheid, maar louter dient om een vermoeden te bevestigen. 'Verras ons vooral niet, zeg niet wat we niet in de zelfredzaamheidsmatrixen (ZRM) en andere matrixen kunnen vinden. Spreek de taal die we hebben voorgeschreven.' De starre levenloze waarheid die alleen de wetten, protocollen en reglementen toekomen. De canon is fixeren, identificeren, diagnosticeren, etiketteren en veroordelen. In de versnelling van 48 uur kan de naaktheid van bestaan je niet raken. Door de eenvoud van het willen leven laat de wet zich nog niet bedenken. De wet is er niet voor het leven, maar om uitgevoerd te worden. Als de rechten verloren zijn, blijf jij altijd wankel?

Hannah Arendt (1968), de gevluchte filosoof, zei ooit dat mensenrechten misleiden. Ze spreken over mensen, maar ze zijn niet voor mensen. Geen mens, in zijn of haar naaktheid als mens, in zijn of haar louter mens-zijn, kan een recht aanspreken dat hem of haar zogenaamd toekomt. Rechten komen uit wetten, wetten worden opgesteld door staten, en staten bestaan uit burgers. Burgerschap, participatie, zelfredzaamheid, zelfstandigheid, onafhankelijkheid en vrijwillige mobiliteit beschrijven de mens van de mensenrechten. Rechten zijn niet van de rechtelozen, maar van de zelfverzekerde modelburger die deze te allen tijde kan opeisen. De naakte mens is de *onmens*, zegt Arendt. Dit is *letterlijk* het levende wezen, die zijn of haar betekenis als mens heeft verloren. Het is de anonieme ander, over wie de vrije, flexibele, communicabele, autonome burger achteloos heen kan kijken, over wie hij of zij achteloos kan stemmen.

Laat me niet meer zijn wie ik ben.

Laat me niet meer zijn wie ik ben.

Laat me niet meer zijn wie ik ben.

De grijns is er weer.

Wie ben ik? Weet ik nog hoe het is om een onmens te zijn?

Ik sta in zalen, als leraar voor klassen en ik schrijf als wetenschapper en lector. Ik spreek en schrijf, mensen luisteren en lezen mijn teksten. Wonder nog aan toe. En ik realiseer me dat ik mijn onmensheid voorbij ben. En toch is er geen troost. De ware tragiek van deze reflectie overviel me al een aantal jaar geleden. Toen ik als deskundige in plaats van als vreemdeling gevraagd werd om deel te nemen aan

een debat over het illegale bestaan in Rotterdam. Voor aanvang werd ik geplaatst aan een tafel met mensen zonder papieren. Een tijd keek ik hen aan, ze keken in de verte. Ik probeerde maar wat te zeggen, gewoon wat alledaagse futiliteiten aankaarten. 'Slecht weer hé?' Ze keken me verbijsterd aan en met een knik werd me duidelijk gemaakt dat de stilte niet te doorbreken was. Hun ongemak was niet meer het mijne. Maar de genadeslag kwam pas op het moment dat ik beleefd glimlachte naar een van mijn tafelgenoten. Juist de beleefdheidsdaad verraadde mijn naïviteit. De man glimlachte terug, maar zijn vermoeide blik confronteerde mij met mijn onvermogen. Ik heb de limbo van het illegale bestaan allang verlaten. Ik ben niet het vreemde, maar de deskundige. Voor de ander ben ik de ander. Ik ben vluchteling noch geen vluchteling. Bij mijn aanduiding zijn twee letters toegevoegd die opnieuw een crisis teweegbrengen.

Mijn naam is ex-vluchteling ... ex ... ex ... ex ...

Weer eens is het 'ik' uit haar zijn getrokken. 27 jaar na dato is de vreemdeling een ex-vreemdeling, met een verdraagd, vervreemd geheugen. Het verleden is vervaagd en wat dit ex-gevluchte wezen resteert zijn NOS-beelden, NRC-beelden, Syrië, Afghanistan, niet meer lijken, verdrinkingen en verstikkingen zien, maar beelden ervan zien, zonder geuren, cijfers in artikelen en aantallen doden per dag aan de grenzen van Europa. Ik ben plotseling de ongemakkelijke Europeaan, een voormalige nieuwkomer met een paspoort; het burgerschap waar ik voor vluchtte, heeft mij mijn onmensheid doen vergeten.

In schaamte beklag ik me. Waarom doet het leven mij dit nou toekomen? Waar heb ik dit aan verdiend? De crisis liet me denken en nu doet het denken mij mijzelf verdenken. Ik ben de burger die eroverheen wil kijken, wegstijgen en wegwuiven. Het weten en het ontkennen; het herinneren en het willen vergeten. Om zo halfslachtig te behoren tot diegenen die zijn afgewezen en zo niet vanzelfsprekend te leven tussen geprivilegieerden. Ik ben een demente die weet dat ze dementeert. Bruggen bouwen is geen optie. Er is geen brug die het gemak van het spreken verbindt met het ongemak van de stilte. Ondanks alle goede bedoelingen, bleven de individuen zonder papieren tijdens het debat stil. De individuen zonder papieren zijn de schaduwen, de onzichtbaren, zelfs als anderen hen zichtbaar willen maken. Ze zijn de rechtelozen en het louter spreken over rechten wijzigt hun toestand niet. De burger kijkt door de schaduwen heen en de alerte burger heeft weet van het erdoorheen kijken. Daar ligt haar schaamte, die verder reikt dan haar schuld. En de blik wendt zich af. Het kijken doet haar willen wegstijgen. De alerte burger keert terug naar haar journaalbeelden, naar haar krantenartikelen, naar haar lessen, het schrijven en de lezingen. De alerte burger bespreekt haar bevindingen en inzichten met vrienden op verjaardagfeesten. Ver van de schaduwen concluderen ze dat het beter moet, anders moet. Vinden ze *oorzaken* voor de ellende, wijzen

verantwoordelijken aan en sluiten hypotheeken bij banken die geld investeren in oorlogen. Wegkijken, wegwuiven, wegstemmen.

Ik kan niet meer terugkeren naar de crisis van het vluchten. Ik kan niet meer de angst ervaren, de geur terughalen. Wat mij resteert is dit halfslachtige bestaan als ex ... ex-vreemde, ex-onmens, ex-vluchteling, ex-schaduw. Wat mij toekomt is de crisis van dubbele uitsluiting, dubbel niet-zijn. Noch het een, noch het ander. Ex: twee letters die het verleden vervormen, vertroebelen en de toekomst tekenen.

Het naakte leven is voor mij voorbij, het bestaan als zodanig laat zich niet kennen. Ik adem alleen bewust op het moment dat een dierbare sterft. En dan niet te lang, want het ongemak mag niet terugkeren. In dit halfslachtige bestaan kan ik mij dus de luxe permitteren, als bestaan er niet meer toe doet, kan ik vragen naar zijn zin. Wat is de zin van mijn bestaan? Men zegt dat halfslachtige wezens goed zijn in bruggen bouwen. De taak is aan mij besteed. De brug tussen burger en niet-burger. En soms weet ik de luisteraar te boeien. Maar soms blijkt het ook een illusie dat ik iets kan betekenen. Men laat mijn exotische wezen toe, die de dagelijkse banaliteit voor even doorbreekt en nieuwe onderwerpen aandient voor diners. Onder het genot van eten, drinken, chips en snoep, knikt men 'ja'. Ik sta op de top van mijn kunnen. Met de passie waarmee ik dingen vertel, hoop ik mensen te engageren.

En heel snel zeg je weer voor de zoveelste keer hetzelfde. Er komt een moment in je leven dat je als vluchteling, of beter gezegd ex-vluchteling, zelfs je privilege als exotisch wezen verliest. Haar uitzonderlijke uitsluiting is een alledaags verhaal. Een item tussen andere items. En de brug die je probeerde te bouwen, verandert langzaam in een grijs. De man zonder papieren weet dat je het niet meer snapt en de burger is zich allang aan het vervelen en adviseert je om het anders te doen.

*'Waarom raakt het je zo? Moet je het altijd over politiek hebben?
Wind je toch niet zo op. Ik begrijp dat je het belangrijk vindt, maar
probeer wat afstand te creëren. Dit is niet goed voor je hart.'*

Maar opgeven wil ik niet, dus probeer ik het af en toe aan te kaarten. Mijn stem te verlagen, dan maar de illusie wekken van afstandelijkheid. Ik dien me aan als doordachte onderzoeker. Ik laat de tranen varen en met een pokerface tracht ik erbij te horen. En toch, de subtiele trilling in mijn stem blijft hangen, vluchten laat je niet jeezelf verloochenen. En langzaam, na de zoveelste keer dat me gevraagd wordt waarom ik me toch zo laat raken, begin ik me te schamen voor mijn onbenulligheid. Voor mijn beperkingen, voor mijn afwijking, mijn raakbaarheid. En de genadeklap is daar, als ik onderuitgezakt op de bank, over het item vluchtelingen zap, naar een *sitcom*. Even niet, even wat anders kijken. Genoeg politiek voor vandaag.

En plotseling staat zij daar. Hannah! Niet de Duitse filosoof, maar de joodse vluchteling. Hannah met een grote grijns op haar gezicht. *'Bruggen bouwen. Idioot.'*, zegt ze. *'Tussen wat en wat? Waar was je naar op zoek? Bijdragen aan kennis? Denk je dat de burger het niet weet? Het is niet de onwetendheid, het is niet het tekort aan informatie dat ons doet wegstijgen. Het is noch domheid, noch angst. Want hoe angstig kan je zijn voor iemand die niets meer heeft. Het is desinteresse, het onvermogen om geraakt te worden. Zap kind zap,'*, zegt de oude vrouw, *'zap en je bent compleet. Je hebt je halfslachtigheid verraden. Je bent well-done, daar is de burger, de ware burger. Noch vluchteling, noch ex-vluchteling, maar het hypotheekaflossende, zappende onaanraakbare wezen.'*

Adem; ik hap naar adem. Ik verlang naar echte lucht, en wens weer, maar dit keer welwillend:

Laat me niet meer zijn wie ik ben.

Laat me niet meer zijn wie ik ben.

Laat me niet meer zijn wie ik ben.

Breek mijn zijn. Breek het en laat me geraakt worden. Ik kan de schaduw niet meer zijn, maar laat mij naar de schaduw kijken totdat ik breek, verblind en verstom. Laat me de crisis niet mijden maar beminnen. Geraakt worden is een keuze, een politieke daad die niet aan de wet is besteed, niet in Den Haag plaatsvindt, noch door de immigratie- en naturalisatiedienst (IND) gevat kan worden. Wil jij spreken, wil je dat ik spreek, dan moet je het spreken niet reduceren tot de banaliteit van consistente verslagen. De man zonder papieren is de negatie van je protocollen. Dus de vluchteling is de onmens die je laat schamen voor je mensheid, de mensheid die gereduceerd is tot burgerlijkheid. Zijn of haar spreken verloochent de taal niet, reduceert het zeggbare niet tot de transparante desinteresse. Laat de kreet die het leven is, weer weerklinken in het spreken, het ongeplande spreken. Het is niet de helderheid van de diagnoses, de eenduidigheid van de methodiek die het spreken politiek maakt. Politiek engagement is ver te zoeken in taakgerichte protocollen die telkens weer menselijke relaties bepalen, als de exacte wijze waarop individuen deelnemen aan een samenleving. De burger moet stoppen met denken, met reflecteren, met zijn of haar mens-wezen. Anders is er chaos. Volg, voer uit, participeer, *burger*.

Een burger, zonder burgerschap. Het is niet louter een reductie van de ander die het burgerschap ondermijnt, maar ook een zelfreductie van de burger tot een mechanisch protocollen-uitvoerend zappend wezen. De desinteresse voor de ene onmens heeft een ander onmens teweeggebracht. Want wat is een mens dat rechten heeft, maar niet verstaat; heeft, maar niet ervaart. Wat is een mens, die het recht heeft om te leven, maar niet leeft, maar slechts geleefd wordt volgens de

gegeven wetten. Heel lang dacht ik dat als mij gevraagd werd: *'Waarom raakt het je zo?'*, mijn weerwoord moest zijn: *'Waarom raakt het jou niet? Waarom bekommer je je niet om de anderen? Waarom interesseert het lot van anderen jou niet?'* Maar het lot is niet alleen fataal voor de anderen, voor de zogenaamde gelukzoekers. De uitsluiting, de gangbaarheid ervan en de banaliteit ervan, zijn vanaf de buis tot in het binnenste van ons, de burgers, gedrongen. Afgestompt en verlamd voelen wij niet eens dat we geraakt worden, dat we bepaald worden. En als brave burgers missen wij ook het voordeel van een vluchteling. Het bewustzijn, bewustzijn van de uitsluiting. De zappende onmens, de zappende ambtenaar, zap zap, vluchteling, zap zap.

De Italiaanse filosoof Giorgio Agamben (2000) zegt niet voor niets dat de vluchteling het paradigma is van het hedendaagse politieke bestaan. Niet omdat hun lot ons niet treft, maar omdat hun lot zichtbaar maakt wat in ons besloten ligt. Wij kijken weg van schaduwen, de illegalen, niet alleen omdat we hen niet willen zien, maar omdat we vrezen voor ons eigen schaduw. Wat ons resteert is begrijpen in plaats van informeren. Arendt (1968) zei ooit dat ze de wereld liefhad, niet omdat ze begreep hoe de wereld in elkaar zit, niet omdat ze begreep waarom individuen in staat zijn tot gruweldaden. Nee, liefhebben van de wereld is een andere vorm van begrijpen. Wat iemand begrijpt, is de mogelijkheid tot verandering. Liefde is geen acceptatie, maar de wil om het onrecht, dat geen mens kan bevatten en geen mens wil bevatten, om te zetten. Liefde voor de wereld, *amor mundi*, is de wil om geboren te worden, een nieuwe daad, een daad waarvan de uitkomst onvoorspelbaar is, maar een daad die wel getuigt van interesse.

Ik kan niet weten wat dit schrijven doet, welk effect dit heeft. Maar ditmaal zal ik de crisis niet ontwijken. Ditmaal zal ik mijn halfslachtige bestaan omarmen, ditmaal zal ik me niet schamen. Ik ben geraakt. Ik ben getuige. Hoor mij, jij mede-geraakte. Laat de crisis mij bewegen. Mijn identiteit vervagen.

Laat me niet meer zijn wie ik ben.

Laat me opnieuw geboren worden.

Engagerend denken vanuit het midden

Hoe te schrijven?

Wat is het: de onmogelijke verbinding tussen het denken en de praktijk die we het leven noemen? Wat is de taal die beide bij elkaar moet brengen? Het denken dat zich kan permitteren om alle kanten op te gaan, om alle mogelijkheden te doorgronden, te structureren en tegelijkertijd te deconstrueren. En het leven dat ons, als levende wezens, telkens weer met de neus op de feiten drukt, op de realiteit drukt. Het leven dat paden oplegt die we zonder aarzelen moeten bewandelen. Terwijl het denken zich een autonomie kan toe-eigenen en een illusie kan creëren van eigenaarschap of van authenticiteit en uniciteit, laat het leven voelen hoe afhankelijk en aanhankelijk we wel niet zijn. Het denken doet ons denken dat we onsterfelijk zijn (waarom zou je anders ook schrijven) en de praktijk van het leven laat ons telkens weer zien hoe het lichaam maar een zetje nodig heeft om te sterven of, schrijnender, te breken en zorgbehoevend te worden. Toch wil ik pleiten voor een andere visie op de praktijk en het leven, dat ik zelfs in een aantal regels meen te definiëren als een tranendal en lijden. Het leven is meer dan simpelweg een dwingend proces. De afhankelijkheid van het leven is niet alleen een last, maar ook een vermogen om alles, maar dan ook alles van mug tot olifant, aan elkaar te verbinden. De milieuproblematiek heeft misschien ook te maken met het feit dat we nog lang niet beseffen hoe intens deze verbintenis is. Het leven is simpelweg energie en iemand hoeft geen yogaleraar te zijn om dat te beseffen. Het is niet alleen sterven en breken maar ook opnieuw geboren worden en opnieuw leren leven. Zelfs nadat iemand het dieptepunt heeft bereikt, of - zoals een vriend van me pas vertelde na een zeer ernstig herseninfarct - *juist* op het moment dat iemand de nul-graad heeft bereikt in het leven, de bodem heeft gezien, weet hij werkelijk hoe intens hij in staat is om omhoog te lopen. Mensen zijn in staat tot wonderen. De denker die zich niet verheft of zich van deze complexiteit van de praktijk van het leven, verhoudt zich anders tot zijn verbintenis met het leven. Het denken en het leven, de woorden en de beleving, kunnen vanuit een andere attitude een huwelijk aangaan waar alleen legendarische stellen toe in staat zijn. Het onderzoek van dit lectoraat is op zoek naar deze verhouding, waarin het denken en het leven zich niet oppositioneel laten definiëren als theorie en praktijk, maar als singuliere processen die te allen tijde met elkaar verbonden zijn.

Woorden dragen het leven in zich en het leven heeft een verlangen om zich hoe dan ook uit te drukken. Laat ons dan op zoek gaan naar een schrijven dat dit in zich kan dragen.

Welk schrijven of welke taal heb ik dan voor ogen? Elke tekst vraagt om een duidelijke structuur, analyse en systematiek. Vooral als de schrijver zich begeeft in het domein van het neerzetten van een onderzoek dat in het kader van een lectoraat moet plaatsvinden. En hiermee stuit ik al op de eerste uitdaging van deze exercitie. De drie thema's van dit onderzoek - sociaal werk, stedelijkheid en superdiversiteit - die ik in dit deel zal uiteenzetten, zijn juist concepten die niet eenduidig te vatten zijn in een bepaalde methodiek. Alle drie de thema's hebben te maken met intermenselijke relaties waarin niet alleen verschillende disciplines samenkomen, maar ook denkwijzen, culturen, overtuigingen en perspectieven. Alle drie de termen zijn gebonden aan een historische, maatschappelijke en politieke context en worden alleen vanuit het perspectief van nu omschreven en besproken. Intermenselijke relaties lenen zich niet simpelweg voor een objectieve uiteenzetting. Elke waarheid is, zoals ik in de komende hoofdstukken laat zien, een gepercipieerde waarheid.

Kritiek op de objectieve waarheid is niet nieuw. Veel denkers, onder wie filosofen als Michel Foucault (1977 en 2005) en Jacques Derrida (1982), hebben laten zien dat elke manier van denken - zelfs het harde wetenschappelijke denken - gebonden is aan historische en maatschappelijke en machtsstructuren. Willem Schinkel (2008 en 2011) bekritiseert gedachtegangen die, binnen de sociologie, cultuur- en tijdgebonden zijn maar niettemin als universele waarheden neergezet worden. Onlangs hield zelfs een harde wetenschapper als Jeroen Geurts (2017) een pleidooi voor de complexiteit van het leven en intermenselijke relaties die niet te vatten zijn in eenduidige modellen. Dergelijke kritiek stelt niet alleen de objectieve waarheid ter discussie, maar ook de machtsstructuren die deze bewerkstelligen. Feminisme en antikolonialisme trachten al meer dan een halve eeuw de waarheid van een bepaalde laag van de samenleving ter discussie te stellen. De hardnekkigheid van dergelijke machtsstructuren en de kracht van verzet daartegen tonen zich dan ook in nieuwe bewegingen als *Black Lives Matter* en hashtag *me-too*.

Maar wat te doen als de objectieve waarheid niet meer geldig is? Het doorbreken van objectieve waarheden - waarheden die machtsstructuren in gang zetten en waarheden die uit machtsstructuren voortvloeien - doet namelijk niet alleen iets met iemands denken maar ook iets met iemands lichaam. Bewust worden van het feit dat ik niet meer een vluchteling ben maar een ex-vluchteling, betekent ook dat bij mij een bepaalde kennis van zaken afneemt. Hierdoor sta ik dus niet alleen mentaal maar ook, op ervaringsniveau, lichamelijk op afstand van iemand die op

dit moment met de ervaring van vluchten te maken heeft. Het doorbreken van een waarheid over jezelf en de wereld om je heen is ook het doorbreken van een bepaalde zekerheid. En onzekerheden vormen een zeer angstig gebeuren voor degenen die zich eerst de zekerheid konden permitteren. Het is letterlijk een lichaam dat niet meer weet hoe zich te verhouden tot de wereld. Over welke typen lichaam heb ik het? Afgelopen jaren werd de term *angry white man* (boze witte man) geïntroduceerd. Dit lichaam beperkt zich echter niet alleen tot een dergelijke subjectivering, met slechts lichamelijke kenmerken of zoals velen dat doen, tot bepaalde personen uit een sociale klasse. Het heeft eerder, zoals Aminata Cairo (2018a en 2018b) het in haar openbare les uiteenzet, te maken met een bepaalde *attitude* van individuen die een bepaald soort vrede en gezelligheid hebben en houden door te ontkennen wat ze de ander hebben aangedaan. Het betreft een politiek agentschap dat de consequenties van zijn wijze van bestaan niet alleen op politiek, maar ook op economisch, sociaal en cultureel niveau heeft weten te miskennen. Diegenen die deze miskennis aankaarten, beargumenteert Cairo, doorbreken de illusie van de vrede en de gezelligheid. De angst die zich uit, die zich niet alleen voordoet bij de *angry white man*, is simpelweg gebaseerd op de vraag: 'Waarom verstoort je mijn gemaakte vrede en gezelligheid met je pijn en onrecht?' Het creëert niet alleen een mentaal maar ook een fysiek ongemak, aldus Cairo.

In het geval van het doordenken en doorbreken van de illusoire gezelligheid zal ik niet meegaan in de miskennis van deze angst voor een andere realiteit, noch met de ontkenning ervan. In mijn onderzoek zal ik steeds op zoek gaan naar de ruimtes waarin deze angst heerst en tegelijkertijd de mogelijkheid creëren om de pijn te doordenken en te ervaren. Vanuit mijn optiek zijn klaslokalen bij uitstek de ruimtes waarin een dergelijke politieke verandering mogelijk is. Het is echter niet de bedoeling om het klaslokaal te beperken tot een ruimte in een instelling. Met 'klaslokaal' bedoel ik een ruimte die het leren als basis heeft, en niet het weten. Een klaslokaal is een oprechte ruimte. Degene die zich hierin bevindt, begeeft zich eigenlijk in het domein van de onwetendheid, zowel in de angst voor het ineenstorten van aangenomen waarheden als in het verlangen om nieuwe manieren van denken tegemoet te treden. Een klaslokaal is niet een ruimte die wordt betreden om te preken hoe de leerlingen moeten denken, maar eerder een ruimte waarin individuen elkaar aanzetten tot denken.

De student is in haar of zijn oprechtheid het eerlijke publiek in het uiten van de onzekerheid en de angst die daarbij hoort. Elke docent die in een klas meerdere perspectieven op een zaak heeft belicht, kent het fenomeen: een student die haar of zijn geduld verliest en bijna panisch vraagt: '*Maar wat is dan waar? Kunt u me zeggen wat de waarheid is?*' Op onze goede dagen weten leraren uiteindelijk toch hoe ze in een klas de paniek om kunnen zetten in een kritische blik op verschillende perspectieven, andere realiteiten.

