

# Zelfconcept en maatschappelijke integratie

*Ben Spiecker & Jan Steutel*

---

## Self-concept and Social Integration

In this paper the politically correct credo 'Integration while maintaining one's identity' is analyzed by means of arguments from cultural psychology. First it explores the requirements of being a good citizen in a liberal democracy. Following Rawls, we state that justice is the cardinal liberal virtue and that this virtue includes having dispositions like respecting the rights of all citizens equally. Then it investigates the notion of identity and the relation between culture and identity from a cultural-psychological perspective. We focus on the distinction between collectivistic cultures and interdependent self-concepts on the one hand and individualistic cultures and independent self-concepts on the other. It is concluded that developing into a good citizen in a liberal democracy cannot be combined with the full preservation of an interdependent self-concept. Further, we argue that the state has the right and the duty to promote the development of liberal virtues in schools, even if this means that the development of an interdependent self-concept of children from particular immigrant groups is hampered.

---

## Inleiding

In discussies over integratie en burgerschapsvorming is jarenlang de opvatting dominant geweest dat etnische minderheden kunnen integreren in de Nederlandse samenleving zonder hun eigen identiteit geweld aan te doen. Ter ondersteuning van deze opvatting werd er met name op gewezen dat de publieke moraal van onze samenleving de vrijheid van personen en groepen garandeert om het eigen leven vorm te geven overeenkomstig de zelf onderschreven private moraal. Omdat ook immigranten de vrijheid wordt geboden om te leven overeenkomstig hun eigen denkbeelden, zouden zij zich kunnen voegen in de Nederlandse samenleving zonder daarbij afbreuk te hoeven doen aan de eigen identiteit.

In de afgelopen periode is deze politiek correcte opvatting in toenemende mate ter discussie gesteld. Tegenstanders hebben voornamelijk gewezen op mogelijke spanningen tussen de eisen van integratie enerzijds en bepaalde moreel-religieuze levensoriëntaties anderzijds, in het bijzonder de islamitische identiteit van

**Ben Spiecker** is als hoogleraar verbonden aan de afdeling Theoretische en Historische Pedagogiek van de Vrije Universiteit.

**Jan Steutel** is als UHD verbonden aan de afdeling Theoretische en Historische Pedagogiek van de Vrije