Het hbo-onderwijs vraagt echter meer van zijn klaslokalen. De schoonheid - die helaas vaak niet gezien of benut wordt - is dat het onderwijs zich distantieert van niet-geëngageerd denken *en* ondoordacht doen. Het is een handelend denken, een engagerend bestaan. Het hbo-onderwijs dat zijn potentie serieus neemt, begeeft zich in de wereld, zonder te vervallen in de absoluteheid van objectieve waarheden of in de zelfgerichte subjectieve waarheden. De angst voor onzekerheid leidt namelijk - ook in het hbo-onderwijs - tot twee tegengestelde reacties: stellig vasthouden aan de waarheid die ter discussie gesteld wordt of reduceren van alle perspectieven tot een persoonlijk perspectief. Op macroniveau zijn er de voorbeelden van degenen die zich halsstarrig vasthouden aan een bepaalde waarheid. Donald Trump, Kim Jung-un en Poetin bepalen op het wereldtoneel vele levens. En uit angst om analoge voorbeelden niet te volgen en niet mee te willen doen aan dergelijke machtsconstructies, schieten we als critici vaak door naar het andere uiterste: het subjectiveren van de waarheid waarin geen reflectie meer mogelijk is. Ik hoor dan niet alleen studenten, maar ook collega's en mensen uit het werkveld spreken van *mijn waarheid of mijn waarden en normen*. Zijn echter zaken als waarheid en waarden en normen, die bepalend zijn voor menselijke relaties, te reduceren tot persoonlijke zaken? Kunnen deze zaken worden toegeëigend door een persoon? Moeten dan alle wetenschappers, filosofen en beleidsmakers hun deuren sluiten en geen woord meer opschrijven? Moeten we ons dan beperken tot dagboeken? Zijn bewegingen als *Black Lives Matter* en hashtag *me-too* ook niet kritisch ten opzichte van een dergelijke subjectieve en individualistische wijze van benaderen van intermenselijke verhoudingen en intermenselijke waarden?

Wat is dan een waarheid die objectief noch subjectief is? Een dergelijke waarheid zal ik in deze studie duiden als *radicaal genuanceerd*. Het is een waarheid die zich niet leent voor een eenduidig ja of nee, maar rekening houdt met de complexiteit van intermenselijke relaties. Het is een *intersubjectieve* waarheid die zich niet beperkt tot een individuele waarheid, maar ook altijd de openheid in zich draagt om door nieuwe inzichten uitgedaagd en ter discussie gesteld te worden. Het is in termen van Cairo (2018a) niet een waarheid die de pijn en het ongemak ontkent, maar deze erkent en erdoorheen wandelt. Een onderzoeker en denker die een dergelijke waarheid op de agenda wil zetten, moet dan hoogmoedig noch onzeker zijn, maar zelfverzekerd haar of zijn onzekerheden tegemoet treden. Het is dit intersubjectieve spanningsveld dat mij inspireert in mijn schrijven.

Hoe bescheiden mag je zijn?

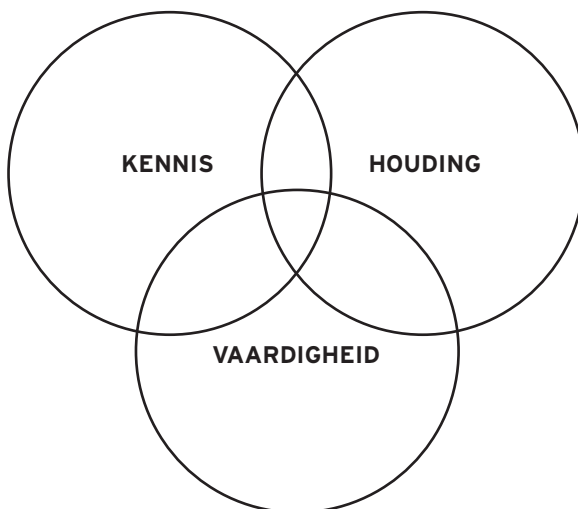
Wat houdt radicale nuancering in voor de positie van een onderzoeker ten opzichte van het veld dat hij of zij probeert tracht te analyseren en te benaderen? Als de nuancering zich als radicaal definieert, betekent dit ook dat het proces van nuanceren van zaken niet een lineair proces van A naar Z is, maar een continu proces. Het is niet een proces dat naar een einddoel streeft. Het willen bereiken

van een einddoel zou namelijk betekenen dat er een objectieve waarheid te vinden is, waarheen alleen de weg nog bewandeld moet worden. In die zin staat de nuancerende handeling ten dienste van iets anders, namelijk van die ultieme waarheid. Op het moment dat de onderzoeker of denker afstand neemt van het idee van een ultieme waarheid, verliest hij of zij ook het idee van een einddoel. Op dat moment wordt het proces van nuancering radicaal centraal gesteld. Met andere woorden: het *proces is een permanent gegeven*. De verandering die we menen uit de weg te kunnen gaan, is juist datgene wat we niet kunnen ontwijken. Als er iets rigide is aan het leven, is het gek genoeg zijn veranderlijkheid. Vergissingen of misverstanden zijn in dat proces niet een eventuele mogelijkheid, maar onderdeel van het proces. Of zoals Derrida het verwoordt: er is altijd sprake van een *Babylonische spraakverwarring* (McDonald, 1985). Juist door de erkenning hiervan - 'Ik kan me vergissen' - creëert een onderzoeker een permanente alertheid in haar of zijn denken. *Bescheidenheid* is altijd op zijn plaats.

Deze bescheidenheid is de basishouding die vereist is in een onderzoek naar de drie centrale thema's van dit onderzoek: sociaal werk, stedelijkheid en diversiteit.

Sociaal werk: het werkende of het handelende individu

Met het reflectieve vermogen worden vragen gesteld als: 'Wie ben ik?' en 'Hoe verhoud ik mij tot anderen?' en 'Vanuit welk perspectief meen ik recht te hebben om iets te vinden van de wijze waarop een ander leeft?' Vanuit het sociaal werk kan gesteld worden dat het reflectieve vermogen niet een zijdelingse vaardigheid is die louter in de lessen professionele ontwikkeling ter sprake komt, maar een houding die daarin integraal geïmplementeerd moet worden. Onderwijs over en competentieontwikkeling binnen het sociaal kunnen in die zin worden gevisualiseerd als de drie componenten kennis, vaardigheden en houding, met eventuele raakvlakken, zoals in het beeld in de onderstaande figuur.



Het beeld creëert namelijk de illusie dat ondanks de raakvlakken de drie domeinen helder onderscheiden kunnen worden. Juist een dergelijke verbeelding draagt bij aan de aanname dat wetenschap en praktijk, ondanks hun verbintenis met elkaar, ook gescheiden domeinen van denken zijn. In dit onderzoek wil ik pleiten voor een samensmelting van de drie componenten. Het hebben van kennis heeft namelijk implicaties voor de wijze waarop een professional zich verhoudt tot een ander. Niet alleen mentaal maar ook fysiek. Een sociaal werker geïnformeerd is economische ontwikkelingen in de wereld en oog heeft voor de impact van financiële afhankelijkheid van mensen, gaat een andere verhouding aan met een werkloze dan een sociaal werker die zich louter heeft gespecialiseerd in gedragsveranderingen. Kennis is bepalend voor de houding van een sociaal werker met betrekking tot te leren vaardigheden; omgekeerd bepaalt de houding ook op welke wijze een sociaal werker kennis vergaart en praktiseert in vaardigheden. De bescheidenheid waarvoor ik een pleidooi houd, impliceert dat een professional zich vanuit reflectief vermogen in het handelen - dat zich niet meer beperkt tot een geïndividualiseerde analyse van een persoon - continu afvraagt hoe haar kennis haar houding ten opzichte van haar gesprekspartner bepaalt. Kennis is dus niet het opsommen van een rijtje met weetjes. Juist de vaardigheid in het vragen stellen en het niet zomaar aannemen van feiten, en de houding dat elk kennisfeit een andere betekenis heeft in verschillende contexten, verschaffen een attitude die ik in het integraal onderwijs centraal wil stellen.

Sociaal werk is dus een wijze van in-de-wereld-zijn waarin kennis, houding en vaardigheid een geheel vormen in plaats van drie van elkaar te onderscheiden velden. Deze wijze van bestaan - zo stel ik in dit onderzoek - vertoont twee karakteristieken: *affirmatief-kritisch handelen* en *mesopolitiek handelen*. Laat ik, voordat ik een uiteenzetting geef van deze twee karakteristieken, eerst verklaren wat ik bedoel met het begrip *handelen*.

Het begrip handelen is in mijn analyse nauw verwant aan het begrip engagement. In dit onderzoek staat de vraag naar het politieke handelen centraal. Hierin definieer ik politiek als een verzameling van ideeën, waarden, handelingen en uitingen die een gemeenschap vormgeven en intermenselijke relaties tot stand brengen. En zoals ik zal laten zien, zijn er verschillende vormen van gemeenschappen en wijzen waarop die individuen in- en uitsluiten. En hoewel mijn analyse van politiek en handelen binnen politieke gemeenschappen geïnspireerd is op Hannah Arendts uitleg ervan, ben ik ook kritisch op de wijze waarop het begrip zijn uitwerking vindt in haar oeuvre. In haar werk *The Human Condition* maakt Arendt (1958) een onderscheid tussen de drie menselijke condities: *arbeiden*, *werken* en *handelen*. Deze drie condities zijn volgens haar noodzakelijk en niet uitwisselbaar met elkaar. Met andere woorden: alle drie zijn noodzakelijk voor het menselijk bestaan. Wat houden deze drie menselijke condities in en zijn ze zo radicaal van elkaar te onderscheiden?

Arbeiden verwijst naar het biologische bestaan, de circulaire beweging van eten en afscheiden, geboren worden en doodgaan. Het gaat om de reproductie, consumptie en vergankelijkheid. Het lichaam en zijn behoeftes bevinden zich volgens Arendt in dit domein. Hierin onderscheiden mens en dier zich niet van elkaar.

Werken is echter typisch menselijk. Werken gaat om productie en maakbaarheid van objecten en het naar de hand zetten van de fysieke wereld. Terwijl het arbeiden plaatsvindt in het domein van het biologische leven, gaat het in het geval van werken om objecten en de wijze waarop mensen de fysieke ruimte en objecten om zich heen vormgeven. Het werken is gebaat bij rationaliteit tussen doel en middelen. Om een tafel te maken (doel), bijvoorbeeld, heb je hout en hamer (materiaal, gereedschap: middelen) nodig.

Niettemin, ondanks het feit dat werken typisch menselijk is, meent Arendt dat mensen pas door *handelen* werkelijk mens worden. Volgens haar worden mensen pas in het handelen politieke wezens die een gemeenschap vormen. Het handelen doet afstand van de biologische wereld en de wereld van objecten. Handelen is een *intermenselijk* gebeuren. Als Arendt spreekt over de wereld en haar liefde voor de wereld, dan spreekt zij over de intersubjectieve wereld die bestaat tussen mensen op het moment dat ze in een gedeelde, open publieke ruimte handelen en spreken met elkaar. De publieke ruimte van Arendt is niet gebaat bij de routinematigheid en homogeniteit van het arbeiden, noch bij de voorspelbaarheid en doel-middelrationaliteit van het werken. In zekere zin komt een mens voor Arendt pas tot leven in het handelen, doordat alleen hierin een mens tot zijn of haar recht komt als een uniek wezen. Juist door deze uniciteit die elk mens in zich draagt, een verschil dat mensen met elkaar delen, is de wereld waarin zij handelen, een onvoorspelbare wereld. Alleen op het moment dat ze toegeven aan die onvoorspelbaarheid van menselijke relaties en erkennen dat de ene mens als wezen altijd anders is dan een ander, worden mensen politieke wezens bij uitstek. Mensen zijn voor Arendt niet identificeerbaar; maar hun mens-zijn, wie zij zijn, verschijnt steeds weer als zij de ander ontmoeten in een open politieke ruimte. Kijkend naar het intermezzo aan het begin van dit deel, kan ik stellen dat niet *de* Tina verschijnt, maar dat in het gezelschap van mensen zonder papieren een andere Tina verschijnt dan in een klaslokaal.

De wereld van het handelen is dus niet simpelweg een wereld waarin het verschil mag bestaan; het is een wereld die bestaat door het verschil. Als mensen in alles op elkaar leken, dan zouden er geen gesprekken en ideeën nodig zijn om te bedenken hoe zij een gemeenschap vormen. Juist doordat ze van elkaar verschillen, moeten ze permanent met elkaar in gesprek gaan over de wijze waarop ze met het verschil omgaan door recht te doen aan intermenselijke complexiteit van relaties. Maar terwijl in het handelen rekening wordt gehouden met het verschil, is werken in termen van Arendt een activiteit die alles reduceert tot objecten en middel-doelrationaliteit. In Arendts visie is het begrip sociaal *werk*

(dat wil zeggen: een beroepspraktijk die zich richt op menselijke relaties) dus niet simpelweg een contradictio in terminis, maar een politieke hel.

In haar werk *The Origins of Totalitarianism* (1968) laat Arendt zien welke consequenties het heeft als het menselijke handelen wordt gereduceerd tot arbeiden of werken. Als joodse vrouw heeft zij tijdens de Tweede Wereldoorlog deze consequenties aan den lijve ondervonden. Volgens Arendt zijn de concentratiekampen het resultaat van het reduceren van lichamen tot objecten; lichamen waarvan elke politieke betekenis – zelfs elke betekenis in de gemeenschap – teniet is gedaan. Maar het totalitaire denken is niet alleen het resultaat van het implementeren van het arbeiden maar ook van het werken, in het handelen. Arendts (1965) grootste voorbeeld hiervan is Eichmann: de man die omwille van zijn baan geen enkele moeite heeft om een planning te maken voor treinen die de bestemming; gaskamers moeten bereiken. Voor Eichmann is het om het even of de cargo objecten of mensen omvat. Eichmann is dus niet alleen de antisemiet, maar ook de ambtenaar die geobsedeerd is met een doel (treinen volgens het schema laten rijden, de leider tevredenstellen) en elk middel (zelfs mensen) inzet om zijn doel te bereiken. Terwijl de menselijke relaties vragen om alertheid en het vermogen om je voor te stellen hoe het leven van een ander van betekenis is, waarin de ander, haar verschil en haar recht op leven, serieus worden genomen, reduceert Eichmann de mensheid tot schema's en objecten. Zijn doel is niet de mens, maar het volgens schema laten rijden van de treinen.

Het vervangen van intermenselijk handelen door routinematig arbeiden en doelmatig werken heeft volgens Arendt dus fatale gevolgen. In die zin koestert Arendt een liefde voor een openheid in menselijke relaties, die ik met haar deel. Tegelijkertijd geeft Arendts gedachtegang, volgens Kathryn T. Gines (2014), niet alleen inzicht maar ook problemen. Arendt biedt aan de ene kant ruimte voor een andere terminologie in het politieke denken. Zo is haar begrip *nataliteit* een cruciale notie waarin het politieke niet meer draait om het beleid en beheersen van de mens, maar juist om het creëren van ruimtes waarin de mens telkens weer opnieuw geboren kan worden – telkens weer opnieuw in staat is om andere menselijke relaties tot stand te brengen, zelfs in de meest onmogelijke settings. Deze nataliteit staat centraal in het onderzoek van mijn lectoraat. Tegelijkertijd schiet haar scherpe onderscheid tussen arbeiden, werken en handelen tekort, zowel in haar analyse als vanuit het perspectief van het hedendaagse probleem om complexe politieke zaken te doorgronden. Het lichaam is namelijk niet alleen een biologisch gegeven maar ook een politiek fenomeen. Niet alleen sekse, seksualiteit en huidskleur hebben impact op iemands bestaan in een politieke gemeenschap, maar talloze lichamelijke kenmerken worden aangeduid en gestigmatiseerd. Werkelijk handelen in menselijke relaties, in de onvoorspelbaarheid van menselijke relaties, is niet mogelijk als het lichaam en de betekenis daarvan in de politieke ruimte, worden ontkend. Arendt heeft ook in haar

boeken *The Origins of Totalitarianism* (1968) en *On Revolution* (1990) en in haar artikel 'Reflection on Little Rock' (1994) nauwelijks oog voor de politieke claim van Afro-Amerikanen, die juist deze ontkenning van het lichaam door het te reduceren tot een identiteit of functionaliteit, ter discussie stellen. Terwijl een lichaam ertoe doet. Het probleem van totalitarisme is niet de relatie tussen politiek en lichaam op zich, maar de wijze waarop deze relatie gelegd wordt (Rahimy, 2017b).

Juist deze complexe relatie tussen lichaam en politiek is doorslaggevend voor het handelen binnen het vak van sociaal werker. Sociaal werkers hebben te maken met individuen in de samenleving, die door verschillende oorzaken geheel of gedeeltelijk geen toegang hebben tot voorzieningen, middelen en macht (Levitas et. al, 2007; Van der Aa, 2016). Ik kan kort en bondig stellen dat sociaal werkers aan de slag gaan met dit tekort aan toegang. Echter daarmee is nog niet alles gezegd. De wijze waarop ze dit tekort aanpakken, onderscheidt sociaal werkers (in lijn met de terminologie van Arendt) in twee typen mensen die nooit samenvallen en in strijd zijn met elkaar: de werkende mens en de handelende mens (De Brabander, 2013).

Wie is de werkende mens? De werkende mens professionaliseert en protocollereert de relatie tot een ander individu en gaat disciplinerend te werk met het geheel of gedeeltelijk uitgesloten individu. De werkende mens heeft namelijk een doel, of beter gezegd een ideaal, voor ogen: de gegoede burger. De uitsluiting van mensen - die als cliënt of doelgroep gekaderd worden - komt tot stand door de aanname van een tekort aan vaardigheden en mogelijkheden om deel te nemen aan de samenleving. De cliënt dient tot normaal zover mogelijk te worden en de taak van een sociaal werker is om de tekortschietende mens te ondersteunen bij het verwerven van de vaardigheden daartoe. Het tekort aan toegang vloeit voort uit een tekort bij de mensen zelf. De werkende sociaal werker gaat niet aan de slag met het feit dat de overheid de dividendbelasting afschaft of dat in de crisis in de afgelopen jaren wereldwijd 27% van de mensen rijker is geworden of dat maar 1% procent van de wereldbevolking 50% van de wereldeconomie in handen heeft (Credit Suisse Research Institute, 2017; Sassen, 2014). Het sociaal werkende individu blijft op microniveau tools bieden aan een schuldenaar die van een paar honderd euro per maand dient rond te komen. Juist in de context van schuldhulpverlening en armoedeproblematiek wordt er gesproken van *overbodige luxe* en *onrealistische verlangens*, zelfs als het de meest banale behoeftes betreft als het hebben van een tweepersoonsbed of toegang tot internet, wat tegenwoordig noodzakelijk is voor het bereiken van officiële instanties.

Volgens Arendt (1965) ontbreekt het bij het werkende individu zoals Eichmann niet aan intelligentie, maar aan vermogen om van perspectief te wisselen en de realiteit van het leven van een ander toe te laten. Een dergelijk werkend individu

lijdt aan luiheid, een luiheid in denken die niet aanzet tot beweging. De luiheid biedt geen ruimte voor kritiek op protocollen en op werken volgens kaders.

De meest gebruikelijke reacties in mijn praktijkervaringen zijn:

'Je moet realistisch zijn.'

'Je moet zaken concreet maken.'

'Een sociaal werker moet wel kunnen handelen.'

'Uw visie is te abstract.'

Ik neem de kritiek ter harte. Wat betekent realistisch zijn in de context van het sociaal werk? In een wereld waarin armoede en economische ongelijkheid twee van de meest hardnekkige problemen vormen, is het wel degelijk onrealistisch om een individu geheel verantwoordelijk te maken voor zijn of haar verlangen naar een schoon bed dat hij of zij dat met een geliefde kan delen. De onhaalbaarheid van een dergelijk verlangen voor ieder individu in een wereld die economisch zo ongelijkwaardig is verdeeld, houdt niet vanzelfsprekend in dat het verlangen onrealistisch is. Dit verlangen is misschien een laatste kreet die mensen moet aanzetten tot verzet tegen de ongelijkheid. Maar wat houdt dit verzet in? Of wat vaak wordt geponereerd: welk nut heeft het? Want laten we realistisch zijn, sociaal werkers kunnen de wereld in hun eentje niet veranderen. Dat betekent echter niet dat sociaal werkers irrelevante actoren zijn in het proces. De verantwoordelijkheid die de sociaal werkers toekomt, betreft niet alleen het feit dat zij op macroniveau onrechtvaardigheid moeten aanvechten, maar ook dat ze zich in concrete situaties moeten realiseren dat ze met individuen te maken hebben die onderdeel zijn van de ongelijkheid in de wereld. 'Concreet' is in geen enkel geval 'simpel'; simplificatie van een mensenleven in een protocollair schema is niet alleen een onrealistische maar daardoor ook een onrechtvaardige procedure (Hofs, 2017; Arnoldus & Hofs, 2016). De internationale definitie van deze professie volgens de International Federation of Social Workers vraagt om een activistische attitude:

'Social work is a practice-based profession and an academic discipline that promotes social change and development, social cohesion, and the empowerment and liberation of people. Principles of social justice, human rights, collective responsibility and respect for diversities are central to social work. Underpinned by theories of social work, social sciences, humanities and indigenous knowledges, social work engages people and structures to address life challenges and enhance wellbeing' (IFSW, 2014).

Procedures zijn tegenpolen van handelen. Handelen - in de volledige zin van het woord en niet in gereduceerde Arendtiaanse zin - is engageren in het midden van

een leven waarin elk aspect van het leven geïmplementeerd wordt. En dit is het meest concrete wat er bestaat. In die zin is mijn visie niet abstract; misschien wel controversieel, onaangenaam en voor sommigen veeleisend. Met dit schrijven wijs ik op een (politieke) verantwoordelijkheid om het bestaan van een ander binnen een gemeenschap, in de uniciteit en complexiteit van zijn of haar situatie, niet teniet te doen vanuit luiheid. Mijn onderzoek heeft een agenda die ik expliciet benoem: ik moet niks hebben van een werkend individu en pleit graag voor een handelend individu, dat simpelweg de ander en zichzelf serieus neemt en lef toont. Een dergelijke gemeenschap wil ik graag in kaart brengen. Dit is een gemeenschap in zin van de Ubuntu-filosofie waar Mogobe Ramose voor pleit:

'Umuntu ngumuntu nga bantu [...] mens zijn is je menselijkheid bevestigen door de menselijkheid van anderen te erkennen, en op grond daarvan menselijke relaties met anderen aangaan' (2017, p. 33).

Wie is de handelende mens, of in deze context, het sociaal handelende individu? Het sociaal handelende individu handelt omwille van een menselijkheid die voortvloeit uit het leggen van relaties vanuit een erkenning van het bestaan van anderen. Maar deze erkenning op zich zegt nog niet zoveel. De vraag is h^oe we vanuit een dergelijke filosofie willen erkennen. Wat houdt erkenning vanuit Ramose's perspectief in? Het denken over inclusie lijkt daar een oplossing te geven. Echter het implementeren van inclusie vervalt steeds weer tot het insluiten van degene die uitgesloten is. Het is dus afhankelijk van het ethisch besef en de wil tot het nemen van verantwoordelijkheid door de ingesloten en om uitgestoten toe te laten.

*We moeten solidair zijn met anderen.
We moeten een ander een kans geven.
We moeten tolerant zijn tegen anderen.*

Deze uitspraken zijn goedbedoeld, maar bevestigen desalniettemin alleen maar de uitsluiting van individuen, in plaats van dat ze hen insluiten. Nog schrijnender is dat ze in hun goede bedoelingen niet zozeer het geluk van anderen op het oog hebben, maar een vredige gezelligheid die het zelfbeeld in stand houdt. Als de ander dat goedbedoelde gebaar afwijst, dan beweert de goedbedoelde spreker boos dat de ander niet in staat is om een onderscheid te maken tussen de goeden en de slechten (Cairo, 2018a). De boosheid neemt alleen nog maar toe als de ander de opmerking teruggeeft, waardoor deze de goedbedoelende persoon zelf treft.

*'Ja, dank. Ik ben ook solidair met jou.'
'Ja, dank. Ik zal jou ook maar een kans geven.'
'Ja, dank. Ik tolereer jou ook.'*

Het is dus niet deze erkenning waar Ramose (2017) voor pleit. Deze erkenning passeert niet de ongelijkwaardigheid. De erkenning die schuilt in de uitspraak: *'Umntu ngumuntu nga bantu'*, gaat veel dieper. Het is de erkenning van het bestaan van eenieder in volledige gelijkwaardigheid. Gelijkwaardigheid is niet wat mensen een ander gunnen, maar wat al van iedereen is. In Giorgio Agambens (1993) termen: erbij horen heeft geen tegenpool, er is niks wat er niet bij hoort. Ieder mens bestaat letterlijk op deze aarde. Een dergelijke gelijkwaardigheid is niet een droom maar de realiteit. Wat bestreden moet worden zijn de politieke, sociale en economische constructies die individuen verdrijven van de realiteit van het bestaan. Niet gelijkwaardigheid, maar ongelijkwaardigheid is het onrealistische plaatje dat dag in dag uit opgedrongen wordt. Vanuit een dergelijke visie is een sociaal handelend individu - in tegenstelling tot het sociaal werkend individu - niet iemand die mensen ondersteunt om vaardigheden aan te leren om zich aan te kunnen sluiten bij de samenleving. De mens en de samenleving zijn geen eenduidige identiteiten of entiteiten. Een sociaal handelend individu is eerder diegene die de realiteit van erbij horen accentueert door het bestrijden van onrechtvaardige illusies.

Het is erkenning van een andere aard, dus de inclusie van een andere aard. Simpel gezegd: concreet handelen van een andere aard. Ik houd geen pleidooi voor luiheid en duidelijkheid, maar voor betrokkenheid en geëngageerdheid. Een geëngageerdheid waarin niet alleen de ander of de goedbedoelendheid op het spel staat, maar waarin, meer dan alles, een sociaal handelend individu in staat is om zichzelf en de wijze waarop zij of hij denkt en handelt op het spel te zetten en haar of zijn zekerheden ter discussie te stellen. Maar, voor alle helderheid, ik ben ook geen fan van de cynische criticus; een criticus die op afstand staat, ver van de realiteit van de dag, die gekscherend de ander cynisch beschuldigt van domheid; er zijn genoeg individuen op tv die daarvoor als voorbeeld kunnen dienen. De luiheid in het denken waar Arendt (1965) het over heeft, is bij de criticus niet verdwenen, het is zelfs perverser: het is de ketel die de pot verwijt.

Het sociaal handelend individu is niet een schizofrene persoonlijkheid tussen theorie en praktijk, noch een multipolaire persoonlijkheid tussen vaardigheid, houding en kennis. Het sociaal handelend individu staat voor koppelingen. Dit individu bestaat bij de gratie van koppeltkens. Zij of hij is kritisch-affirmatief, handelend-denkend. Zij of hij wil een realiteit niet alleen maar doordenken of afbreken, maar is er om relaties te leggen, te bedenken en ernaar te handelen. Zij of hij is in staat om wereld en mens in volledigheid te ervaren. Het is de concreetheid van multi-gelaagdheid in horizontale en verticale relaties, of zoals Deleuze (2008) het noemt: *transversale relaties*.

Stedelijkheid: mesopolitieke heterotopia

Ik heb tot zover gesproken over *wie* het sociaal handelend individu is. Het wordt tijd om te bekijken *waar* dergelijke individuen zich bevinden. Ik wil daarvoor stilstaan bij een gangbare uitspraak:

'Sociaal werkers maken gebruik van de discretionaire ruimte.'

Maken gebruik verwijst niet alleen naar een bepaalde beheersbaarheid en maakbaarheid van een ruimte; ook wordt de ruimte ter verdere aanduiding zo beschreven dat het een ruimte is met duidelijke grenzen. Zo kent een discretionaire ruimte een afbakening tussen systeemwereld en leefwereld, tussen instelling en cliënt, tussen overheid en burger (De Savornin Lohman & Raaff, 2008). Het sociaal werkend individu moet zich positioneren als een gatekeeper die exact weet waar de deur zich bevindt.

Vanuit dit type interpretatie van discretionaire ruimte is er een helder onderscheid tussen drie niveaus of ruimtes waarin het sociaal werk plaatsvindt: macro-, meso- en microniveau. Bovendien blijven, in de zekerheid van de maak- en bruikbaarheid van discretionaire ruimte, de drie ruimtes helder onderscheiden. Op macroniveau is het de ruimte waarin beleid over het sociale domein geformuleerd wordt en deze wordt aangeduid als systeemwereld; op microniveau is het de wereld waar de burger of cliënt in leeft en de implicatie van het beleid ervaart. Uiteindelijk bevindt zich (tussen macro- en microniveau) op mesoniveau de ruimte waarin het sociaal werkend individu vanuit de *bestaande* hiaten tussen de systeemwereld en leefwereld, een connectie maakt tussen de ruimte op macro- en microniveau.

Het aannemen van een kritisch-affirmatieve attitude door het sociaal handelend individu, waar ik hiervoor wil pleiten, betekent dat dit individu afscheid moet nemen van een aanname die in bovenstaande interpretatie besloten ligt. Deze aanname houdt in dat de discretionaire ruimte een aan te duiden en van daaruit te gebruiken ruimte is. Het sociaal handelend individu moet eerder zelf moedig de ruimte creëren, door persistent de gegeven grenzen te doorbreken. Het moet de ruimte dus afdwingen. In die zin is het sociaal handelend individu niet bezig met maakbaarheid en haalbaarheid van een handeling maar met de rechtvaardigheid en ethische noodzakelijkheid van een dergelijke handeling. Het sociaal handelend individu is niet de brave werker die de ruimte gebruikt die haar of hem gegeven is, maar is eerder stoutmoedig. In deze stoutmoedige attitude is dit individu, dat zich niet louter bezighoudt met de haalbaarheid en efficiëntie van een handeling, niet blind; diens ogen zijn eerder wagenwijd open. Met die open blik ziet dit individu dat de ruimtes op macro- en mesoniveau of de systeem- en leefwereld niet lineair functionerende werelden zijn, maar telkens weer in elkaar grijpen. Hij of zij bevindt zich tussen deze werelden als een vertaalmachine - maar weet door deze ruimtes heen en binnen deze ruimtes door te dringen tot de formaliteit van het systeem en

een affectieve verbinding te leggen in de leefwereld (De Ronde, 2015; Kunneman, 2015). Het sociaal handelend individu gaat voorbij het Arendtiaanse *werken* en is niet alleen kritisch, maar ook productief en dus affirmerend.

Vanuit deze stelling is het dan noodzakelijk om de ruimte op mesoniveau waarin een sociaal handelend individu zich bevindt, anders te omschrijven dan een tussenruimte tussen macro- en microniveau. Er moet recht gedaan worden aan haar eigenzinnige politieke mogelijkheid en betekenis. Mesopolitiek speelt zich dan niet alleen af in een instelling, wijk of netwerk: het betreft een ruimte die tegenwicht biedt aan de macro- en micropolitieke neiging tot het vastleggen van een bepaalde waarheid. Macropolitiek heeft de neiging om zich te manifesteren met een objectieve of geglobaliseerde waarheid, zoals de stelling dat mensenrechten wereldwijd op dezelfde wijze toegepast moeten worden (Rahimy, 2017b). Mesopolitiek denken dwingt bij een dergelijke claim op waarheid, om naar een bepaalde context te kijken en de complexiteit hiervan te zien. De mesopolitieke context van vluchtelingenkampen, zoals Gloria Wekker (2016) voorstelt, keert de antropologische blik om. Mensenrechten stellen namelijk niks voor aan de poorten van Europa, dat steeds rechtser aan het stemmen is onder het motto van de barbaarse anderen die de Europese waarden niet erkennen. De mesopolitieke toestand van vluchtelingenkampen maakt de illusoire aard van dit type objectieve claim van macropolitiek zichtbaar. Maar wat dan? Kijken naar de individuele beleving van elke vluchteling? Moeten we ons denken en doen instellen op een micropolitiek verzet? Maar het leven van een vluchteling houdt niet op bij zijn of haar individualiteit. Vluchtelingen zijn voortdurend slachtoffer van en in confrontatie met de macropolitieke besluiten. Hun microtoestand is doordrongen van de wijze waarop individuen wereldwijd denken over migratie en de relatie tot anderen. Hun waarheid is niet een subjectieve waarheid maar een intersubjectieve werkelijkheid. Isabelle Stengers spreekt dan van een mesopolitiek waarin sprake is van een eigenzinnige pragmatiek.

'The meso is a site of invention where the pragmatics of the question is much more alive, more vivid, more difficult to forget than the micro or the macro, which traditionally play a game of truth. The meso must create itself. And each time, the meso affirms its co-presence with a milieu. This sticks - that's a relation to a milieu. This breaks, this bends, this is elastic - that implies an action undergone. Every material is a relation with a milieu. [...] The contrast success/failure raises different questions, pragmatic questions, in experimental relation with milieus' (Massumi & Manning, 2009, pp. 3-4).

Een ruimte of een milieu in die zin draagt meer in zich dan alleen een macro-ideaal en een microbeleving. Een context die vanuit een mesoniveau verklaard wordt, is

veel gelaagder dan een simpele tussenweg tussen macro en micro. In een individueel gesprek in een vluchtelingenkamp met een persoon die gevlucht is, ligt de hele wereldpolitiek. De macro en micro vinden op hetzelfde moment plaats in een context. Dit vraagt om een pragmatisme waarin het niet gaat om compromissen sluiten, maar om aandacht en alertheid: reactie- en reflectievermogen tegelijk. Het pragmatisme houdt in dat de handelende sociaal werker zo in relatie met de ruimte staat dat zij of hij al handelend afstand kan nemen van zijn of haar denken, om aan te kunnen sluiten op datgene wat in die ruimte gebeurt. Zoals Stengers het aankaart in een interview met Massumi en Manning (2009), liggen in een dergelijke pragmatische handeling succes en falen niet tegenover elkaar, maar zijn ze in elkaar geïmplementeerd. Pragmatisme vraagt namelijk om het vermogen om te experimenteren. Daarin is falen niet nutteloos, maar een gegeven in een proces van het creëren van ruimtes - of discretionaire ruimtes. Hierin is pragmatisme een empirisch proces dat, binnen het proces zelf, steeds terugkijkt naar zijn voortgang. Het is geen ondoordachte praktijk en geen levenloze theorie maar, zoals Deleuze en Guattari (1986) het aanduiden, *transcendentiaal empirisme*. Dit is een empirisch denkend handelen dat zich in reflectie kan distantiëren van het handelen en tegelijk ook betrokken blijft.

Wat houdt deze reflectieve betrokkenheid op mesoniveau en contextueel niveau in? Laat ik het voorbeeld nemen van een mesopolitieke context: de stad. Wat houdt de integrale attitude en kritische contextgerichtheid vanuit het mesopolitieke denken in voor de wijze waarop een stedelijke ruimte wordt omschreven? De complexiteit van het tweede thema van dit onderzoek (stedelijkheid) biedt hierin handvatten.

Laten we beginnen met de vraag: *wat is een stad?* Een vaak gehoorde kreet is: *'Een stad is dynamisch of open'*. Met andere woorden: een stad is *beweeglijk* en veranderlijk (Walraven, 2009). Op welke wijze verhouden wij ons tot en analyseren we een veld dat permanent onderhevig is aan veranderingen? De erkenning van de veranderlijkheid van het werkveld van onderzoek vraagt dus ook om een bepaalde bescheidenheid in de stellingen die geponeerd worden op grond van een analyse. Onderzoekers moeten vaardig zijn in reflectieve bewustwording. De stad die wij op dit moment beschrijven, is er morgen niet meer. De openheid van de stad vraagt om verscheidenheid in perspectieven en interpretaties van verschillende actoren (Spierings, 2003). Niet alleen omdat de analyse op een gegeven moment achterhaald is, maar ook omdat de analyse die we maken - bijvoorbeeld van bepaalde wijken - uiteindelijk ook invloed heeft op het type beleid en verhoudingen in de stad. De analyse brengt zelf al veranderingen teweeg. Juist het feit dat een analyse op een gegeven moment achterhaald is, kan duiden op het vermogen van een analyse om de realiteit te beïnvloeden, waardoor nieuwe vraagstukken ontstaan. Het vergaren van kennis en de veranderingen in het veld van onderzoek zijn in die zin permanent integraal verbonden. Een dergelijk dynamisch proces

problematische begrippen als betrouwbaarheid en validiteit, als deze begrippen hun legitimatie baseren op een geldigheid op lange termijn en in meerdere contexten. In een dergelijke context zou ik eerder pleiten voor betrouwbaarheid en validiteit door middel van een radicaal genuanceerd *engagement middenin* een gegeven context en tijdperk. Bescheidenheid betekent dat een analyse betrouwbaar wordt en validiteit toont door oprechtheid over zijn beperkingen. Bescheidenheid houdt ook in dat we als onderzoekers ook kritisch moeten zijn over containerbegrippen (Rahimy, 2017a) die we gebruiken, zoals 'dynamisch' en 'veranderlijk'. Wat bedoelen we met: een stad is dynamisch? In dit onderzoek wil ik beargumenteren dat 'dynamisch' betekent dat een stad continu om uitleg vraagt - om bijvoorbeeld een bepaald beleid of bepaalde activiteit binnen een stad op gang te brengen - en tegelijkertijd ook continu elke uitleg tegensprekt. Zo genereerde minister Vogelaar door bepaalde wijken als *krachtwijken* te bestempelen om een bepaalde aanpak te kunnen beargumenteren, een demografische verandering ten koste van de bewoners van die wijken die hun leefwereld niet in dergelijke termen wilden verwoorden. Dynamisch betekent dat een stad zich continu in verschillende, en vaak ook tegengestelde, bewoordingen uitdrukt. En juist deze spanning maakt een houding ten opzichte van die stad tot een onmogelijke opgave voor bijvoorbeeld onderzoekers en sociaal werkers, maar ook tot een uitdaging die permanent om aandacht vraagt en een analyse vereist. De uitdagingen van een stad zijn er altijd en juist een dergelijke oneindigheid maakt van het vak sociaal werk een professie die, in de termen van Harry Kunneman (2015) en De Ronde (2015), een permanent proces van *professionalisering* eist.

Retrospectief kan ik dus stellen dat een stad niet een plek is - niet een veld van onderzoek. Het is, zoals Michel Foucault (1967) het beschrijft, eerder (zoals elke ruimte) een *heterotopia*. Een stad is altijd multidimensionaal, multi-gelaagd. Het is niet een type context, maar een gebied waarin verschillende contexten een complexe wirwar teweegbrengen en elke benaming tegenspreken. Het is zowel oud als nieuw, zowel conservatief als vooruitstrevend, zowel betrokken als ongeïnteresseerd en zowel open als gesloten. Heterotopia (dus met meerdere topologieën) houdt echter meer in dan tegenstellingen. Een ruimte heeft meerdere betekenissen. Zie de skatebaan op de West-Blaak in Rotterdam. Elk element en ieder materiaal daarin betekent iets anders voor de jonge persoon die er skate, de beleidsmaker die ze bedenkt, de toerist die ze fotografeert, de automobilist die erdoor afgeleid wordt en remt bij het ongeziene zebrapad of de dakloze burger die er in de nacht in schuilt. Elke steen in de stad is een wirwar van betekenissen. Reflectieve betrokkenheid op mesoniveau en contextueel niveau houdt in dat er telkens weer gekeken wordt naar de betekenis die op dat moment door een individu gegeven wordt aan de ruimte en dat er tegelijk een relatie gelegd wordt met de wirwar van andere individuen en de betekenissen die zij aan dezelfde

ruimte geven.

Het wirrarrige karakter houdt dus ook in dat de stad een bepaald soort eigenheid heeft en juist daardoor moeilijk te vergelijken is met elke andere stad en zelfs met een oudere en nieuwere versie van zichzelf. En tegelijkertijd hebben zowel haar geschiedenis en toekomstvisie als haar houding tot andere plekken in een land of wereld permanent een impact op een stad. De Rotterdamse haven is zowel eigennuttig als geheel afhankelijk van, en in relatie tot, de wereld. Simpel gezegd: de Rotterdamse haven leeft. Een analyse van Rotterdam moet dus op een schizofrene wijze oog hebben voor zowel de eigennuttigheid als de relationaliteit van een stad. Een stad is een plek van *verschil*; niet omdat zij geïsoleerd is van, maar omdat zij op een eigen wijze *in verhouding* staat tot de wereld (Sennett, 2017).

Diversiteit: relationeel verschil

In de analyse van Foucault (1967) valt niet elke ruimte onder het idee van heterotopia. Hij maakt een onderscheid tussen utopie en heterotopia. De utopie is de ruimte die gewenst of geïdealiseerd is, of anders gezegd de ruimte die aan de norm voldoet. Een heterotopia omvat de buitenruimtes, de marges, die niet alleen van de utopische ruimte uitgesloten worden, maar zich ook altijd aan de utopie opdringen en haar bekritisieren. De buitenruimte is niet buiten, het bevindt zich in het midden van de gewenste orde. Een mooi voorbeeld vormen de dak- en thuislozen in deze stad die, ondanks hun ongewenstheid vanwege onder meer hun sociaaleconomische situatie en het niet hebben van een stadspas, niettemin schuilen in woningen en parken in Rotterdam. Individuen zonder papieren die zich schuilhouden in gebouwen. Of de jongeren uit de Parijse periferie die zich midden op de Avenue des Champs-Élysées opdringen. Hun uitsluiting is in relatie tot dat wat als gewenst ingesloten wordt. Elke stad kent deze eigennuttige relatie tussen in- en uitsluiting. En juist vanuit deze houding, waarin zowel eigennuttigheid als relationaliteit op de agenda staan, zijn we beland bij het derde en laatste hoofdthema van dit onderzoek: diversiteit of, zoals het nu populair aangeduid wordt, *superdiversiteit*. Het begrip werd in Europa geïntroduceerd door de Britse sociaal antropoloog Steven Vertovec (2007) en in België en Nederland door Dirk Geldof (2013) en Maurice Crul, Jens Schneider en Frans Lelie (2013). Deze auteurs leverden, ieder op hun eigen wijze, kritiek op het huidige denken en beleid waarin diversiteit voornamelijk etnisch en raciaal gedefinieerd werd. Vanuit het nieuwe concept trachten zij nadrukkelijk de diversiteit die binnen diversiteit een rol speelt, te agenderen.

De introductie van het begrip superdiversiteit - waarin verscheidenheid van verscheidenheid gethematiseerd wordt - had niet alleen impact in de academische wereld, maar ook in de praktijk daarbuiten. Plotsklaps moest het begrip geïmplementeerd worden in beleidsstukken en het onderwijs. Sociaal werk is daarin niet achtergebleven. In de nieuwe landelijke visie op het sociaal werk

(Vereniging Hogescholen, 2017) wordt het begrip aangehaald als een belangrijk aandachtspunt. Niettemin - ondanks het feit dat ik blij ben met het agenderen van de thematiek in het werkveld - is het van belang om niet simpelweg toe te geven aan een hype. Er zijn een paar aandachtspunten die zowel in de introductie als in de uitwerking van het begrip *superdiversiteit* om attentie vragen: Is de uitwerking van het begrip wel voorbij het ethnocentrisme dat het wil bestrijden? En is datgene wat aangekaart wordt wel een nieuw fenomeen?

Ten eerste is *superdiversiteit* wel een nieuw begrip, maar waar het gaat om datgene wat het aankaart, zeker geen recent aangekaart fenomeen. Auteurs als Kimberley Crenshaw (1991) en Edward Said (1978 en 2000) problematiseerden via begrippen als *intersectionaliteit* respectievelijk *oriëntalisme* al een tijd de wijze waarop we mensen indelen naar etnische en raciale kenmerken. Binnen de vrouwenemancipatiebeweging hebben auteurs als Luce Irigaray (1985) vanuit genderstudies de nadruk gelegd op de stigmatiserende werking van categorieën als sekse en seksualiteit. De titel van haar boek, *This Sex Which is not One (Sekse die niet één is)*, geeft een illustratie van dat denken. Niettemin, ondanks het feit dat dergelijke denkers het principe van diversiteit binnen diversiteit herhaaldelijk hebben geagendeerd, dringen zij niet of maar tijdelijk door in het mainstream denken over diversiteit. Zelfs binnen de academische wereld blijven zij stuiten op stigmatisering en uitsluiting. Sara Ahmeds vaarwel van een bepaalde academische wereld kwam voort uit een dergelijke uitsluiting. Deze auteur brengt met het aankaarten van de politiek van emoties (2014) een antropologische blikwisseling teweeg. Zij laat zien hoe emoties in de politieke arena, zelfs op het moment dat ze zogenaamd gelijkheid op het oog hebben, louter een idealistisch beeld van de natiestaat bevestigen. Zinnen als 'wij Nederlanders zijn tolerante mensen', zijn in die zin niet bedoeld voor de ander, maar om het eigen beeld weer eens te idealiseren. Het afscheid van een dergelijke radicaal kritische denker is een voorbeeld van hoe denkers over diversiteit binnen de academie nagelaten hebben om diversiteit ook te praktiseren. De vraag is dan - gezien de beleden liefde voor het voegen van de daad bij het woord - hoe problematisch een denken is dat over diversiteit spreekt maar het niet praktiseert door diversiteit ook aan het woord te laten?

Elk woord, elke benaming die we geven, vraagt dus om een nuancering. Het vraagt om een bescheiden houding tot datgene waarover we spreken. Dat is de les die Ta-Nehisi Coates (2015) wil meegeven aan zijn zoon. In zijn boek *Between the World and Me* beschrijft hij zijn worstelingen met een wereld waarin hij permanent door zijn huidskleur naar de marges van de samenleving gestoten wordt. Coates weet dat dat gebonden is aan een geschiedenis, aan voorouders die tot slaaf zijn gemaakt. Hij is het kind uit wijken die deze geschiedenis in zich dragen. In zijn artikel 'The Case for Reparations ...' (2014) laat hij ook zien dat een dergelijke geschiedenis niet tot het verleden behoort, maar dat in de reeks daaropvolgende

beleidsvisies de uitsluiting telkens weer nieuwe uitsluiting in zich draagt. De wijsheid van Coates reikt echter verder dan dat. Coates (2015) vraagt niet alleen aan de anderen om na te denken over de wijze waarop ze een onbekende beschrijven, maar ook aan zichzelf en aan zijn zoon om het verschil en de bescheidenheid die daarbij horen, toe te laten in zijn eigen denken en schrijven.

'I have raised you to respect every human being as singular, and you must extend that same respect into the past. Slavery is not an indefinable mass of flesh. It is a particular, specific enslaved woman, whose mind is active as your own, whose range of feelings is as vast as your own; who prefers the way the light falls in one particular spots in the wood' (Coates, 2015, p. 69).

De ander is niet een benaming, maar de ander is een geur, een ervaring, een eigenzinnig zijn dat niet te vergelijken is. In die zin leert Coates ons dat het denken over diversiteit niet als een nieuwigheid gezien moet worden, maar eerder moet leiden tot het herzien van de geschiedenis en de eigenzinnigheid van alle individuen die voor ons hebben geleefd. Het is niet diversiteit binnen diversiteit - zoals het begrip superdiversiteit tracht te implementeren - maar een eeuwig existentieel verschil dat altijd aanwezig is geweest, dus niet alleen bij een ander, maar bij eenieder. In Arendt's (1958) woorden: de reden waarom we op elkaar lijken is dat we existentieel van elkaar verschillen. Elke indelingscategorie, toen en nu, dringt een bepaalde homogeniteit op die nooit aan de realiteit van het leven van individuen voldoet. Het zien van diversiteit in de diversiteit blijft in die zin onkritisch ten opzichte van de neiging om individuen naar categorie in te delen. Zoals Cairo (2018a) het beargumenteert in haar openbare les: vasthouden aan etnische categorieën, met de nobele intentie de verschillen binnen deze categorie recht te doen, blijft dus nog steeds onkritisch ten opzichte van de wijze waarop en de paradigma's waaruit gecategoriseerd wordt.

In lijn met Coates (2015) kunnen we de vraag stellen: hebben we in de menselijke geschiedenis niet altijd moeite gehad om het verschil te herkennen, erkennen en respecteren, zij het in iedere tijd en op elke locatie op zijn eigen wijze? Deze kritische vraag slaat niet alleen op het begrip superdiversiteit zelf, maar trekt door naar verwante begrippen die uit dit begrip voortvloeien. Begrippen als *majority-minority cities* (dat zijn steden waarin de minderheid de meerderheid is geworden) pretenderen karakteristieke eigenschappen te beschrijven van nieuwe steden. Echter, het poneren van een dergelijk begrip is in strijd met de pretentie van superdiversiteit dat zij het ethnocentrische denken bestrijdt. Minderheid is hier namelijk alleen vanuit een bepaalde visie op etniciteit geformuleerd; een ethnocentrisme dat bij de gratie van het kolonialisme zelf aan de wereld is opgedrongen. Dat geldt technisch gezien des te meer omdat het toekennen van

een dergelijke nieuwigheid zelf al evenzeer problematisch is. Steden hebben altijd een bepaalde machtscnstellatie voortgebracht, waarin de minderheid (degenen die de macht niet bezitten, zoals vrouwen, mensen die tot slaaf zijn gemaakt, armen, gehandicapten en kinderen, andersdenkenden, individuen met andere seksuele voorkeuren) niet qua macht maar qua aantallen in de meerderheid was. Het spanningsveld en de marginalisatie van macht zijn geen nieuwe fenomenen. Dat betekent echter niet dat er niets verandert. Ik houd geen pleidooi voor cynisme. Ik stel eerder de vraag op welke wijze we in onze tijd een nieuwe attitude kunnen vinden ten opzichte van een oud probleem.

Wat is het oude probleem waarmee we te maken hebben? In lijn met Foucault (2005) kan ik stellen dat we stagneren in ons denken door categorieën te bedenken die we niet-reflectief toepassen in de praktijk. In zekere zin doet het begrip superdiversiteit een beroep op ons om kritisch te denken over categorieën als etniciteit en nationaliteit. De nuancering moet echter radicaler zijn dan een categoriale nuancering - als sociaaleconomische en politieke processen - binnen de categorieën. De nuancering dient radicaal de categoriserende neiging van de ander te problematiseren.

Hoe radicaal wil ik zijn? Laat ik de diversiteitscirkel onder de loep nemen (zie onderstaande figuur).



Elk deel en de relationele relatie tussen alle delen pretenderen helderheid te creëren. Ik zou eerder willen stellen dat als we radicaal vanuit het verschil denken, we het verschil niet moeten reduceren tot een idee van hetzelfde (Deleuze, 1997). Vanuit het radicale verschil bezien is elke categorie in essentie nietszeggend. Wat betekent hindoe-zijn? Wat betekent filosoof-zijn? Wat betekent hoogopgeleid-zijn? Wat betekent vrouw-zijn of man-zijn? Als mijn vriend Ragnar tegen zijn tweelingbroer Kaj 'zus' zegt, heeft dat dan consequenties voor hun *mannelijkheid*, of voor de *categorie* die hen als 'broers' tracht te definiëren? Filosofisch gezien kan ik zelfs stellen dat niet helder is te formuleren wat mens-zijn betekent. Terwijl vanuit een bepaalde interpretatie van het monotheïsme een onderscheid te zien is tussen de bezielde mens en onbezielde objecten en dieren, is in het Japanse Shintoïsme alles bezielde. In een wereld waarin alles bezielde is, ervaart men een robot die op een mens lijkt niet als heiligschennis maar als vanzelfsprekendheid (De Mul, 2016).

Radicaal verschil betekent echter niet dat er geen kritiek meer geleverd kan worden op systematische uitsluiting en elke beleving alleen maar kan worden gereduceerd tot een persoonlijk probleem. Racisme en discriminatie zijn geen individuele problemen of belevenissen maar mesopolitieke realiteiten, waarin individuen zich bevinden en uitsluiting ondergaan. Het omkeren van de antropologie door Gloria Wekker (2016) betekent in die zin dus niet het nog verder verfijnen van een categorie maar het bekritisieren van het verlangen om de ander in een hok te plaatsen. In lijn met Wekker is de vraag: wat is het verlangen van de geprivilegieerde die zich vrij van categorieën positioneert, maar graag hokjes maakt voor een ander? Een categorie kan filosofisch gezien nietszeggend zijn; niettemin heeft de implementatie van die categorie op politiek niveau impact op het leven van individuen, in de wijze waarop zij hun leven kunnen vormgeven. Het verschil staat altijd in relatie; het is *relationeel verschil*. Het feit dat in het citaat van Coates (2015) de uniciteit van de vrouw niet gezien is, het feit dat haar het recht is ontnomen om haar bestaan vorm te geven door haar slaafsheid op te dringen, is een onrecht dat in alle pijnlijkheid radicaal op tafel moet gelegd worden. Een pleidooi voor het verschil is dus niet een aangename wandeling, maar een wandeling door het pijnlijke verlangen naar uitsluiting, het doorzien van ieders deelname daarin en het verlangen om door de pijn heen een andere relatie aan te gaan.

Hoe benader je het onbenaderbare?

'Relationeel verschil' klinkt moeilijk, maar is simpel. Ieder mens staat op een unieke manier in relatie tot de wereld. Maar hoe is die unieke manier van in relatie staan met anderen en tegelijk de bestaande systematische uitsluiting in kaart te brengen? Het onderzoek van mijn lectoraat naar dit onderwerp zal - geïnspireerd

door de uitleg van Deleuze en Guattari (1987) van rizoom - op een internarratieve wijze plaatsvinden.

Wat bedoel ik met rizoom? In hun boek *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (1987) maken Deleuze en Guattari een onderscheid tussen drie typen denken: boom-denken, wortelstok-denken en rizomatisch denken. Elk van deze vormen van denken vindt procesmatig plaats, maar op een andere manier. Verder zijn de drie typen denken niet gebonden aan een bepaalde persoonlijkheid of persoonlijkheidstype: ze zijn gradueel in elk individu aanwezig. Elk type denken heeft impact op de wijze waarop een individu denkt, maar beïnvloedt ook de manier waarop een individu, vanuit de betreffende vorm van denken, leeft en in de wereld staat - in verhouding tot anderen.

Wat is boom-denken? Visualiseer een boom en de wijze waarop die zich ontwikkelt. De boom groeit naar boven. Er zit dus een bepaalde vorm van hiërarchie in het boom-denken. De boom groeit naar het licht. En denk aan de gangbare associaties van licht: helderheid, waarheid, oprechtheid, transparantie, perfectie. Het boom-denken is een denken dat zich ontwikkelt naar een einddoel. Focus nu op de takken van de boom. Deze vertakken zich steeds in tweeën. Het is dus binair of, in de termen van Deleuze en Guattari, oppositioneel. Denk aan tegenstellingen als man-vrouw, jong-oud, hetero-homo, bekend-vreemd, en (vanuit het hele perspectief van de boom) licht-donker, waar-onwaar, correct-incorrect, juist-onjuist of perfect-gebrekig. Boom-denken heeft niet alleen betrekking op het denken, maar bepaalt ook de manier waarop mensen hun relaties met anderen definiëren, met hun partner, collega, student of alle anderen die niet op hen lijken. Vanuit dit perspectief bezien is ook het doen van onderzoek (en de methodiek die daarbij hoort) zoeken naar een waarheid. Er is een juiste weg om zaken te onderzoeken en te beschrijven. Een onderzoek draagt dan vanuit dit perspectief bezien bij aan waarheidsvinding, op weg naar een *objectieve* waarheid. Een dergelijk idee van methodiek dwingt het denken om niet af te wijken van de hoofdlijn. Alles wat niet op het *nuttige* hoofdpad zit, is een *nuttelos zijpad*. Binnen het sociaal werk is een individu dat de methodiek of het protocol als een rigide richtlijn vasthoudt, een boom-denker.

Wat is wortelstok-denken? Wortelstok-denken (het tweede type denken) distantieert zich van methodieken en protocollen, heeft niets van doen met een objectieve waarheid, maar distantieert zich nog niet van het idee van een enkelvoudige waarheid. Laten we een struik visualiseren. In tegenstelling tot de boom groeit die niet alleen in de hoogte (naar de ene objectieve waarheid) maar ook in de breedte (naar meerdere subjectieve waarheden). De struik behoudt een bepaald soort eenheid, onderscheidt zich helder van andere struiken. Deze vorm

van denken is te koppelen aan een bepaalde vorm waarop mensen denken over zichzelf, hun identiteit of hun subjectieve waarheid. Wortelstok-denken doet dus wel afstand van het idee van de ene waarheid, maar niet van de subjectieve waarheid. Denk aan de zin: *'Ik ben mezelf niet'* of *'Ik ben mezelf kwijt'*; er is iets echts wat momenteel verloren is. De attitude die wortelstok-denken oproept, behelst nog steeds een vorm van rigiditeit. Als er een 'ware ik' bestaat, dan is het er dus een 'ik' die existentieel niet geraakt wordt door een ander. Voorbeelden van dit type denken in het sociaal werk zijn de zinnen: *'Ieder heeft zijn of haar waarheid'* en *'Mijn waarheid is jouw waarheid niet.'* Het lijkt correct, maar in essentie wordt daarmee ook gezegd dat er een 'ik' is dat, ondanks alles wat een ander denkt of doet, ongewijzigd bij zichzelf blijft. Deze vorm van denken maakt dus gebruik van een methodiek om op een subjectief niveau te komen tot een waarheid; bijvoorbeeld door de vraag achter de vraag te achterhalen. Er is dus een enkelvoudige vraag die ergens verborgen ligt, ongewijzigd en in afwachting om in het *licht* te komen staan.

Wat is rizoom-denken? Zowel het boom-denken als wortelstok-denken behoudt een idee van een eenheid die hetzelfde blijft en kan het verschil niet radicaal doordenken. Ook ten opzichte van een andere manier van denken blijven zij relationeel rigide. Is er een manier van denken dat juist het verschil en de relatie - relationeel verschil - even radicaal in haar proces implementeert? Laten we een rizoom visualiseren. Denk aan al het onkruid in de tuin, dat alle kanten opgroeit en geen enkele logica volgt. Het is niet uit te roeien, zodra het ergens is weggehaald, is het elders alweer aan het groeien. Vanuit het perspectief van een boom en zelfs een struik is het schadelijk, het dringt tot de orde door en verstoort de eenheid. Het creëert het verschil in de eenheid van hetzelfde. Het brengt wanorde in de orde. Maar dat is louter geargumenteerd vanuit het perspectief van hetzelfde, de heldere definieerbare waarheid die objectief of subjectief is. Maar wat is de waarheid? Kijk nog eens naar een boom, maar dan naar beneden, in de donkere grond, naar de wortels. Die zullen geen helderheid bieden, die volgen niet een pad, maar groeien alle kanten op. Ik zal geen pleidooi houden voor de afwezigheid van waarheid, maar een pleidooi voor bescheidenheid. Wat we orde noemen of als waarheid bestempelen, is het kleine detail dat we als beperkte wezens hebben waargenomen. Als we de hiërarchie en de tegenstelling correct-incorrect loslaten, dan is elke ontmoeting - zelfs met iemand die we al jaren kennen - een nieuwe ontmoeting. Een zin als: *'Ik ken die persoon door en door'* is een onzinnige zin. We kennen een ander nooit door en door; we besluiten op een gegeven moment om niet meer door te vragen.

Om terug te keren naar mijn beloftes in de inleiding: ik ga dus geen waarheid in kaart brengen. Ik ga niet schetsen hoe mensen precies in elkaar zitten en zichzelf ervaren. Daar ben ik - zoals ieder - te onwetend voor. In die zin neem ik de radicale

vraag van nuancering naar een onderzoekende houding extreem serieus. Ik heb geen voorbedachte methodiek, maar een verhouding tot de ruimte en de mens die ik ga onderzoeken. Elk mens is meer dan zichzelf. Een individu is niet één persoon, maar multiple en gelaagd in tijd en ruimte. Ik *benader* de gelaagdheid niet door een waarheid op te leggen, maar door betrokken te zijn, geraakt te worden en bereid te zijn om van gedachte te veranderen. Een ander is een *verhaal* waarvan je niet voorafgaand hebt bepaald hoe het verteld moet worden, maar dat je serieus neemt in zijn of haar onvoorspelbaarheid (Arendt, 1958).

In het onderzoeksveld spreekt men ook van narratief onderzoek. Narratief onderzoek is niet per se rizomatisch. In de narratieve beschrijving van anderen zijn alle drie de typen denken evenzeer aanwezig. Zo werd Astrid, een vriendin van me, die in de schuldhulpverlening zit wegens een intens zwaar verleden van mishandeling en misbruik, door de hulpverleners gevraagd om haar verhaal kort en bondig op anderhalve pagina te beschrijven. De vraag kwam niet voort uit een oprechte interesse in haar verdriet en worstelingen of de complexiteit van haar verhaal, maar om protocollair te bepalen of zij wel of niet aanspraak kon maken op bepaalde hulp. Ze moest - vanuit het principe van de schuldvraag (Jungmann, 2012) - haar levensverhaal niet alleen opschrijven maar ook verantwoorden waarom ze in de problemen was geraakt en hoe ze dit moest oplossen. Ze raakte van deze eis volledig in paniek. Hoe kon zij haar veelzijdige verhaal in anderhalve pagina beschrijven, om niet te zeggen: hoe kon zij haar pijn ter verantwoording van een protocol verwoorden? Toen ze de hulpverleners dit vertelde, kreeg ze te horen dat als ze niet aan de eis voldeed, ze sowieso geen recht had op hulp. Haar persoonlijkheid moest dienend zijn aan de methodiek. Haar verhaal moest een heldere functie hebben. Het plan was bedacht en haar verhaal moest aansluiten. Maar wat is haar verhaal?

In het onderzoek van dit lectoraat zal ik pleiten voor een andere benaderwijze van verhalen. Verhalen hebben een bepaalde kracht in de hulpverlening, maar op welke wijze kunnen ze ingezet worden omwille van inclusie? Denkers als Paul Ricoeur (1992) trachten juist door een dergelijke planmatigheid en eenduidigheid heen te breken. Hij tracht een denken te creëren waarin de eenheid zowel objectief als subjectief ter discussie gesteld wordt. Onder de veelzeggende titel *Oneself as another* houdt Ricoeur een pleidooi voor een narratieve beschrijving die voorbijgaat aan de eenduidige categorieën 'ik' versus 'de ander'. Iemands identiteit is niet een woord, maar een verhaal dat steeds in relatie staat tot de wijze waarop mensen hem of haar ontmoeten. Ricoeur houdt een pleidooi voor een narratieve identiteit. Echter, vanuit het rizomatisch perspectief houdt een dergelijk denken ook in dat iemands *zijn* beschreven kan worden. In die zin doet Ricoeur wel afstand van boom-denken maar blijft hij haken in wortelstok-denken. Dit is ook de kritiek die Ajit K. Maan (1999) levert op de analyse van Ricoeur. Een mens is niet één verhaal, met een helder begin, midden en einde, maar een kluwen

van verhalen met diverse beginnen en eindes. Iemands verhaal is al bij voorbaat een intersubjectieve chaos van alle mensen die in iemands leven passeren. Elk verhaal is een *internarratief*, een tussenverhaal. In die zin zitten in elk verhaal niet alleen de kenmerken van een boom of een wortelstruik, maar ook het onkruid dat het van betekenis en koers doet veranderen. En als ik mijn diepe verlangen naar de marges serieus neem, dan resteert mij niets anders dan te zeggen dat dat is wat ik wil onderzoeken: het onkruid, datgene wat niet in de orde past, maar er niettemin altijd weer is, altijd weer bestaat en altijd weer ons denken en doen op een zijpad dringt. Dit is het zijpad dat we alleen maar vanuit het perspectief van een bepaalde orde geen hoofdpad hebben genoemd. Het meervoudige zijpad dat Astrid heet en dat de sociaal werkende schuldhulpverlener niet kan vatten.

Intermezzo: waar is je vreemdeling die je moet spreken?

We hebben het vaak over de binding met anderen. Onze communicatietechnieken gaan over hoe je je verbindt met een ander, hoe je spreekt tot een ander. Maar laat ik het ergens anders over hebben. Over een goed gesprek met jezelf. Een gesprek waardoor je *de ander*, *de vreemdeling*, in jezelf ontmoet en niet weet wie zij of hij is en hoe je ertoe moet verhouden. Ik wil geen nieuwe tegenstellingen de wereld in helpen, de vreemdeling *daar* en de vreemdeling *in* je. Ik zal het hebben over de manier waarop wij elkaar aanspreken, als vreemden elkaar toespreken en permanent de vreemdeling in een ander aanspreken en een ander vreemdheid toeschrijven. Ik weet dat dit allemaal abstract klinkt maar als u even geduld met me zou kunnen hebben, belooft ik u dat ik het zeer concreet ga maken.

De reden waarom ik het hierover heb, is dat ik een tijd geleden een casus met twee studenten aan mijn moeder vertelde en zij mij bedenkelijk aankeek en zei: *'Lieverd, wat doe je die kinderen aan?'* Ze was even stil en vervolgens zei ze: *'Je hebt geen makkelijke taak.'*

Dat klopt, ik heb geen simpele baan. En ondanks het feit dat ik me in deze tekst presenteer als lector, doel ik eerder op mijn werkzaamheden als leraar. Want de filosoof in mij heeft al jaren geleden besloten om de studenten permanent aan te spreken op de vreemdeling die in henzelf schuilt - de vreemdeling die een ieder is ongeacht zijn of haar identiteit. Ik vraag ze zich permanent te verhouden tot meningsverschillen, niet alleen extern maar ook intern. Ik ben steeds weer gesloopt als ik een les uitkom en toch kan ik telkens weer met volle overtuiging zeggen dat ik me bevoorrecht voel dat ik dit mag doen. Dus geen medelijden. Wat u natuurlijk wilt weten, is wat deze leraar die arme jongeren nou heeft aangedaan. En daar begint ons verhaal.

Het is het verhaal van K. en M. Na een aantal lessen over diversiteit, privileges en mensenrechten moeten de studenten een verslag schrijven over een vraagstuk waar bepaalde individuen mee te maken hebben. K. zou een stuk schrijven over

dak- en thuisloosheid. Als sociaal werker zal ze te maken krijgen met dit vraagstuk. K. spreekt mij op de gang aan en M. staat wat verderop naar ons te kijken.

*'Mevrouw, kunt u me toch even **concreet** uitleggen waarom ik iets moet doen voor daklozen? Want al die lessen dat is me een beetje te **wazig**.'*

K. haalt op dat moment allerlei woorden door elkaar. Wat *complex* is, noemt ze *wazig* en met *'maak het concreet'* bedoelt ze: maak het *simpel*. Niet wetende dat de concrete realiteit waar ze straks mee te maken zal hebben, veel complexer is dan een rij mensenrechten die ze uit haar hoofd kan leren. Zoals een betweterige docent betaamt, heb ik K. natuurlijk duidelijk gemaakt dat er een verschil is tussen complex en ingewikkeld aan de ene kant en *wazig* aan de andere kant. Maar ik weet ergens ook dat K. een appel op me doet om een verbinding te maken met de wereld waarop ik haar aan het voorbereiden ben. Ik heb haar nog geen denktools geboden om zich te verbinden met de wereld van een ander die in alle opzichten verschilt van haar wereld.

Want wie is K.? K. is opgegroeid in een beschermde wereld, een rustig dorp dichtbij Rotterdam, in een gezin met een bovenmodaal inkomen. Ze heeft liefhebbende en goedopgeleide ouders en heeft keurig haar havo afgemaakt en nu zit ze als 17-jarige te luisteren naar een filosoof die verkondigt dat de wereld veel gewelddadiger is dan zij heeft ervaren. Het gebeurt niet op de buis, maar op straat.

'Waarom denk je dat mensen dakloos worden?', vraag ik K. K. zegt resoluut: *'Omdat ze verkeerde beslissingen hebben genomen.'* Ik hoor M. in de verte kreunen, maar ze blijft nieuwsgierig naar ons kijken. Mijn hart breekt, niet alleen omdat ik schrik van, de in mijn ogen, niet-empathische houding van K., maar ik ben ook gekrenkt in mijn ego als docent. Mijn eerste gedachte is: *ze hebben helemaal niks gehoord van wat ik al drie weken aan het vertellen ben.* Ik hoor mezelf denken. Ik evalueer in mijn hoofd het woord *ze*, namelijk *'ze, de studenten'*. De kreun van M. in de verte is al genoeg om duidelijk te maken hoe belachelijk mijn gedachten zijn. Ik richt me weer op K. Als zij om een connectie vraagt met iemand die dakloos is, resteert me niks anders dan om het concreet te maken, in dit geval persoonlijk te maken en vraag haar:

'Dus het feit dat het goed gaat met jou en dat je goed bezig bent, heeft te maken met de goede beslissingen die je hebt genomen?'

'Ja', zegt K., zonder enige aarzeling. Het zelfredzaamheid-discours zit er goed in en hoewel ze het woord meritocratische samenleving nog niet kent, is zij een kind van haar tijd en draagt deze onbewust volledig uit. De waardering voor een mens is

afhankelijk van de zijn of haar beslissingen en de prestaties die hij of zij levert. Kan ik K. iets kwalijk nemen? Haar denkkaders zijn door ons volwassenen met de paplepel ingegoten. Ik vraag haar ook om haar toetsen te halen en te presteren. Ze is bereid om aan mijn eisen als docent te voldoen. Er is één gedachte die bij haar overheerst: *hoe rond ik mijn verslag af met een voldoende?*

In deze wens om een voldoende te halen, zijn de mannen en vrouwen zonder een thuis nog lang niet in zicht. Een eureka-moment overweldigt me. Als ik haar gedachtegang *op dit moment* ter discussie wil stellen, moet ik haar uitspraken *niet* tolereren, maar wel respectvol aandacht hebben voor haar geschiedenis. Zij is 17 jaar en een verhaal dat getraceerd moet worden in de tijd. We beginnen met haar kindertijd, wat haar herinneringen zijn en wat er gebeurde toen ze als een klein meisje moest gaan slapen.

'Ah ... papa en mama gingen altijd mee, en ze lazen mooie verhalen.

'Dus je hebt liefde gekend?'

'Ja.'

'En hoe was het toen je naar school ging?'

Ze vertelt hoe haar ouders haar naar school brachten, hoe ze haar hielpen met huiswerk, dat ze nooit gewelddadige dingen heeft meegemaakt; dat ze geen honger heeft gekend en altijd een dak boven haar hoofd heeft gehad. En dat haar ouders altijd de dag met haar doornamen en ze het gevoel had dat ze hen alles kon vertellen. Ik beaam steeds hoe fijn het is dat ze dat allemaal heeft en heeft gehad. Ik doe dat niet om strategische redenen, maar in alle oprechtheid. Want laten we eerlijk zijn, het leven van K. gun je ieder kind. Maar hoe verder we zijn in haar levensgeschiedenis en hoe meer ik beaam dat ik blij voor haar ben, hoe aarzelender K. antwoord begint te geven. Aan het einde vraag ik haar:

'En meid, heb je het allemaal zelf gedaan?'

En tot mijn verbazing is ze geraakt. K. kijkt mij met vochtige ogen aan en zegt: 'Misschien ook niet helemaal hè, mevrouw.'

'En die dakloze man of vrouw, heeft die het allemaal zelf gedaan?'

'Misschien ook niet!', zegt K. met een verdrietige stem.

Ondertussen voel ik de blik van M. in mijn rug, met een veelzeggende stilte. Ik kijk naar haar, ze glimlacht liefdevol naar me, staat op en vertrekt. Ik draai me om naar K., die in gedachte is verzonken en vraag haar om daarover na te denken voor haar verslag. Ze zal het doen. De zaken zijn concreter geworden, maar niet gemakkelijker.

Twee dagen later loopt M. naar me toe en vraagt me om even samen te zitten. M. is vaak gestrest, maar ze doet prachtige uitspraken tijdens de les. Ik complimenteer haar ook vaak met haar scherpe opmerkingen, maar er is iets in haar onzekerheid en stress wat ik *niet* kan plaatsen en *niet* kan begrijpen.

'Ik heb het niet gehad zo', zegt M. Ik begrijp niet waar ze op doelt. Het is namelijk al twee dagen later en met de hectiek van de lessen, vergaderingen en lezingen, ben ik alweer kwijt wat er twee dagen eerder is gebeurd.

'Wat heb je niet gehad?'

'Zo'n leven, u weet wel, zoals K.'

Ik had in dertig minuten een didactische handeling verricht en ben verder gegaan met mijn leven. Terwijl M. er blijkbaar twee dagen lang mee heeft gezeten. Haar stilte toen was blijkbaar niet voor niets, en haar stilte zei zoveel, waar ik op dat moment geen aandacht voor had. M. is een Rotterdams kind, een kind met ouders uit een oorlogsgebied. Zij heeft vaak problemen met het formuleren van zinnen en het uiten van haar gedachten. Maar het is te simpel om haar worsteling met de taal alleen te duiden als gebrek aan vaardigheid in de Nederlandse taal. Haar worsteling is groter dan dat. Zij is een kind van de oorlog en hoewel ik vaak een band met haar ervaar, is haar ervaring met oorlog een andere dan de mijne. Ik heb beelden, ik heb woorden, omdat ik een duidelijke herinnering heb aan de oorlog. Zij is opgevoed met het *gevoel* van oorlog. Zij heeft, met andere woorden, een *affectieve herinnering*, een herinnering van een zeer klein kind die vermengd is met de boosheid van het geweld dat haar ouders hebben meegemaakt. Het is een herinnering aan een herinnering, een herinnering zonder verbeelding en verwoording. De oorlog die ze als peuter heeft meegemaakt, kent geen cognitieve verwerking, wat haar resteert is een *kakafonisch stil gevoel* van geweld. De stilte van M is een stilte die schreeuwt van onrecht, die weent om het geweld, maar is niet uit te drukken in correcte grammaticale zinnen. Maakt niet uit in welke taal.

De dames zijn niet hetzelfde. M. weet waarom een persoon dakloos is en weet waarom deze persoon niet kan voldoen aan de eisen van zelfredzaamheid en meritocratie. Ik kijk haar aan en zeg: *'Ik begrijp het, M. Ik begrijp dat je leven anders is.'* Een onzinnige zin, maar ik heb even behoefte om het te zeggen. M. kijkt me aan en godzijdank ben ik op dat moment scherp genoeg om te snappen dat ze eigenlijk iets anders wil zeggen. Ik blijf stil. Laat het komen.

'Ik ben de eerste. Mevrouw. De eerste van allemaal. Ik kan niet falen', zegt ze.

'Wat bedoel je?', vraag ik.

'De eerste mevrouw, de eerste van de hele familie, vrouwen, moeder, tantes en zo. De eerste die naar school gaat. Laat staan hbo. Als ik het niet haal Als ik het niet haal, mevrouw, dan ..., dan ... haalt de familie het niet.'

Mooie analyse, van haar oorlogsverleden denk ik, maar haar stressfactor heeft op dat moment ergens anders mee te maken. Dus laat ik maar zeggen dat de lector sociaal werk en diversiteit even niet zo divers bezig is. Maar wees voorbereid, dat was nog niet het ergste. Ik kijk haar aan en ik wil haar troosten, ik wil haar ontlasten. Ik kijk haar aan en zeg: 'Maar lieverd, je moet je eigen verhaal schrijven, je kan niet zo verantwoordelijk zijn voor een heel gezin en een hele familie.'

Het klinkt zoet, maar het is bitter. Het is ondoordacht, het is mijn privilege dat spreekt. Daar is mijn meritocratische, individualistische en liberale opvoeding die spreekt. Bij K. stelde ik me vragend op. Juist omdat ik mijn *onbegrip begreep*, wist ik dat ik vragen moest stellen. Maar bij M. faal ik om mijn onbegrip te snappen. Ze kijkt me verbaasd aan. Ze had niet verwacht dat haar docent die hun telkens stellig vraagt om zich vragend op te stellen, nu zo gemakkelijk en ondoordacht een antwoord op tafel legt.

'Maar ... maar ... u begrijp het niet', zegt ze aarzelend. Ja, ze heeft gelijk. Ik begrijp het niet. Ik ben niet de eerste generatie die naar school gaat. Mijn hoogopgeleide ouders hebben me steeds uitgedaagd, gevraagd om mezelf te positioneren als individu. Ze hebben me vakkundig met de taal laten spelen, woorden laten verzinnen en beelden laten produceren. Het was een andere taal, een ander land, andere beelden, maar niettemin een vakkundig onderwijs in mezelf uiten in huiselijke sferen. Het is mijn privilege dat me het vermogen geeft om een individu te zijn, mijn privilege dat me eerder verbindt met K. dan met M. Ik ben blind voor haar worsteling binnen een andere context en de uitsluiting door mijn onwetendheid ligt op de loer. Als ik me van dergelijke momenten bewust ben in mijn denken en in mijn gesprekken met vrienden en collega's, dan word ik vaak getroost. 'Je bent heus wel oké.' En ik acht me een gelukkig mens door hun liefdevolle gebaren. Tegelijkertijd uit ik de zelfkritiek niet uit onzekerheid of omwille van geestelijke zelfkastijding. Ik doe het omdat ik iets liefheb. *Amor mundi. Ik heb de wereld lief.*

Radicale zelfkritiek acht ik noodzakelijk omdat ik me ergens voor wil inzetten. Inclusie. Ik wil de ander betrekken, verbinden, relaties leggen. Maar om een ander te kunnen insluiten, voldoet het niet om simpelweg een liefdevol gebaar te maken. Ik wil M. bevrijden van haar leed, maar erkende in de eerste instantie haar leed niet. Hoe behulpzaam een gebaar ook mag zijn, het gaat ook om een confrontatie, een openbaring van de manieren waarop ik uitsluit, ondanks mijn goede bedoelingen. Ik wil niet uitsluiten, maar inclusie begint niet met een angstige ontkenning van de eigen uitsluitingsmechanismen. Ik kijk M. dus aan. Bewust van mijn onvermogen en zeg: *'Je hebt gelijk, M. Ik begrijp het eigenlijk niet zo goed.'*

En zonder dat ik het heb gepland, is het erkennen van mijn onvermogen om te begrijpen, juist een aanknopingspunt. Haar schouders ontspannen weer. Ze opent

zich weer. Ze vertelt over haar moeder die haar zorgen wil wegnemen. Haar elke dag weer steunt in haar ontwikkeling. En voordat ze weggaat, zegt ze: *'Het is niet makkelijk, mevrouw, een 'ik' dat een hele familie is.'*

Daar ligt haar talent. Daar ligt haar poëzie. Verwoorden van wat ik niet versta. Daar ligt onze relatie, onze verbinding. Ze heeft mij iets te leren.

Maar laat ik langzamerhand terugkeren naar de opmerking van mijn moeder: *'Wat doe je die kinderen aan?'* Daarmee doelde mijn moeder namelijk op iets anders. De studenten leveren een week later hun verslagen in. En daar toont de interne vreemdeling zich en een reflectievermogen waar je als leraar vaak op hoopt. K. en M. zijn beiden de worsteling met de andere 'ik' in zichzelf aangegaan. Daarom vertel ik hun verhaal.

K. is een gesprek aangegaan met zichzelf, worstelend tussen het kind dat haar moeder waardeert en liefheeft, en de volwassen vrouw die haar moeder kritisch aanspreekt op haar onvermogen om de ellende van andere mensen te begrijpen. Zij schrijft: *'Mama, je bent zo lief, maar mama, waarom zie jij daklozen niet als echte mensen?'*

M. is een gesprek aangegaan met haar vader. Aan de ene kant is ze het 'ik' dat een familie is, ze beschrijft en verdedigt haar familiegeschiedenis en sentimenten. De boosheid ten opzichte van de oorlogsvijand. En aan de andere kant is ze een individuele denker die door middel van het jargon over diversiteit haar medemens, die een vijand heet, niet meer alleen als vijand bestempeld wil zien. Ze wil zich verbinden met de zogenaamde vijand.

Beide dames zijn een gevecht aangegaan met de taal die ze hebben meegekregen, de een vraagt haar moeder waarom ze geen woorden heeft gekregen om empathie te tonen voor een ander die zogenaamd niet gelukt is, de ander beklagt de oorlog die haar geen woorden heeft gegeven om de ander lief te hebben. Hun ene gezicht verraadt hun opvoeding en hun andere gezicht tracht het milieu waarin ze zijn opgegroeid, lief te hebben.

Ze dragen het verschil van binnenuit. Beiden hybride. Er is niet een typisch meisje uit een Nederlands dorp versus een meisje uit een Nederlandse stad. Verschil betekent niet categorieën verzinnen en alweer mensen erin stoppen.

Verschil = verschil.

Het is begrijpen en niet begrijpen, er zijn levensverhalen en levensverhalen die veranderen. Er is K. en er is M., nee beter gezegd: er zijn K.'s en M.'s. Ze zijn al binnen vijf weken anders dan ze waren. En dat is wat ze ons leren, hoe belangrijk

het is om *niet* jezelf te blijven. Er is een brug tussen hen. Niet een brug die alles tot hetzelfde reduceert, maar een brug die verstaat wat een brug is, namelijk een verbinding door verschillen. Ze bouwen geen bruggen omdat ze op elkaar lijken, maar omdat ze het verschil herkennen. De een moet haar ouders uitdagen omdat die een prachtige wereld hebben geschetst die niet overeenkomt met de wereld die ze tegenkomt, de ander moet voorbij de woede van haar ouders raken om nog de tederheid van de wereld te zien. *Ze zijn eigenzinnige helden.*

Dus wat is hen dan aangedaan? Ze zijn elkaar gaan herkennen, elkaar tegemoetgekomen. Misschien niet altijd fysiek, maar ze zijn zich met elkaar gaan verbinden in het denken. Wat kan daar mis mee zijn? Maar nu romantiseer ik het begrip *binding*. Als inclusie vraagt om tot op het bot na te denken over je eigen uitsluitingsmechanismen, dan vraagt binding om tot op het bot na te denken over de manier waarop je iemand aan het *ontbinden* bent. Binding vraagt ons om een relatie aan te gaan met een ander, niet omdat er geen relaties zijn met een ander, maar omdat we een *andere relatie* willen aangaan met een ander. Ik vraag studenten dus simpelweg om een andere houding aan te nemen. Ik vraag ze om hun navelstreng door te knippen, want dit is de initiatie-rite voor volwassenwording.

Experimenteren met het 'ik'

Experimenteren zonder te romantiseren

Laat ik weer eens beginnen met een dilemma. We kunnen niet zonder begrippen aan de slag, en tegelijkertijd beperken begrippen ook onze blik op de wereld. Aan de ene kant ben ik tot nu toe in mijn analyse kritisch geweest ten opzichte van de wijze waarop de eerdere hoofdbegrippen - sociaal werk, stedelijkheid en superdiversiteit - worden begrepen. Ze bieden geen houvast voor een andere visie en nieuwe manieren van onderzoeken die ik wil neerzetten met betrekking tot de attitude binnen het sociale domein. Ik heb echter al beloofd dat ik niet alleen kritisch ben maar ook op zoek ben naar nieuwe manieren van denken. Ik heb hiervoor al enkele thema's geïntroduceerd in het voorgaande deel:

- *kakofonische stilte*, waarin de stilte niet leeg is maar eerder luidruchtig terwijl de stemmen in die stilte ongehoord blijven;
- *radicale nuance*, waarin de permanente nuancering van zaken en levensverhalen radicaal centraal staat in de benadering van anderen;
- *sociaal handelend individu*, voor wie de verantwoordelijkheid ten opzichte van openheid van relaties tot anderen op de agenda staat in plaats van het kaderen van anderen binnen de wetten en de protocollen;
- *mesopolitiek*, waarin voorbij de tegenstelling macropolitiek en micropolitiek aandacht is voor de complexiteit van de relaties tussen mensen;
- *heterotopia*, waarin de gelaagdheid van betekenissen en functies van een ruimte permanent in kaart wordt gebracht;
- *relationeel verschil*, waarin het verschil niet een subjectieve zaak is, maar tot stand komt door de unieke wijze waarop individuen in tijd en ruimte steeds andere relaties met elkaar aangaan;
- *rizomatisch denken*, waarin het denken kritisch-affirmatieve kanttekeningen zet bij de wijze waarop de waarheid objectief en subjectief onveranderlijk vastgesteld wordt en zaken als hoofd- en bijzaken van elkaar worden onderscheiden.

Deze begrippen zijn evenmin onschuldig. Ook deze begrippen geven een bepaald beeld van de werkelijkheid. Elk begrip verliest, op het moment dat het onkritisch

en zonder context ingezet wordt, het eerdere enthousiasme dat het in het denken heeft gehad. Kritische begrippen vragen om een kritische houding bij het gebruik, om geen copy-paste containerbegrippen te worden (Barthes, 1982; Rahimy, 2017a). Zo zijn begrippen als *eigen kracht*, *netwerk* en *creativiteit* enthousiast omarmd in het sociale domein. Ze zijn echter door een kritiekloos gebruik in het werkveld juist de rechtvaardigheid die ze aan het begin nastreefden gaan verliezen. Sterker nog, ze zijn onrecht gaan aandoen. *Eigen kracht* is een vreemde aanduiding bij een demente bejaarde die al zijn of haar leven lang iets betekend heeft voor de samenleving en de eigen omgeving (De Brabander, 2014). Cliënten durven niet meer te spreken over hun *netwerk*, omdat ze daarmee het recht op voorzieningen verliezen (Hilhorst & Van der Lans, 2014). Ze zwijgen er niet alleen over omdat ze hun netwerk niet willen belasten of omdat ze een gebrek aan netwerken voelen, maar ook omdat een netwerk soms beklemmend kan werken. Geen enkel netwerk lijkt op een ander. Netwerk is niet een positief of een negatief begrip. Een netwerk is een gelaagd begrip met meervoudige kenmerken. Ten slotte is *creativiteit* ook een containerbegrip dat geromantiseerd wordt. Hoewel creativiteit nieuwe wegen biedt in het denken en handelen, is het niet een begrip dat moet worden geïdealiseerd. Een seriemoordenaar is ook creatief, op zijn of haar eigen wijze, in het uitvoeren van gruweldaden. Trump bedenkt ook spontane manieren van uitsluiten. Dus naar welke vorm van creativiteit en spontaniteit streven we en op welke wijze denken we over de duurzaamheid van creativiteit?

Ik ben op zoek naar nieuwe concepten, maar niet naar romantische en pijnloze concepten. Het onderzoek van dit lectoraat richt zich dus op concepten die niet alleen van buitenaf maar ook van binnenuit om een kritische houding en onderzoekend vermogen vragen. Zo implementeert *kakofonische stilte* een bepaald spanningsveld in het gehoor. De *radicale nuance* vraagt om stelligheid en bescheidenheid tegelijk. Het *sociaal handelend individu* neemt afscheid van de tegenstelling tussen individualiteit en collectiviteit. Het begrip *mesopolitiek* laat zich ruimtelijk niet definiëren door de begrenzing tussen macro- en microniveau. Het begrip *heterotopia* probeert begrip te creëren voor een ruimte die in haar immense gelaagdheid niet begrepen kan worden. Een concept als *relationeel verschil* vraagt om afstand en nabijheid, niet als te doordenken gradaties maar als tegelijkertijd aanwezige fenomenen. En *rizomatisch denken* implementeert boom-denken en wortelstok-denken om voorbij tegenstellingen te geraken. Het denken is in dit onderzoek niet een instrument om een kant-en-klaar schema te maken van de wereld en de praktijk van het leven, maar eerder om de complexiteit daarvan te doordenken en recht te doen.

Wat betekent dan in deze context de titel *Experimenteren met het 'ik'*? In het begrip experimenteren dat ik wil aandragen, schuilen de beloftes van de inleiding 'toegankelijkheid als een uitnodiging' en 'geen zelfsparring'. Met experimenteren

duid ik op het feit dat we op een andere manier moeten nadenken over het begrip *toegang*. In hun analyse van Kafka's werk, bekritisieren Deleuze en Guattari (1986) de wijze waarop het levensverhaal en werk van Kafka op een eenzijdige manier benaderd worden vanuit de psychoanalyse. Binnen het dominante discours wordt zowel zijn werk als hijzelf gereduceerd tot enkele kant-en-klare karakteristieken binnen het Freudiaanse oedipuscomplex. Dergelijke eenzijdige interpretaties met een waarheidsclaim worden door Deleuze en Guattari bestempeld als *hoofdingangen*. Hoofdingangen hebben de neiging om andere mogelijke ingangen te elimineren of onbelangrijk te maken. Deze denkers willen in hun verzet tegen hoofdingangen geen nieuwe tegenstellingen introduceren. Ze willen niet de hoofdingangen als ingang elimineren, maar eerder hun pretentie om de beste ingangen te zijn. Ze bestrijden de hiërarchische positie van de *hoofdingang*. Vanuit hun rizomatische denken houden zij een pleidooi voor de multipliciteit van ingangen. In deze attitude onderscheidt ook het sociaal werkend individu zich van het sociaal handelend individu. Terwijl het werkend individu zich richt op het vinden van hoofdingangen (zoals een standaarddiagnose van doelgroepen), is het sociaal handelend individu op zoek naar een verscheidenheid van mogelijke ingangen voor ontmoeting, zonder de pretentie te hebben om de waarheid in pacht te hebben. Het sociaal handelend individu *experimenteert*. Experimenteren in die zin is in dit onderzoek het creëren van de mogelijkheden om andere ingangen te vinden en in te zien, waarin de ander niet al bij voorbaat gekaderd wordt, maar de hoofdrol speelt in de genuanceerde vertelling van zijn of haar verhaal. Het sociaal handelend individu is op zoek naar een ingang om een *deel*/nemer te zijn, in plaats van *de* ingang waarin de relatie al rigide is gemaakt. Zij of hij nodigt uit tot het aangaan van een relatie, in plaats van het plannen van een relatie.

En wat houdt die *open* relationele uitnodiging in? Hierin is experimenteren niet het invullen van een beleidsmatige, geplande vragenlijst (zoals in het vraaganalyse-instrument ofwel VAI)) die van tevoren aanduidt welke aspecten benoemd en genoteerd moeten worden. In een dergelijke lijst opereert het sociaal werkend individu als een instrument om de 'gewenste' veranderingen bij de cliënt te signaleren en te rapporteren. Wat op het spel staat is de ander (cliënt), niet het sociaal werkend individu of het beleid dat een bepaalde levensstijl opponeert, bestrijdt. Een sociaal handelend individu verzet zich tegen een dergelijke lineaire en binaire wijze van relaties leggen. Dit omdat zij of hij zowel oog heeft voor de uniciteit van elk individu en ook omdat zij of hij de singulariteit van elke relatie op de voorgrond zet. Relationeel verschil betreft niet de actoren in een relatie maar eerder de relatie zelf die op een bepaald moment en in een bepaalde ruimte uniek en uitzonderlijk is. Kijkend naar het voorgaande intermezzo, wil ik stellen dat er geen vaststaande 'ik' (Tina) bestaat dat zich bij beide studenten op dezelfde wijze toont. In de relatie die ik met ieder, op dat specifieke moment in hun leven, aanga,

wijzig ik van persoon. Het 'ik' staat telkens weer op het spel, in elke relatie. Bij een radicaal genuanceerde benadering van relatie, kan niet alleen worden beweerd dat 'de cliënt' niet bestaat, maar ook dat 'een cliënt' niet bestaat. Bij elke ontmoeting, elke uitnodiging blijft de vraag: 'Wat ga ik vandaag treffen?' Deze permanente onderzoekende attitude maakt het sociaal handelend individu niet passief handelingsverlegen, maar eerder handelingsbekwaam omdat hij of zij de alertheid op wat er op dat moment gebeurt, nooit verliest aan een rij van tevoren geformuleerde vragen en antwoorden. Het is in deze ultieme alertheid dat diversiteit, het oneindige verschil, als zodanig serieus genomen wordt en niet geofferd wordt aan een som van identiteitskenmerken of een diversiteitscirkel die toch een bepaalde lineaire homogeniteit opdringt. Experimenteren met het 'ik' is het op het spel zetten van elke actor in een relatie.

Het is dit type experiment dat een centrale rol speelt in het onderzoek van dit lectoraat. Hierbij gaat het voornamelijk om het creëren van ruimtes - in de publieke stedelijke ruimte, het werkveld en onderwijsinstututen - waarin met de hieronder beschreven begrippen - expressie, ethiek, emancipatie en educatie - bepaalde processen in gang kunnen worden gezet. In deze processen zullen jongeren (onder andere binnen de opleiding Social Work van Hogeschool Rotterdam) en hun perspectief een cruciale rol spelen. Zij zullen uitgedaagd en gecoacht worden om op een experimentele wijze hun leerproces te bevorderen. De focus op jongeren houdt echter niet in dat deze jongeren zich bezig gaan houden met problemen die alleen jongeren betreffen. Ze zullen uitgenodigd worden om op een breed maatschappelijk niveau over verschillende problematieken en maatschappelijke spanningen na te denken, om daarmee bij te dragen aan een nieuwe kijk op zaken. Om een concreet voorbeeld te noemen: ze zullen bijvoorbeeld uitgenodigd worden om vanuit hun ervaringen het werken binnen de stedelijke context - zoals Rotterdam - te onderzoeken en te definiëren. Hierin zal ik gebruikmaken van het werk van Femke Kaulingfreks (2015). Zij heeft in Parijs, London en Den Haag onderzocht hoe jongeren hun positie in de samenleving zien en definiëren. Volgens Kaulingfreks zijn jongeren bij uitstek politiek geëngageerd, alleen passen de manier waarop zij zich politiek positioneren en de manier waarop ze participeren niet in de strakke definitie van politiek en participatie die in het algemeen wordt aangehouden. Ik zal in het eerste deel van mijn onderzoek dit praktijkonderzoek vertalen naar de context van de stad Rotterdam met oog voor Kaulingfreks definitie van politieke participatie en het begrip kakofonische stilte.

Mijn onderzoek is geïnspireerd door Deleuzes begrip *transcendentiaal empirisme* (2008). Dit begrip past bij de kritiek die ik heb op het onderscheid tussen theorie en praktijk, zoals ik die in het eerste deel heb verwoord. Transcendentiaal empirisme houdt in dit onderzoek in dat empirische praktijk van het leven en transcendentale concepten van het denken voortdurend op elkaar geënt zijn en

elkaar steeds weer uitdagen. Dit gegeven heeft affiniteit met begrippen als *participerend onderzoek* en de houding in het onderzoek positioneert zich in de stijl van *het kritische paradigma*. Echter, ik wil hier, naar aanleiding van mijn eerdere beloftes, nadruk leggen op het feit dat ik in dit onderzoek het onderscheid tussen participierend en observerend deelnemer (subject van onderzoek) en geobserveerde deelnemer (object van onderzoek) zal bestrijden. Ik spreek liever van een *onderzoekende gemeenschap* waarin elk lid zowel subject als object van onderzoek is. In die zin zullen de geïntroduceerde concepten niet alleen een *kritische* maar ook een *affirmatieve* functie hebben binnen de onderzoekende gemeenschap. *Black Lives Matter*, Patrisse Cullors en haar gemeenschap van gelijken vormen voor mij uiteindelijk het ultieme voorbeeld van reflectie en kritisch-affirmatief denken.

Expressie van het onmogelijke

Hoe radicaal is het verschil in het experimenteerproces dat we willen aangaan? Is daarin hysterie en gegil toegestaan? Hoe uit je wat niet geuit kan worden? Denk aan oorlogservaringen en het affectieve geheugen van M. in het voorgaande intermezzo. Sociaal werk heeft niet alleen te maken met heterotopia - ruimtes die gelaagd zijn, ruimtes die in de marges liggen - maar ook *heterofasia*. Heterofasia betreft de verscheidenheid van uitingen en de oneindig veel manieren waarop deze uitingen relaties kunnen teweegbrengen. Als het verschil radicaal is en geïmplementeerd is in elke relatie die we aangaan, dan is de wijze waarop we betekenis geven aan en toegang bieden tot verschillende vormen van uitingen essentieel (Ten Bos, 2011). Is gegil dus ruis, onnodig en onzinnig, of juist veelzeggender dan grammaticaal correct geformuleerde zinnen? De kakofonische stilte waar ik voor pleit, getuigt van respect voor de ruis, of beter gezegd, voor de uiting die vanuit het homogene perspectief van hoe we ons horen te uiten, gedefinieerd wordt als ruis (Rahimy, 2017b).

Het gaat in dit onderzoek dus naast het waarnemen en signaleren van heterofasia, ook om het bieden van een ruimte waarin deze uitingen, op een andere wijze dan als afgewezen ruis, de publieke ruimte in kunnen komen. In dit onderzoek heb ik het echter niet zozeer over communicatie en communicatievaardigheden, maar geïnspireerd door Agamben (2000), spreek ik van *communicabiliteit*: het vermogen (the ability) dat schuilt in *elke* communicatie.

Agamben maakt in zijn werk een radicaal onderscheid tussen communicatie en communicabiliteit. Communicatie in de moderne samenleving beperkt zich - voornamelijk met de komst van communicatietechnieken en massamedia - tot taal, beeld en gebaar, die steeds helder gedefinieerd kunnen worden en de boodschap helder overdragen. Communicatie omvat echter niet alleen taal, maar een scala

aan expressievormen; het beeld en de functie die we aan dit scala van expressievormen geven, bepaalt de houding die we hebben in het leggen van relaties door middel van expressie (Ten Bos, 2011). Wat betekent taal, voor tweejarigen, voor filosofen, voor dichters, voor reizigers en voor integratie-beleidsmakers? In al die gevallen gaat het om taal, maar het begrip is in elke context weer anders van betekenis, anders affectief. Een gebaar van liefde betekent iets anders tussen twee gelijkwaardige geliefden dan tussen twee individuen die een hiërarchische relatie hebben. Wat Agamben - in lijn met Guy Debord (2001) - afwijst in het moderne denken over communicatie, is de helderheid en consistentie die opgelegd wordt aan uitingen. In het verstarren van het spreken - verbaal en non-verbaal - verliezen we juist het vermogen om anders te spreken. Simpel gezegd: in het verlangen naar een hoofdingang in expressie maken we de expressie zelf ontoegankelijk. Denk aan de helderheid van de schuldvraag die mijn vriendin Astrid opgelegd werd tijdens de sessie over schuldhulpverlening. Haar verleden is niet om te zetten in een helder rapport, met een heldere uitleg en verantwoording. Haar verleden is een veelzijdig verhaal met meerdere beginnen en einden. Het is een heterofasia van uitingen, van klanken en beelden. Spreken met haar is niet op zoek gaan naar een hoofdingang, naar een kern van een enkelvoudige waarheid, maar is nieuwsgierig naar de vele ingangen en de veelvormige uitnodigingen die zij je biedt, om een relatie met haar aan te gaan. In het spreken gaat het om het vermogen van mensen om zich te uiten, het vermogen dat bij ieder levend wezen aanwezig is. Hierom is stilte kakofonisch. Vanuit het perspectief van communicabiliteit is er bij Astrid geen gebrek aan communicatie; het geluid is er, het vermogen is er en de uiting is er. Mijn vriendin spreekt duizenden woorden, maar ze vindt geen gehoor. De toegang is vernauwd. Toch is Agamben in zijn werk nooit pessimistisch. In de vernauwing is er volgens hem altijd verzet, is er altijd ook het vermogen om door de beperking heen te breken.

Hoe verhouden de twee begrippen communicatie en communicabiliteit zich tot het sociaal werk? Zijn gesprekstechnieken als motiverende gespreksvoering (Miller & Rollnick, 2005) en oplossingsgericht werken (Bannink, 2013) vormen van communicatie of ruimtes van communicabiliteit? Geen van beide, of eigenlijk: allebei. Dergelijke technieken zijn letterlijk technieken die, zoals elke vaardigheid of elk instrument, geen eenduidige betekenis hebben. Motiverende gespreksvoering kan gebruikt worden omwille van de empowerment van vluchtelingen om deel te nemen aan de samenleving; maar deze techniek wordt ook ingezet om de afgewezen asielzoekers te motiveren om terug te keren naar een gebied waar hun leven niet veilig is. Juist in dit doelgerichte gesprek is er, volgens De Jong, et al (2015), geen sprake van de kernwaarde *partnerschap* waarin vanuit compassie een relatie gelegd wordt omwille van het belang voor de ander. De ontwikkeling van de vaardigheid is afhankelijk van de kennis en, nog meer, van de houding van het individu dat deze gebruikt. Het sociaal werkende individu is, in termen van

Agamben, bezig met heldere signalen, communicatie en rapportage. In het beste geval is dit individu bezig met het disciplineren van de uitgesloten ander om zo toegang tot de samenleving te creëren. Goed bedoeld misschien, maar zij of hij stelt de eenduidigheid die op de communicatie gelegd wordt, niet ter discussie. Het sociaal handelend individu zal eerder de helderheid en de kaders van waaruit communicatie opgelegd wordt, ter discussie stellen. Zij of hij zou ruimte creëren door kaders te doorbreken en wetenschappelijke of beleidsmatige bewijsdrang ter discussie te stellen.

Omwille van empowerment die van binnenuit verlangd wordt en niet van buitenaf opgelegd wordt, zal ik in het tweede deel van mijn onderzoek aandacht besteden aan de wijze waarop jongeren hun politieke engagement tot uiting brengen en kunnen brengen. Hierbij zal ik in samenwerking met kunstinstellingen zoals het Centrum Beeldende Kunst Rotterdam en de Willem de Kooning Academie op zoek gaan naar de alternatieve en experimentele wijzen van uiten van politieke en maatschappelijke betrokkenheid. Hierin zullen de levensverhalen en visies van jongeren niet alleen door middel van taal, maar ook met andere expressiemiddelen als beeld en geluid in kaart en onder de aandacht worden gebracht. Dit, om de heterofasia die zij ook ervaren, recht te doen, maar ook om deze in relatie te brengen met de wijze waarop anderen de onevenredigheid in het mogen spreken ondervinden.

Ethiek omwille van de normloze waarden

Ik heb het gehad over het vermogen in de communicatie dat ik in dit onderzoek wil accentueren. Maar wat is de drijfveer van waaruit ik dit onderzoek wil verrichten? Sociaal werk wordt vaak getypeerd als een normatief beroep. Maar over welke normatieve professionaliteit, of in termen van Kunneman (2015): normatieve professionalisering, wil ik spreken? Vanuit welke normatieve ondergrond wordt ruimte gecreëerd voor het bovengenoemde vermogen van heterofasia? Laat ik voor alle helderheid stellen dat het vermogen in dit onderzoek, meer behelst dan talent. Talent is een accent, vaak een duidelijk accent, in datgene waar een individu toe in staat is. Talentontwikkeling vraagt om een kritische blik op wat als talent gewaardeerd wordt in een samenleving (Witte, 2012). Bij vermogen heb ik het over de rauwe en ongedefinieerde vorm van alle mogelijkheden en onmogelijkheden binnen een leven.

Dat ik dit verschil benadruk, heeft te maken met mijn normatieve attitude in en liefde voor het sociaal handelen, of des te meer, voor menselijke relaties. In die zin zijn Jacques Derrida en Giorgio Agamben inspiratiebronnen van waaruit ik mijn ethische visie formuleer. Derrida (1992 en 2000) spreekt over rechtvaardigheid en gastvrijheid als essentiële elementen van ethiek. In zijn werk herken ik de radicale

nuancering en bescheidenheid waarvoor ik in het eerste deel van dit boek voorpleit. Derrida maakt namelijk een radicaal onderscheid tussen recht en rechtvaardigheid. Hij bekritiseert de analogie tussen beide begrippen. Recht, hoewel deze in bepaalde gevallen rechtvaardigheid als drijfveer heeft, is niet gelijk te stellen met rechtvaardigheid. Het rechtssysteem met betrekking tot vluchtelingen is bijvoorbeeld niet in staat om rechtvaardigheid jegens hen te bewerkstelligen, het begrenst alleen een samenleving en haar burgers tegen invloeden van buitenaf. Agamben (1998) betoogt in lijn met Arendt (1968) dat burgerrechten vaak in strijd zijn met mensenrechten, die om een ander ruimtelijk besef vragen dan een staat, om niet te zeggen participatiestaat. Vanuit het perspectief van mensenrechten - niet alleen waar het gaat om de behandeling van vluchtelingen, maar ook om de uitvoering van regelgeving zoals de Participatiewet en Integratiewet - staat een rechtsstaat mensenrechten in de weg. Wat is dan rechtvaardigheid? Het is met betrekking tot rechtvaardigheid dat Derrida (1992 en 2000) in zijn analyse radicale bescheidenheid opeist. Rechtvaardigheid is volgens hem niet een te definiëren begrip, maar een drijfveer, een verlangen dat ons altijd vooruit doet kijken maar te allen tijde onbereikbaar blijft. Derrida is echter niet fatalistisch. Hij ziet de onbereikbaarheid van een waarde als rechtvaardigheid niet als haar zwakte maar eerder als haar kracht. De onbereikbaarheid betekent dus niet dat we moedeloos passief moeten zijn, maar eerder permanent actief moeten nadenken op welke wijze deze drijfveer in elke handeling geïmplementeerd kan worden. Derrida vraagt dus niet om besluiteloosheid maar om een ander type besluitvaardigheid. Op het moment dat een context ons vraagt om te handelen, is het nalaten van handelen een onrechtvaardig gebeuren. Mijn vriendin Astrid vraagt niet om nog meer protocollen en kaders, maar om handelen. Het betreft hier een handeling die niet de complexiteit van haar leven kan omvatten, maar niettemin vraagt om geïnteresseerde betrokkenheid bij haar staat van zijn op dat moment.

Een dergelijke analyse van een waarde is in dit onderzoek niet alleen van toepassing op een waarde als rechtvaardigheid, maar op iedere ethische waarde: betrokkenheid is een streven, begrip tonen is een drijfveer, gelijkwaardigheid is een ideaal, en een veilige en respectvolle samenleving is een verlangen dat we koesteren. Deze begrippen zijn niet te vatten in eenduidige definities. Betrokkenheid betekent bij K. iets anders dan bij M. Veiligheid vanuit een politiek uitsluitingsmechanisme betekent geheel iets anders dan veiligheid van een baby in de armen van een ouder, waarin geborgenheid centraal staat. Het enkel benoemen van een waarde of selectie van waarden, zoals dat gebeurt met veiligheidsparadigma of vrijheid van meningsuiting op dit moment, is een selectieve moraal. De vragen die steeds aan de basis liggen, zijn: op welke wijze streef ik een waarde na en wat waardeer ik in een bepaalde waarde? Om die waardering van ethische waarden in kaart te kunnen brengen, is niet alleen de waarde zelf van belang, maar

ook altijd haar relatie met alle andere waarden. Waarden zijn namelijk relationele begrippen. In de hedendaagse en vaak ook mediale en politieke discussies worden waarden als ruilmiddel instrumenteel ingezet. Stemwijzers implementeren vervolgens een hiërarchie in wat van belang is, zodat het verlangen en de wensen van de burgers op een meetbare wijze aan hen teruggegeven kunnen worden. Een waarde in enkelvoud, of zelfs in een hiërarchische verdeling, gaat niet over complexiteit, relationaliteit of ethiek. Deze waarde streeft eerder de meetbaarheid na, die beleidsmatig gedefinieerd kan worden. Een sociaal handelend individu zal zich juist verzetten tegen dergelijke mechanismes, doordat zij of hij beseft dat veiligheid zonder vrijheid totalitair is, vrijheid zonder bedachtzaamheid pesterij is, zorg zonder respect paternalistisch is en participatie zonder wederkerigheid een eenzijdige disciplinerende is. Niet alleen de waarde zelf vraagt om kritisch denken; ook de relatie die een waarde heeft met alle andere waarden, vraagt permanent om alertheid. In mijn onderzoek zal deze relationaliteit tussen de waarden op de agenda staan.

Naast radicale bescheidenheid, activerende onbereikbaarheid en relationele waarden, wil ik een vierde aspect van het ethische perspectief in dit onderzoek aankaarten: relationele waarden zijn in strijd met de norm. Ik daag de lezer uit om te horen hoe in allerlei maatschappelijke discussies- live of mediaal - telkens de twee termen *waarden* en *normen* aan elkaar gekoppeld worden. Sinds de opkomst van Balkenende is het zeer gangbaar om moralistisch in plaats van ethisch te spreken van *normen en waarden*. Zelfs ethici en kritische schrijvers nemen de volgorde en vanzelfsprekende eenheid over. Hierbij is er niet alleen ethisch gezien sprake van een technisch probleem, maar ook van een politiek-ethisch probleem. Ten eerste moeten we technisch gezien de omgekeerde volgorde aanhouden van *waarden en normen*, omdat normen voortvloeien uit waarden. Uit de waarde 'respect' vloeit een norm voort: 'Je scheldt mensen niet uit'. Ten tweede is de eenheid niet technisch vanzelfsprekend omdat er een radicaal onderscheid is tussen ethiek en moraal. Terwijl we vanuit een *normatief* kader voorschrijven hoe mensen horen te handelen, is het de kritische vraagstelling van de ethiek die de vanzelfsprekendheid van een bepaalde definitie van waarden en koppeling met een bepaalde norm ter discussie stelt.

Ik wil stellen dat de omdraaiing en de eenheid die aan normen en waarden toegekend worden, niet slechts technische problemen zijn, die uit onwetendheid voortvloeien. Ze hebben een politieke impact. Ten eerste, als waarden centraal staan en normen voortvloeien uit die waarden, dan is er sprake van een verscheidenheid aan invullingen. Verschillende mensen kunnen spreken over respect en tegelijkertijd is het mogelijk om *verschillende* normen aan deze waarde toe te kennen. De beleidsmaker heeft echter in zijn verlangen naar eenduidigheid, moeite met het verschil in normatieve kaders die waarden oproepen. Door de omkering wordt de norm centraal gesteld, waardoor de waarde begrensd wordt in

haar mogelijkheden. Zo is 'het geven van een hand' de norm geworden voor een beleefde ontmoeting. Deze norm communiceert duidelijk, met één mogelijkheid, terwijl de waarde beleefdheid eerder gaat over het respecteren van verschillende vormen van het uiten van beleefdheid. In de norm gaat het om de communicatie en in de waarde om de communicabiliteit en variabele betekenissen die individuen aan waarden geven. De minimalisering van communicabiliteit en variabele relationaliteit ontstaat in de vanzelfsprekende eenheid tussen waarden en normen, in welke volgorde dan ook. Hierin wordt het vermogen van waarden, om verscheidenheid van connecties teweeg te brengen, gedwongen zich te kaderen door een kader, een norm, een gedragsregel, die een heldere plicht of verbod oplegt.

Ik houd echter geen pleidooi voor a-normativiteit. Ik stel het rizomatische denken en de daarmee verbonden houding centraal. Het gaat me niet om het elimineren van normen, maar om de kritische analyse van de hiërarchische positie en de halsstarrige claim van objectiviteit in het normatieve denken en doen. Derrida (2000) stelt dat een werkelijk ethische houding vraagt om een radicale gastvrijheid. Gastvrijheid in het denken. Een denken dat altijd bereid is om zichzelf ter discussie te stellen en een andere relatie aan te gaan, omdat het de waarden in hun werkelijke kracht waardeert en niet in instrumentele en selectieve zin. Het gaat om een houding die zich niet star vasthoudt aan tradities, gedragspatronen, protocollen of gewoontes, maar die werkelijk een unieke liefde koestert voor elke relatie die ze aangaat. In de praktijken in het sociale domein, waarin het onderzoek van dit lectoraat zal plaatsvinden, worden de actoren telkens uitgedaagd om de mesopolitieke en kritisch-affirmatieve attitude aan te nemen met betrekking tot waarden.

Over deze houding in ethische kwesties zal het derde deel van het onderzoek met jongeren gaan. Vanuit hun ervaringsdeskundigheid en maatschappelijke betrokkenheid zal de jongeren een ruimte geboden worden om vanuit verschillende waarden een visie te formuleren op hun maatschappelijke positie en betekenis voor anderen. Op welke wijzen formuleren zij waarden in relatie tot zichzelf en hun omgeving? Wat wensen zij en wat willen zij teweegbrengen in het sociale domein met betrekking tot maatschappelijke ongelijkheid en het stedelijke leven met betrekking tot inclusie? Vanuit dit derde deel worden thema's bepaald, die zijn gerelateerd aan de wijze waarop de jongeren zich actief binnen deze onderzoekende gemeenschap willen inzetten. Een agenda met deze thema's vormt dan de basis voor het opzetten van interactieve praktijken - zoals debat, theater en wijkactiviteiten - in het derde jaar, waarin sociaal handelen met betrekking tot *het relationele verschil* binnen het stedelijke leven centraal staat.

Emancipatie, maar hoe?

Ik heb nu het object (heterotopia en heterofasia) en subject van onderzoek (jongeren) vastgesteld. Het streven van dit onderzoek, de reden waarom, is dan de implementatie van meso-politieke en kritisch-affirmatieve relationele waarden binnen een onderzoeksgemeenschap. In het streven ligt echter ook een verlangen. Naar welk type gemeenschap verlangt dit onderzoek? In mijn voorgaande onderzoek (Rahimy, 2017b) heb ik een drietal politieke gemeenschappen onderscheiden: *politiek van ballingschap*, *politiek van segmenten* en *politiek van het leven*. Emancipatie en empowerment, waar ik nu mijn aandacht op richt, zijn waarden die in alle drie de gemeenschappen aan de orde zijn. Echter de wijze waarop deze waarden gedefinieerd worden en in relatie staan met andere waarden, is geheel eigenzinnig en essentieel verschillend. Dit heeft te maken met de wijze waarop deze drie gemeenschappen zich verhouden tot het verschil. Met andere woorden: ze maken alle drie onderscheidingen maar op een andere wijze.

Zoals ik al eerder heb beargumenteerd, is het verschillen zien bij en het onderscheiden van mensen niet iets nieuws. De vraag is dus niet: hoe maken we verschil, maar: op welke wijze geven we op dit specifieke moment en in deze specifieke ruimte betekenis aan verschil? De typen politiek die ik onderscheid stellen alle deze vraag, de antwoorden verschillen echter van elkaar, omdat deze gemeenschappen zich telkens op een andere wijze definiëren en andere paradigma's hebben. In mijn uitleg hier beperk ik mij echter tot de wijze waarop deze drie terug te zien zijn in het sociale domein met betrekking tot de waarden emancipatie en empowerment.

Wat is *politiek van ballingschap*? De politiek van ballingschap is een type politiek met de pretentie van een heldere identiteit en ideaal. De maatstaf is de meerderheid, niet qua aantallen, maar wel qua 'kwalitatief' onderscheid tussen mensen. Meerderheid is een principe dat met de tijd en ruimte steeds verschilt. Maar er zijn elementen die steeds terugkeren: man, hetero, blank, welvarend, hoogopgeleid, West-Europeaan, met een goede gezondheid enzovoort. Binnen dit idee van heldere identiteit van de meerderheid zijn er echter ook verschillen. Hierin wordt het begrip man weer op een bepaalde manier gedefinieerd. Hij moet bijvoorbeeld hetero zijn op een 'mannelijke' manier en dat houdt in dat hij niet onder de duim zit bij zijn vrouw, want dat zou consequenties hebben voor zijn 'mannelijkheid'. De verschillende kenmerken zijn dus eenduidig in relatie tot elkaar gedefinieerd, maar elke wijziging in de identiteit of twijfel daarover kan fataal zijn voor de positie als meerderheid. Vanuit een dergelijke politiek zijn emancipatie en empowerment een streven naar al deze kenmerken die de ideale identiteit in zich heeft. Maar de ballingschap ligt altijd op de loer, omdat het een politieke ruimte creëert met het ideaal in het midden van de macht. Alles wat afwijkt, wordt dus

gradueel steeds naar buiten gedreven. Politiek van ballingschap heeft dus een vrijwel leeg midden en overvolle periferieën.

Hoewel antikolonialisme en antiseksisme in de afgelopen decennia een kritische houding tot stand hebben gebracht ten opzichte van dominante identiteiten, blijven bepaalde elementen hoe dan ook determinerend voor iemands positie in de samenleving. Nederland is nog steeds niet in staat om een vrouwelijke premier te hebben en discriminatie op de arbeidsmarkt is aan de orde van de dag (Van Haaften, 2014). Nederland heeft geenszins afstand gedaan van de ideale burger. Ook de zogenaamde participatiesamenleving en het zelfredzaamheidsdiscours (De Brabander, 2014) horen daarbij. Door het definiëren van wat de gewenste participatie is en op welke wijze autonomie benut moet worden in een zelfredzaamheidsmatrix (ZRM), krijgen begrippen als emancipatie en empowerment een bepaalde betekenis. De niet-zelfredzame burger moet door het sociaal werkend individu overtuigd worden van de juistheid en nuttigheid van de matrix en de werkwijze. De emancipatie van de burger ligt dan letterlijk in het feit dat deze op een niet-autonome wijze in staat is om het zelfredzaamheidsdiscours over te nemen. De mate van empowerment hangt dus af van de mate waarin de zogenaamde niet-ideale burger het vermogen heeft om zich nuttig aan te passen aan (participeren in) het geheel. Totalitaire samenlevingen maken dus onderscheid tussen perfectie en imperfectie - zonder zich kritische vragen te stellen over de parameters van dit onderscheid - en maken onderscheid vanuit deze kwalitatief vastgestelde lijn. Het feit dat iemand niet in het midden staat, is dan zijn of haar eigen schuld, want de wijze waarop hij of zij daar moet komen, is helder aangegeven (De Brabander & Rahimy, 2017).

De helderheid van *politiek van ballingschap* is echter niet alleen een illusie, maar vindt ook kracht door de ander die niet in het midden staat, onhelder en vaag te maken. Vrouwen en homoseksuelen zijn emotionele wezens die onvoorspelbaar zijn; de ander met een andere kleur haar is niet slim genoeg om kritiek te leveren op de bestaande orde; de niet-gezonde mens is niet nuttig genoeg, dus heeft niet eens recht op een minimumloon. En juist tegen dergelijke typificaties is er vanuit de emancipatieprocessen, zoals feminisme en antikolonialisme, en vanuit genderstudies veel kritiek gekomen. Een samenleving en de politiek van een samenleving zijn dus nooit eenduidig, maar altijd gelaagd. Elke maatschappij, waar dan ook in de wereld, is niet alleen totalitair, maar draagt ook het verzet in zich. Er zijn echter verschillende vormen van verzet. *Politiek van segmenten* en *politiek van het leven* bieden beide verzet tegen de ideale identiteit uit de *politiek van ballingschap*, elk op een andere wijze.

Politiek van segmenten is een politiek die geen afstand doet van het idee van identiteiten, maar wel van de hiërarchie van bepaalde identiteiten. Deze politiek geeft ruimte aan de minderheid om te strijden voor een gelijkwaardig bestaan, naast de meerderheidsidentiteit. De hedendaagse identiteitspolitiek is dus een

uitvloeisel van een dergelijke typering van identiteiten. Een dergelijke emancipatie verzet zich tegen het feit dat bepaalde kenmerken van bepaalde identiteiten (zoals vrouwelijke kenmerken als emoties) niet gewaardeerd worden in de samenleving, maar bekritiseert niet de wijze waarop een dergelijke identificatie (bijvoorbeeld de koppeling vrouw en emoties) plaatsvindt. Men spreekt dan van een duidelijke feminiene en masculiene cultuur (El Hadioui, 2015), van een wij- en ik-cultuur of van een F- en G-cultuur (Pinto, 2007). De identiteiten die al bij voorbaat bepaald zijn door de meerderheidskwaliteiten, worden in die zin niet tegengesproken, maar eerder geaccentueerd en gesegmenteerd. Hierom noem ik dit type minderheid in mijn voorgaande onderzoek: *meerderheidsminderheid*. Op de hogescholen zijn voorbeelden van categorieën: mbo-studenten, eerste generatie die hoger onderwijs volgt of aparte groepen studenten onderverdeeld naar etnische achtergrond of migratie-ervaring. Hiermee is de hiërarchie tussen verschillende typen groepen niet ondermijnd, integendeel, door de wijze waarop gesegmenteerd wordt, is er ook een aanname dat bijvoorbeeld de 'mbo-student' niets te leren heeft aan een vwo- of havo-student. Uiteindelijk is er een ideaalbeeld van een 'hbo-student' en de rest heeft training nodig om aan dat beeld te voldoen. Het probleem bij dit type politiek is niet alleen de segmentatie die de connectie tussen mensen belemmert. In zekere zin doet het begrip superdiversiteit hier geen afstand van segmenten omdat het alleen binnen de segmenten voor differentiatie zorgt, maar het proces van segmenteren op zich niet ter discussie stelt. Het probleem ligt echter nog veel dieper. In zekere zin doet dit type politiek niet geheel afstand van het fenomeen verbannen (Arendt, 1968; Ghorashi, 2003). Binnen de segmenten is er sprake van een perfecte identificatie. Het is deze neiging die Crenshaw (1991) ter discussie stelt. In haar analyse laat zij zien hoe emancipatieprocessen in hun idealisering van een type emancipatie, mensen naar de marges van de samenleving duwen. Witte middenklasse-vrouwen die voor alle andere vrouwen bepalen wat vrouwenemancipatie is of de black-power movement die de complexiteit van het gevecht reduceert tot een louter heteroseksueel mannelijk verhaal. In die zin creëren deze segmenten weer een leeg midden en overvolle periferieën. Emancipatie is dan niets anders dan het waarmaken van de gegeven identiteit binnen een segment, en empowerment een onkritische benadering van een groep waartoe iemand volgens de samenleving behoort. In de woorden van Wekker (2016) is het een bevestiging van de etnocentrische en misogynie beelden die al bestonden. Het creëert dus niet een ander antropologisch beeld waarin de behoefte aan het vaststellen van het beeld van de ander essentieel geproblematiseerd wordt.

Segmenteren binnen segmenteren, als proces dat geaccentueerd wordt door het superdiversiteitsprincipe, doet dus geen afstand van het probleem waarom mensen worden gesegmenteerd en hun leven wordt benaderd vanuit een dergelijke segmentatie. De absurditeit van een dergelijke segmentatie wordt ook

aangekaart door Arthur Eaton (2018) met betrekking tot zogenaamde verwarde mensen. Niet alleen de sociaal werkende individuen worden gesegmenteerd als *aanjaagteam* en *schakelteams*, maar het verwarde individu zelf is geheel onderscheiden:

'Deze brede groep is vervolgens verdeeld in subcategorieën die variëren van 'mensen die geen last veroorzaken maar wel persoonlijk leed kennen' tot 'mensen met een strafrechtelijke titel die (forensische) zorg nodig hebben'. Deze onderverdeling, waarbij persoonlijk leed tot de minst zorgwekkende categorie behoort, verraaft dat het beleid van de overheid is geboren uit angst voor verwarring als potentieel maatschappelijk ontwrichtende kracht' (Eaton, 2018, pp. 14-15).

Hebben we identiteiten nodig in onze ontmoeting met een ander? Het wordt tijd om niet alles te laten bepalen door *angst* voor een 'potentieel maatschappelijk ontwrichtende kracht'. Het is juist die angstcultuur die volgens Frank Furedi (2006) elke vorm van anders denken in de samenleving blokkeert en in kracht doet afnemen. De angst ontnemt ons het vermogen om op een andere wijze te experimenteren. Een gestreste samenleving die steeds de schaarste voelt van mensen die aan het beeld voldoen, heeft in termen van Mullainathan en Shafir (2013), geen bandbreedte en speelsheid in het denken om op een andere wijze haar schaarste ter discussie te stellen. De minderheden die ik graag aan het woord laat, zijn minderheden die in elke zin de beperkingen van identiteiten voor ieder individu ter discussie stellen. Het zijn *minoriteiten* die zich anders positioneren dan in binaire termen zoals man en vrouw, hetero en -niet-hetero, laagopgeleid en hoogopgeleid, van hier en van elders. Ze streven naar een samenleving waarin connectiviteit niet plaatsvindt vanwege het belang van homogeniserende identiteiten, maar omwille van relationeel verschil. Ze nemen het leven, de levendigheid van het leven en relaties serieus. Ze zijn de actoren van een andere politiek, een politiek die niet omwille van zijn vastgestelde ideeën emancipatie afdwingt, maar een politiek omwille van de levendigheid van het leven, die emancipatie steeds herziert en bekritiseert en handelt vanuit onmiddellijke betrokkenheid. Het is een politiek *van* het leven.

Een sociaal handelend individu heeft deze emancipatie op het oog. Haar of zijn wil tot inclusie en (ver)binding bestaat niet vanuit een ideaalbeeld, maar totaal, radicaal en genuanceerd. Er is geen eenduidige verbeelding van; het beeld is iedere keer anders. Het heeft, zoals Arendt (1965) het ziet, de verbeelding nodig om werkelijk te kijken naar een ander en, zoals Wekker (2016) het beschrijft, om niet steeds de onaangepaste ander ter discussie te stellen, maar zichzelf op het spel te zetten door de eigen aangepastheid ter discussie te stellen. Een dergelijke kritische, politieke gemeenschap is niet een gemeenschap die naar een einddoel streeft, maar een onderzoekende gemeenschap die haar individuen uitnodigt om

telkens weer na te denken over de wijze waarop ze in- en uitsluit. Zij maakt van de imperfectie niet een vorm van gebrekkigheid die uitgesloten moet worden, maar een kracht van waaruit ze activerend steeds nadenkt in elke handeling. Het is een gemeenschap die, in de woorden van Agamben (1993 en 1999), steeds maar op afstand blijft: een *coming community*. Zij offert de potentie die ligt in de vraag naar onszelf en de ander, niet op aan de antwoorden van idealen.

Het is deze vragende attitude die ik centraal wil stellen in het vierde deel van mijn onderzoek. Het internarratieve onderzoek in dit lectoraat richt zich op het in kaart brengen en centraal stellen van dit proces. Een emancipatieproces binnen de onderzoekende gemeenschappen waarin, zoals mijn studenten die bij het lectoraat betrokken zijn het al hebben verwoord, op een radicaal genuanceerde manier uitgegaan wordt van gelijkheid, gelijkwaardigheid, betrokkenheid en interesse. In deze gemeenschap zijn er geen lerende individuen tegenover onderwijzende of belerende individuen, maar is er eerder sprake van een *wederkerig leren*. De jongeren zullen zich dan niet beperken tot een van tevoren bepaalde ruimte, maar zich eerder richten op zelf aangebrachte thema's met betrekking tot politieke en maatschappelijke verhoudingen, die van belang zijn en aandacht opeisen. Door middel van oriëntatie op deze thema's zullen zij in verschillende contexten - formeel en niet-formeel, institutioneel en niet-institutioneel - aan de slag gaan. In die zin zullen zij de begrippen mesopolitiek en heterotopia inzetten en implementeren in hun praktijk. De in het eerste deel van dit deel opgesomde concepten zullen daarbij niet dienen als wetten, maar als conceptuele tools, die plaats zullen maken voor de conceptuele kaders die jongeren zelf ontwikkelen. In dit onderzoek is geen woord heilig.

Educatie zonder reductie

Wat is *educatie* vanuit het perspectief van *coming community* op emancipatie? Zijn de onderwijsinstellingen de jeugd, vanuit een ballingschap-idee, aan het verbouwen tot adequate burgers? Zijn ze de studenten, vanuit een gesegmenteerd idee, aan het motiveren om beperkt te blijven tot een set van talenten die ze eerder hebben voorgeschoteld? Of zijn ze, zoals Cairo (2018b) bepleit, relaties aan het uitvinden die andere perspectieven bieden op de maatschappelijke impasse van exclusie? Is educatie een kritische noot bij de impasse tussen mensen die erbij horen en mensen die niet erbij horen, de gradatie tussen perfectie en imperfectie? Het is geen verrassing dat ik een pleidooi houd voor educatie die afstand doet van het denken in tegenstellingen. Dit oppositioneel denken keert in het onderwijs in elke zin terug in verdelingen als: mbo-student versus havo/vwo-student, docent versus student, getalenteerde versus ongetalenteerde, taalvaardige versus niet-taalvaardige en gedreven versus niet-gedreven student. Termen die uiteindelijk leiden tot typering en vertragers aan de ene kant van het spectrum en reguliere studenten aan de andere kant.

Zoals u zult hebben opgemerkt, gaat het in dit onderzoek niet alleen om het streven naar een lerende gemeenschap, maar ook om een attitude binnen deze gemeenschap. Daarin zijn jongeren, zoals Femke Kaulingfreks (2016) het beargumenteert, geen apolitieke actoren die gemeenschapszin bij moet worden bijgebracht, maar politiek geëngageerd en leergierig op een andere wijze. Wat is hun engagement en wat is de rol van een leraar in de educatie waarvoor ik een pleidooi wil houden? Die rol staat of valt misschien met het onderscheid tussen *delen* en *mededelen*, tussen *leren* en *beleren*. Zowel K. als M. leerde mij op hun eigen wijze om deel te nemen aan hun ontwikkelingsproces en na te denken over de thema's die ik onderwijs. In het mededelen en beleren blijft de hiërarchie bestaan, in het lerend delen wordt de relatie centraal gesteld. Als mededelen de valkuil is, is het delen de kracht in het onderwijs. Vooral in het onderwijs binnen het sociale domein, dat reflectie en blootgeven van socialisatie van de studenten eist, is de delende attitude essentieel. Op het moment dat de hogeschool haar studenten vragen om zichzelf omwille van hun ontwikkeling op het spel te zetten, kan zij zichzelf niet buiten een dergelijke pijn plaatsen. Het onderwijs is dus het delen waarin 'toegang' geboden wordt als een 'uitnodiging', waarin de leraar lef toont in 'geen zelfsparring'. Dit betekent niet alleen dat de leraren studenten vertellen over hun ontdekkingen onderweg, tijdens hun levenspad, maar evenzeer dat ze uitnodigend openstaan voor de ontdekkingen die de studenten hebben ervaren. Een school is een open ruimte van gesprek, een uitzonderlijke ruimte waarin het mogelijk is om te emanciperen, door empowerment als een relationele waarde te zien. Educatie bestaat niet uit mededelen in eenrichtingsverkeer, maar uit over en weer vervormend delen. Het gaat hier niet om de brave klas die tentamens haalt, maar om de chaotische klas die de discussie aangaat.

In dit verband spreken Deleuze en Guattari (1994) van *pedagogiek van de concepten*. De concepten worden niet alleen besproken, onthouden en getentamineerd, maar ze leven, komen in een educatieve ruimte tot leven en vragen om van attitude te veranderen. Geen theorie versus praktijk, maar denkend doen, reflecterend handelen. De concepten vragen om relaties aan te gaan, om verschillend gedefinieerd te worden en om het gesprek en handelen vanuit een dergelijke doordachtheid niet los te laten. Meer dan alles is dit de drijfveer die niet alleen mijn denken, maar ook mijn wijze van leven bepaalt. Het is binnen deze educatieve ruimte waar ik telkens weer, niet 'studenten', maar verschillende individuen ontmoet, die me van gedachten doen veranderen en zo ook mijn bestaan in beweging zetten. Ik ben fortuinlijk met dit gebrek aan schaarste.

Intermezzo: de bank in het park

Laat ik beginnen, laat ik ergens in het midden beginnen. Een tussendoorverhaal, een verhaal tussen eindeloos veel andere verhalen. Er is geen begin en einde. Een boek is altijd een intermezzo tussen een wereld van woorden, levens en levensverhalen.

Daar sta ik dan voor een klas met 25 studenten. Ik heb een nieuw thema: *superdiversiteit*, en dat ga ik met al mijn kritische enthousiasme aanklaarten. We hebben het gevonden, we hebben een woord gevonden dat zogenaamd alles aanklaart. Ik ben vooral enthousiast omdat ik de lessen zelf in elkaar heb gezet, en lessen waar je zelf van overtuigd bent, vormen het beste onderwijs dat je kan geven.

Maar ja, ik had in een periode daarvoor een vergissing begaan. En dit bedoel ik nou: verhalen beginnen altijd ergens in het midden. Want in de periode daarvoor was ik filosofiedocent en ik had mijn taak goed uitgevoerd, zeggende:

'Stel kritische vragen, accepteer kennis niet zomaar, discussieer over maatschappelijke, politieke waarden, normen en wetenschappelijke paradigma's.'

Aan het einde van de lessenreeks filosofie vroeg een van mijn studenten:

'U praat liever niet over beter en slechter, u wil niet categoriseren en zeggen dat de ene mens succesvoller is dan de ander. Maar kom op, mevrouw ..., u hebt toch een idee over uzelf; wanneer denkt u dat u succes hebt ... ?'

Het zijn lange dagen, lange uren geweest, ik wil naar huis en zij vragen me naar wat mijn ziel doet bewegen. Wanneer ik denk dat het goed is wat ik doe. Wanneer ik denk dat mijn inzet nut heeft. En ze zijn zo magnifiek goed in je aanstaren als je het even niet weet, als je stilvalt; als je stilvalt, dan ben je meer entertainment dan hun mobiel en app-gesprekken.

'Oké, mevrouw', komt hij me tegemoet, want ze hebben ondanks alles niet de intentie om je te laten lijden, 'wanneer bent u trots op wat u doet? U zegt tegen ons dat we voor mensen moeten gaan, dat we moeten geloven in wat we doen. Wanneer denkt u dan: wow, het is echt tof wat ik doe?'

Terechte vraag. Ik kijk hen aan, herpak mezelf en weet ondanks de vermoeidheid weer waar het over gaat. Een les moet je nooit zomaar beëindigen, een les is een dialoog, een gesprek, en gesprekken beëindig je niet zomaar.

'Weet je wanneer ik trots zou zijn, wanneer ik echt trots zou zijn? Als je naar mij toeloopt ... en mij op een respectvolle manier met fantastische argumenten tegenspreekt. Want dan, ... dan geef je me iets waardevols, namelijk een inkijk in mijn blinde vlekken, dan gaat de wereld weer open, ... dan versta ik iets wat ik niet heb begrepen. Als je me met liefde tegenspreekt, spreek je me aan als een mens dat nog wat te ontdekken heeft.'

Ik sla mijn ogen neer, even mens geweest en geen leraar filosofie. Ze glimlachen naar me. Ik kijk hen weer aan met de blik van een leraar en zeg:

'Oké, jongens en meisjes, de tijd is om. Veel plezier met leren en succes met het tentamen.'

In de weken daarna - tentamenweken, oordeel-weken - ben ik allang weer vergeten wat mijn ziel bewoog. En nu sta ik dan weer voor hen en we gaan toch maar weer knallen, in een nieuwe functie, met een nieuw boek. Het boek is *Superdiversiteit* van Dirk Geldof (2013) en ik sta daar als een expert: docent diversiteit. Als leraar heb je vele namen. Als ze van me houden, dan ben ik 'Tinaaaaaa' en als ze iets van me willen of boos op me zijn, ben ik 'mevrouw Rahimy'.

Ik geef een inleiding op de migratiegeschiedenis in de jaren '50 en '60, laat hun het eerste deel zien van de documentaire *Land van Aankomst* van René Roelofs en Paul Scheffer. Deze toont hoe hoop het vertrek bepaalde en hoe de realiteit van aankomst de dromen liet verdwijnen. Ondanks de diversiteit van hun familiegeschiedenissen en ondanks de diversiteit van hun achtergronden, doen de beelden uit het verleden hen iets realiseren wat geen voorouder met woorden heeft kunnen vertellen. De beelden van krottenwoningen, de beelden van rassenhaat, de nostalgie, de verwarring en het wederzijdse wantrouwen. Ik kijk hen aan; 25 studenten betekent 25 blikken die eindeloze emoties tonen. Afschuw,

boosheid, verwarring, schaamte en schuld, en misschien meer dan alles: onbegrip voor een verleden dat we niet achter ons hebben gelaten. Er valt een stilte. De stilte brengt hen nu samen en de mobieltjes doen er even niet toe.

Een van de meiden trekt haar licht blauwe hoofddoek naar voren. Ik begrijp niet waarom, zij is de laatste die ik de emotie 'schaamte' zou toeschrijven. Ik noem haar naam en vraag of het gaat. Ze kijkt me aan met vochtige ogen.

'Ik schaam me zo, mevrouw.'

De klas kijkt net zo verbijsterd als ik.

'Ik ben zo boos op hem geweest. Ik wist het echt niet, en hij heeft het maar geslikt en niks gezegd.'

'Over wie heb je het, meis?'

'Opa, mevrouw ... over mijn opa.'

Daar zitten ze dan, de derde generatie, ergens weten ze dat ze afstammen van families en verhalen, maar opeens is het verleden te zichtbaar nabij, te confronterend om te beseffen.

'Weet u, weet u mevrouw, wat ik tegen hem heb gezegd? Ik heb tegen hem gezegd dat ze lui waren, dat ze niet wilden, dat ze niet wilden leren. Ik heb dat gezegd en hij maar niks terugzeggen.'

Het meisje naast haar kijkt haar empathisch aan en zegt zonder gemene bedoelingen: *'Een beetje zoals de PVV.'*

Een geschiedenis van zestig jaar valt langzaam in één keer op haar schoot, zonder een verschil te maken tussen toen en nu, tussen daar en hier, tussen de vreemdeling en de anti-vreemdeling. Alle tegenstellingen imploderen in haar lijf. Voor dit kind lijkt er geen uitweg te zijn uit de immense ballast die diversiteit met zich meebrengt.

'En nu mevrouw, wat doe ik nu?'

'Wanneer zie je opa weer?'

'Morgen, morgen ga ik naar opa.'

'Misschien nu even luisteren dan maar.'

'En als hij het me niet meer wil vertellen?'

'Dan luister je wat dieper', zeg ik met een pijnlijke lach.

Ze glimlacht. 'Oké', zegt ze en giechelt bezwaard met haar medestudenten.

Tijd voor pauze. En in pauzes stellen we de verloren vragen.

Waarom vertel ik haar verhaal? Simpel: zij is een student bij de opleiding social work en zij maakte werkelijk waar wat het betekent om van gedachten te veranderen. Toen ik haar een tijd daarvoor vroeg waar ze zou willen werken, antwoordde ze zonder enige aarzeling, in tegenstelling tot haar medestudenten: *'Bij de reclassering.'* Toen ik haar vroeg waarom ze bij de reclassering haar toekomst zag, zei ze met een zeer zelfverzekerde houding:

'Aanpakken, mevrouw. Ik houd van aanpakken. Dus aan de slag met die jongens en ze even duidelijk maken dat je gewoon normaal moet doen.'

'Huh', was mijn eerste intelligente reactie. In mijn achterhoofd plande ik hoe we in de verdere lessen het thema *nuance* en het thema *paternalisme* zouden gaan bespreken. Maar na de dag dat ik de documentaire liet zien, zegt ze steeds vaker met een gezonde dosis aarzeling:

'Volgens mij moet ik iets dieper luisteren, hè, mevrouw?'

Ze is een vrouw aan het worden en ze wil nog steeds bij de reclassering werken. Maar haar motivatie nu is van een andere aard dan eerst.

En ik stel nu een simpele vraag. Een vraag die we elke dag stellen en waarvan we misschien niet helemaal beseffen wat we vragen: Waar komt dit kind dat in mijn klas zit en deze vrouw die straks bij de reclassering wil werken, vandaan? Hoe diep moeten we luisteren om te snappen waar zij vandaan komt? Waar ligt het antwoord? In haar blauwe hoofddoek? In het geheimzinnige verhaal van haar opa? In haar paternalistische houding naar jongens met een detentieverleden? In haar PVV-mentaliteit? Of in haar uiteindelijke verlangen om toch maar dieper te luisteren? De vraag is misschien niet: waar komt zij vandaan? Deze vraag grijpt terug op een obsessie uit de 20ste eeuw en we zijn oud genoeg om te weten hoe funest dit is. Want wat we daarmee eigenlijk vragen, is: 'Ben je een van ons of ben je een semi-inwoner van dit land?' En 'bij ons horen' is een simpele lijn die men in minder dan twee eeuwen neer heeft gezet en etnisch, religieus, seksueel en raciaal heeft gedefinieerd, en waarvoor de douane is ingesteld om de grenzen ervan te bewaken. De ballast die mijn jonge studente draagt, is dus dieper en zwaarder dan louter de stigma's die Geert Wilders, Donald Trump, Frauke Petry en Marine Le Pen haar toeschrijven. Alleen al haar religie is tijdens de laatste verkiezingsstrijd permanent als een probleem gezien. In een moment van onoplettendheid had een leraar haar gebaar met haar hoofddoek kunnen interpreteren als een gebaar van een meisje dat haar onderdrukking bevestigt, in plaats een gebaar van een kind dat zich realiseert wat haar opa heeft meegemaakt.

Haar verhaal is nog niet af. Want in tegenstelling tot wat velen denken, kunnen mensen niet zomaar weer verhuizen, is er geen weg terug voor haar. Hier is zij spraakzaam maar elders is zij de taal niet machtig. Elders hoort zij ook niet tot een andere wij. Zij is van nergens. Zij is niet van deze wereld die we sinds twee eeuwen hebben verzonnen. Nationalisme en uitsluitende wij-sentimenten zijn helaas niet alleen hier, maar overal aanwezig. Die zijn te vinden in de woorden van Poetin, van Erdogan. Iedereen heeft het over de eigen natie, de gevaren en de terroristen. Nationalisme is internationaal. En in dit internationale nationalisme bestaat zij niet voor deze wereld. Ze is persona non-grata, hier en daar. Zij giechelde met het meisje naast haar, dat volgens de televisie hier en de televisie daar haar vijand is. Maar deze aanpakker van problemen houdt niet van nonsens. Ze snapt dus ook niet hoe iemand die haar zo dierbaar is, haar ineens niet dierbaar moet zijn.

'Ik hou van haar, mevrouw, en ik ga niet meedoen met die stomme ruzie. Maar ik word wel moe van al die mensen die me dat maar blijven vragen.'

Het zal u misschien verbazen, maar dit is niet het kind over wie ik me zorgen maak. Op de een of andere manier weet ik dat deze aanpakker wel verder komt in deze samenleving. Als mensen haar niet begrijpen, dan zal zij hen met haar taalvaardigheid wel duidelijk maken hoe het zit.

De pauze is voorbij en de les mag weer beginnen. De rust is een beetje weergekeerd en de emoties zijn genoeg tot rust gekomen om over de thema's van de les te praten. Het is tijd om het tij iets meer te laten keren. Ergens hoop ik dat zij beseffen dat de armoede van toen niet de armoede van nu is en dat de uitsluiting van toen niet de uitsluiting van nu is, en ik stel een retorische vraag:

'Oké, dat was een beeld van toen, van de jaren dat jullie opa's en oma's jong waren. En hoe is het nu? Leven we nog steeds in diezelfde wereld?'

De klas begint opgelucht te zuchten. En ze beginnen blijmoedig door elkaar heen te praten. Totdat één hard roept:

'Kijk dan mevrouw, kijk naar ons, we zitten door elkaar, dat was toen toch niet?'

Ze hebben hoop. Terwijl de politici en media-iconen steeds een doemscenario schetsen, terwijl volwassenen vinden dat de geschiedenis van uitsluiting zich alweer herhaalt, kijken zij naar elkaar en vinden het best goed. Ik leg hen uit dat hun generatie ook wel *generation mix* genoemd wordt. Een generatie, die in

dergelijke gemixte klassen mensen uit andere leefwerelden en met andere levensvisies ontmoet. Ik geef hun een compliment:

73

'Jullie generatie heeft niet alleen met diversiteit te maken, maar jullie laten diversiteit ook vrolijk toe. Jullie zijn in staat om anders te zijn, van alles en nog wat. Jullie gaan goed maken wat wij hebben nagelaten.'

Dat vooruitzicht geeft hun veel verantwoordelijkheid, maar jongeren houden daarvan. En ze zijn trots. En een van hen schreeuwt: *'Geen probleem hoor mevrouw, we lossen het wel op ... haha!'*

De les is klaar en terwijl ik mijn spullen aan het opruimen ben, loopt een van de meiden vrolijk naar me toe en zegt: *'Nou mevrouw, ik vind u ook superdivers hoor. Heus wel.'*

Ik wacht totdat de klas leeg is. Maar een van hen blijft zitten en kijkt me boos aan. Hij is niet aan het woord gekomen, zijn pessimisme heeft geen ruimte gekregen in het optimisme van anderen.

'Bullshit. Alles wat ze zeggen, is bullshit. Ze zijn allemaal idioten. En u gaat er gewoon in mee.'

Een klas is een ruimte, het is een van de mooiste plekken op aarde, maar het is ook de ruimte waar oorlogen komen, waar uitsluitingen verschijnen, waar pijnlijke blikken afgewisseld worden en de consequenties van politieke polarisatie concrete lichamen krijgen. Hier sta ik dan, om de nuancering te brengen. Hier is mijn zorgenkind, het kind dat niet eens gehoord wordt door deze superdiverse vrolijke jongeren.

Het probleem betreft niet simpelweg de meerderheid versus de minderheid. Het probleem is dat de meesten van ons ergens de meerderheid zijn. De meerderheid die gewoon elke dag weer klakkeloos en gedachteloos meedoet met de dagelijkse routine, met wat we normaal vinden, een les beginnen en afronden, een vrolijk gesprek beginnen en afronden. En hier is het kind dat ergens verdwijnt in onze ooghoeken. En waarom doet zijn verhaal ertoe? Simpel, omdat hij de omgekeerde weg heeft bewandeld. Hij zat ooit bij reclassering aan tafel en nu zit hij misschien dankzij een reclasseringsmedewerker, die zich gedroeg als een sociaal handelend individu, bij mij in de klas.

Hier zit hij, generation mix pur sang, het kind van de wereld, de nakomeling van slavenhouders en mensen die tot slaaf zijn gemaakt. Het kind van China en de

oorspronkelijke bewoners van Amerika vermengd met Spaans bloed. Alle continenten bij elkaar, maar hij weet niet hoe hij zich moet verhouden tot een wereld die hem niet verstaat.

'De shit toen is de shit nu, mevrouw. En die idioten snappen het niet. Hoorde u het niet, in het filmpje, dat woord Dat woord dat ik van u niet mag gebruiken. Ik was het toen en ik ben het nu. En die Belg die het boek heeft geschreven ..., aardige man hoor, maar hij snapt de shit niet. En u doet gewoon alsof het allemaal klopt. En u zegt dat u weet wat oorlog is.'

Hij en ik hebben een aantal afspraken gemaakt met elkaar. Als hij de boosheid voelt opkomen, dan gaan we na de les bij elkaar zitten. We delen iets, we delen het geweld, mijn geweld daar en het geweld van zijn leven hier. Ondanks onze vele meningsverschillen, uiteenlopende levensverhalen en generatieverschillen, delen we de boosheid van uitsluiting. Een van de afspraken die we hebben gemaakt, is dat ik hem niet mededeel hoe de wereld in elkaar zit of hoe we hier uitkomen, maar dat we samen leren om onze boosheid om te zetten in iets anders. Zodat de boosheid ons niet consumeert maar ons kracht geeft om te strijden voor een andere wereld.

Hij heeft zich aan die afspraak gehouden. Maar mijn verbod om het N-woord te gebruiken valt hem bitter nu. Zijn huidskleur die een andere is dan de mijne, doet de wereld vergeten hoe immens deze jongeman de verschillen draagt in zijn lichaam. Ondanks het feit dat ons beider lichamen de littekens van de wereld dragen, is het kleurverschil dat hem zo bitter zichtbaar maakt in alle uithoeken van de wereld.

'Super, super, mevrouw, ik ben blij dat ze hoop hebben hoor, mevrouw. Ik wil ze geen pijn doen, of zo.'

Hij herinnert zich weer een andere afspraak: kritisch zijn maar wel respectvol naar zijn klasgenoten. Na een korte stilte wijst hij met zijn vinger naar zijn huid en hij zegt:

'Maar dit is wat mensen toch altijd zien. We waren toch altijd uniek, superdivers en zo, maar ... de shit is dat we die shit nooit zien.'

We blijven een uur zitten en tussen de stiltes door kletsen we over de wereld, over onze hoop en wanhoop. En terwijl ik mijn spullen opruim, roep ik routinematig:

75

'Nou, tijd om naar huis te gaan!'

'Welk?'

Ik kijk hem verdwaasd aan. Waar doelt hij op? En daar lag het, daar lag mijn bittere succes. Mijn bittere trots. Mijn verdwaasde blinde vlek. Hij kijkt me aan, lacht hard en zegt:

'Nou, op die bank in het park slaap je goed hoor.' Hij geeft me een schouderklop en vertrekt.

Het is op die bank, op die bank in een park, dat de superdiversiteit van een generation mix zich vermengt met de polarisatie, bittere armoede en tragische vergetelheid. Het is op die bank waar u en ik samenkomen in fragiliteit, in verlegenheid. Tussen onmacht en verantwoordelijkheid. Ik nam zo gedachteloos aan dat ze hoe dan ook, in welke vorm dan ook, allen naar huis gingen. Naar een huis gingen. Ik zag de bank niet, ik liep niet door het park. Mijn zorgenkind is mijn kind niet. En hier ben ik dan, de brave burger die haar hypotheek betaalt, en daar is hij dan, het kind dat op straat zwerft. Op die bank in het park ligt de kwetsbaarheid van zijn bestaan, maar de fragiliteit van het denken is in mijn huis, in de warmte van mijn huis.

En in alle verlegenheid wil ik u niets *mededelen*. Ik wil geen oplossingen aandragen. Deze jongeren hebben ons bij elkaar gebracht, de verschillende domeinen van het sociaal domein aan elkaar gekoppeld. En de kans is er dat zij - het meisje met de blauwe hoofddoek en de jongen die het N-woord niet mocht gebruiken - ooit tegenover elkaar komen te zitten. Zijn probleem is namelijk niet alleen zijn thuisloosheid, maar ook verslaving, rusteloosheid en een gewelddadig netwerk.

Wat mij resteert is het delen van een wens, delen van een wens met u. Dat *wij*, ondanks politiek getouwtrek en nutteloze polemiek, deze kinderen van onze samenleving, *onze kinderen*, de wijsheid hebben meegegeven om diep naar elkaar te luisteren. *Laten we solidair zijn, solidair in immense verlegenheid.*

Postscriptum: uitnodiging

Voor alle helderheid, ik verzeker u dat ik me nog steeds wil houden aan mijn beloftes. Dit lectoraat en het praktijkonderzoek dat hieruit vloeit, is geen pad tot de juiste wijsheid. In die zin neem ik begeren van de wijsheid in volledigheid serieus. Een wijsgeer neemt het principe 'We hebben wijsheid nooit in pacht' serieus. Het gaat om het verlangen naar de wijsheid. Juist in die diepe kennis van onwetendheid maar desalniettemin oprechte interesse, ligt mijn uitnodiging. Een uitnodiging tot zelfkritiek, niet alleen in ons denken, maar ook in de wijze waarop we ons tot onze omgeving en wereld verhouden. Ik vraag u om met mij de wereld zo lief te hebben, dat we voor die wereld steeds een proces van zelfreflectie over hebben. Onderwijsruimte en het sociale domein zijn voor mij ruimten waarin zowel het mesopolitieke als het kritisch-affirmatieve handelen kan plaatsvinden. Bij deze bent u uitgenodigd om hieraan deel te nemen.

Bronvermelding

- Aa, P. van der (2016). *Ongebaande paden: Sociale inclusie van kwetsbare burgers via arbeid als beroepsopgave voor professionals in het sociale domein*. Rotterdam: Hogeschool Rotterdam Uitgeverij.
- Agamben, G. (1993). *The Coming Community*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford CA: Stanford University Press.
- Agamben, G. (1999). *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. (D. Heller-Roazen, Ed.). Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2000). *Means without End: Notes on Politics*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Ahmed, S. (2014). *The Cultural Politics of Emotions*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1965). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books.
- Arendt, H. (1968). *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: A Harvest Book.
- Arendt, H. (1990). *On Revolution*. London: Penguin Books.
- Arendt, H. (1994). *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. (J. Kohn, Ed.). New York, NY: Schocken Books.
- Arnoldus, R. & Hofs, J. (2016). Tegenprestatie met de Participatiewet. In A.J. Kruijer e.a (red.), *Hoe de Verzorgingsstaat verbouwd wordt* (pp. 46-58). Amsterdam: Van Gennep.
- Bannink, F.P. (2013). *Oplossingsgerichte vragen: handboek oplossingsgerichte gespreksvoering*. Amsterdam: Pearson.
- Barthes, R. (1982). *De nulgraad van het schrijven: gevolgd door inleiding in de semiology*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Bos, R. ten (2011). *Stilte, geste, stem. Een filosofisch drieluik*. Amsterdam: Boom.
- Brabander, R. de (2013). *Van gedachten wisselen: Filosofie en ethiek voor sociale beroepen*. Bussum: Uitgeverij Coutinho.
- Brabander, R. de (2014) *Wie wil er nou niet zelfredzaam zijn? De mythe van zelfredzaamheid*. Antwerpen/Apeldorn: Garant.
- Brabander, R. de & Rahimy, T. (2017). Het goede leven is verre van ideaal. Arendt, handelingsverlegenheid en het ongehoorde. In J. Berding (ed.). *Aan het werk met Hannah Arendt* (pp.149-164). Leusden: Internationale School voor Wijsbegeerte (ISVW).

- Cairo, A. (2018a). *Intreerede*. Den Haag: De Haagse Hogeschool. Geraadpleegd van: <https://www.youtube.com/watch?v=KN9uDq1Myd8>
- Cairo, A. (2018b). *Lectoraat Inclusive Education (Openbare les)*. Den Haag: De Haagse Hogeschool. Geraadpleegd van: https://www.dehaagsehogeschool.nl/docs/default-source/documenten-onderzoek/lectoraten/inclusive-education/boekje-inclusive-education.pdf?sfvrsn=130f60fa_2
- Coates, Ta-N. (2014). The Case for Reparations *The Atlantic*. Geraadpleegd van: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2014/06/the-case-for-reparations/361631/>
- Coates, Ta-N. (2015). *Between the World and Me*. New York: Spiegel & Grau.
- Credit Suisse Research Institute. (2017). *Global Wealth Report 2017: Where Are We Ten Years after the Crisis?* Geraadpleegd van: <https://www.credit-suisse.com/corporate/en/articles/news-and-expertise/global-wealth-report-2017-201711.html>
- Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review* 43, pp. 1241-1299.
- Crul, M., Schneider, J. & Lelie, F. (2013). *Superdiversiteit. Een nieuwe visie op integratie*. Amsterdam: VU University Press.
- Debord, G. (2001). *De spektakelmaatschappij*. Amsterdam: Uitgeverij de Dolle Hond.
- Deleuze, G. (1997). *Difference and Repetition*. London: The Athlone Press.
- Deleuze, G. (2008). *Proust and Signs*. London: Continuum.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1983). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1986). *Kafka: Towards a Minor Literature*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *What is Philosophy?* New York, NY: Columbia University Press.
- Derrida, J. (1982). *Margins of Philosophy*. Chicago: The Harvester Press.
- Derrida, J. (1992). Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'. In D. Cornell, M. Rosenfeld, & D. G. Carlson (Eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice* (pp. 3-67). New York, NY: Routledge.
- Derrida, J. (2000). *Of Hospitality: Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond*. Stanford CA: Stanford University Press.
- Eaton, A (2018, 7 maart). De grip kwijt, *De Groene Amsterdammer*. Geraadpleegd van: <https://www.groene.nl/artikel/de-grip-kwijt>
- El Hadioui, I. (2011). *Hoe de straat de school binnendringt*. Amsterdam: Van Gennep.
- Foucault, M. (1967). *Of Other Spaces: Heterotopias*. Geraadpleegd van: <https://foucault.info/doc/documents/heterotopia/foucault-heterotopia-en-html>
- Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York, NY: Vintage Books.

- Foucault, M. (2005). *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*. London: Routledge.
- Furedi, F. (2006). *Culture of Fear Revisited*. London: Continuum.
- Geldof, D. (2013). *Superdiversiteit: Hoe migratie onze samenleving verandert*. Leuven: Acco.
- Geurts, J. (2017). De spiegelkunst tussen werkelijkheid en model. *NRC-Handelsblad*. Geraadpleegd van: <https://www.nrc.nl/nieuws/2017/09/15/starre-liefde-voor-modellen-13013691-a1573625>
- Ghorashi, H. (2003). *Ways to Survive, Battles to Win: Iranian Women Exiles in the Netherlands and United States*. New York: New Science Publisher, Inc.
- Gines, K. T. (2014). *Hannah Arendt and The Negro Question*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Haaften, M. van (2014). *Discriminatie op de arbeidsmarkt: Rapport van de klachten gemeld bij Antidiscriminatievoorzieningen Nederland*. Geraadpleegd van: <http://art1-nog.nl/wp-content/uploads/sites/11/2014/12/Rapportage-Discriminatie-op-arbeidsmarkt-nov-2014-DEF.pdf>
- Hilhorst, P. & Lans, J. van der (2014, 8 oktober). Eigen Kracht ontkracht. *De Groene Amsterdammer* (41), pp. 36-39.
- Hofs, J. (2017). Sociaal werkers onder gemeentelijke regie. Pleidooi voor sociale rechtvaardigheid als basisprincipe voor sociaal werk. *Journal of Social Intervention: Theory and Practice*, pp. 65-71.
- International Federation of Social Workers (IFSW) (2014). *Global definition of social work*. Geraadpleegd van: <http://ifsw.org/get-involved/global-definition-of-social-work/>
- Irigaray, L. (1985). *This Sex Which is not One*. Ithaca/New York: Cornell University Press.
- Jong, J. M. de, Merckx, M. M. J., Baron, E., Schippers, J. M. & Bovens, R. (3 november 2015). Respecteer de ander, dat is het uitgangspunt, *Volkscrant*. Geraadpleegd van: <https://www.volkscrant.nl/opinie/-respecteer-de-ander-dat-is-het-uitgangspunt~a4177299/>
- Jungmann, N. (2012). *Schuldenproblematiek: een vraagstuk in transitie*. Utrecht: Hogeschool Utrecht.
- Kaulingfreks, F. (2015). *Uncivil Engagement and Unruly Politics: Disruptive Interventions of Urban Youth*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Kunneman, H. (2015). De tweede postmodernisme als politieke context van normatieve professionalisering. In H. van Ewijk & H. Kunneman (red.). *Praktijken van normatieve professionalisering*. pp. 431-456. Amsterdam: Uitgeverij SWP.
- Levitas, R., Pantazis, C., Fahmy, E., Gordon, D., Lloyd, E. & Patsios, D. (2007). *The multi-dimensional analysis of social exclusion*. Bristol: University of Bristol. Geraadpleegd van: <http://dera.ioe.ac.uk/6853/1/multidimensional.pdf>
- Maan, A. K. (1999). *Internarrative Identity*. Lanham/New York/Oxford: University Press of America.

- Massumi, B. & Manning, E. (2009). History through the Middle: Between Macro and Mesopolitics, Interview with Isabelle Stengers, 25 November 2008. *Micropolitics: Exploring Ethico-Aesthetics. Inflexions: A Journal for Research-Creation*, 3. Geraadpleegd van: http://www.inflexions.org/n3_History-through-the-Middle-Between-Macro-and-Mesopolitics-1.pdf
- McDonald, C. (1985). *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation, Texts and Discussions with Jacques Derrida*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Mul, J. de (17 augustus 2016). In Japan heeft Erica een ziel, *Vrij Nederland*. Geraadpleegd van: <https://www.vn.nl/in-japan-heeft-erica-een-ziel/>
- Mullainathan, S. & Shafir, E. (2013). *Schaarste: hoe gebrek aan tijd en geld ons gedrag bepalen*. Amsterdam: Maven Publishing
- Miller, W.R. & Rollnick, S. (2005). *Motiverende gespreksvoering*. Gorinchem: Ekklesia.
- Pinto, D. (2007). *Interculturele communicatie: een stap verder*. Houten: Bohn Stafleu van Loghum.
- Rahimy, T. (2017a). Sociale innovatie: Een open vraag. In P. M. Karré, T. Rahimy, D. ter Avest & G. Walraven (eds). *Sociale innovatie in de stad: Perspectieven uit de bestuurskunde, filosofie en stadsgeografie*. pp. 33-57. Rotterdam: Hogeschool Inholland,.
- Rahimy, T. (2017b). *Politics of Flight: A Philosophical Refuge*. Rotterdam: Erasmus Universiteit (eigen beheer).
- Ramose, M. (2017). *Ubuntu: Stroom van het bestaan als levensfilosofie*. Utrecht: Ten Have.
- Ricoeur, P. (1992). *Oneself as Another*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ronde, M. A. de (2015). *Speelruimte voor ervaring en reflectie: een praktijkgericht onderzoek naar het gebruik van spel in begeleidingssituaties*. Delft: Uitgeverij Eburon.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. London: Penguin Books.
- Said, E. W. (2000). *Out of Place: A Memoir*. New York: Vintage Books.
- Sassen, S. (2014). *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*. Cambridge/Massachusetts/London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Savornin Lohman, J. de & Raaff, H. (2008). *In de frontlinie tussen hulp en recht*. Bussum: Uitgeverij Coutinho.
- Schinkel, W. (2008). *Denken in een tijd van sociale hypochondrie: Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*. Kampen: Klement.
- Schinkel, W. (2011). *De gedroomde samenleving*. Kampen: Klement.
- Sennett, R. (2017). *The Open City*. Harvard Graduate School of Design. GSD Talks. Geraadpleegd van: <https://www.youtube.com/watch?v=7PoRrVqJ-FQ>
- Spierings, F. (2003). *De stad als gevaar? Kantekeningen bij de sociale kwaliteit van Rotterdam*. Rotterdam: Hogeschool Rotterdam.

- Vereniging Hogescholen (2017). *Landelijk opleidingsdocument sociaal werk*. Geraadpleegd van: http://www.vereniginghogescholen.nl/system/profiles/documents/000/000/210/original/Landelijk_opleidingsdocument_sociaal_werk_-_februari_2017.pdf?1488980409
- Vertovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30 (6), pp. 1024-1054.
- Walraven, G. (2009). Inleiding: praktijkgericht onderzoek naar de dynamiek van de stad. In: G. Walraven, R. de Brabander & D. Peters (Red). *Overbruggen en verheffen: Werken aan sociaal kapitaal in de stad (7-12)*. Antwerpen: Garant.
- Wekker, G. (2016). *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race*. Dutham and London: Duke University Press.
- Witte, T. (2012). Talentontwikkeling, een maatschappelijke zorg. *Journal of Social Intervention: Theory and Practice*, 21 (1), pp. 84-87. Geraadpleegd van: <https://www.journalsi.org/article/download/298/261/>

Eerdere uitgaven

van Hogeschool Rotterdam Uitgeverij



Zorg voor Communicatie

Auteur Karin Neijenhuis
 ISBN 9789051799859
 Verschijningsdatum maart 2018
 Aantal pagina's 116
 Prijs € 14,95



Visie op de toekomst van de Nederlandse procesindustrie

Auteur Marit van Lieshout
 ISBN 9789051799682
 Verschijningsdatum oktober 2017
 Aantal pagina's 68
 Prijs € 14,95



Slim bewegen tussen haven en stad

Auteur Ron van Duin
 ISBN 9789051799675
 Verschijningsdatum oktober 2017
 Aantal pagina's 84
 Prijs € 14,95



Techniek is belangrijk, maar het zijn mensen die het verschil maken

Auteur Hans van den Broek
 ISBN 9789051799644
 Verschijningsdatum oktober 2017
 Aantal pagina's 84
 Prijs € 14,95



#DuurzaamRenoveren

Auteur Haico van Nunen
 ISBN 9789051799651
 Verschijningsdatum oktober 2017
 Aantal pagina's 100
 Prijs € 14,95



Bewegen naar gezondheid

Auteur Maarten Schmitt
 ISBN 9789051799632
 Verschijningsdatum september 2017
 Aantal pagina's 86
 Prijs € 14,95



Studiesucces

Auteur Ellen Klatter
 ISBN 9789051799583
 Verschijningsdatum juni 2017
 Aantal pagina's 96
 Prijs € 14,95



Samen opleiden

Auteur Mariëlle Theunissen
 ISBN 9789051799590
 Verschijningsdatum juni 2017
 Aantal pagina's 76
 Prijs € 14,95



Een goed begin is het halve werk

Auteur Hanneke Harmsen van der Vliet - Torij
 ISBN 9789051799521
 Verschijningsdatum juni 2017
 Aantal pagina's 136
 Prijs € 21,95



Professionele identiteit

Auteur Martin Reekers
 ISBN 9789051799514
 Verschijningsdatum maart 2017
 Aantal pagina's 54
 Prijs € 14,95



Creatieve Ruimte

Auteur Michiel de Ronde
 ISBN 9789051799373
 Verschijningsdatum juni 2016
 Aantal pagina's 96
 Prijs € 14,95

Exemplaren zijn te downloaden via www.hr.nl/onderzoek/publicaties. Hier zijn ook eerder verschenen uitgaven van Hogeschool Rotterdam Uitgeverij beschikbaar.

Tina Rahimy

Schillen van het verschil

Sociaal handelen midden in het stedelijke leven

ISBN 978-94-93012-01-1



Op welke wijze verhouden we ons tot het verschil en de diversiteit in de samenleving? Welke impact heeft onze manier van denken over verschil op het handelen van sociaal werkers binnen de stedelijke context? Is een stad eenduidig te beschrijven? Hoe kunnen we in het onderwijs het *engagement* van studenten inzetten als een kennisbron? In haar openbare les geeft Tina Rahimy een kritische uiteenzetting van de drie concepten: sociaal werk, stedelijkheid en superdiversiteit. De lector laat zien dat deze begrippen een oude manier van denken over diversiteit en handelen voortzetten. In haar tekst gaat Rahimy op zoek naar nieuwe begrippen. Deze kritische zoektocht naar een inclusieve samenleving is geen eenzijdig proces. De uiteenzettingen in deze openbare les worden begeleid door persoonlijke verhalen en zelfreflectieve intermezzo's.

Naast het introduceren van alternatieve begrippen en andere manieren van denken is Rahimy ook in haar onderzoek op zoek naar nieuwe perspectieven op inclusie en uitsluiting. De perspectieven van jongeren - hun visie, hoop en kritische kanttekeningen - vormen hierbij een inspiratiebron. Rahimy is op een *experimentele* en *narratieve* wijze op zoek naar open *expressieve* ruimtes. In deze open ruimtes wordt er plaatsgemaakt voor een verscheidenheid van uitingen waardoor jongeren vanuit hun belevingswereld een visie over het sociaal werk en een rechtvaardige samenleving formuleren. In samenwerking met studenten en docenten zullen in dit lectoraat nieuwe perspectieven worden onderzocht op *ethische* vraagstukken en *emancipatoire* processen. Het uiteindelijke streven is om via dit lectoraat een synergie te creëren tussen onderzoek en *educatie* in het sociale domein.

Dr. Tina Rahimy (politiek-filosoof) is lector 'Sociaal werk in de superdiverse stad' bij Kenniscentrum Talentontwikkeling van Hogeschool Rotterdam, verbonden aan de onderzoekslijn 'Inclusie' en docent aan de opleiding Social Work.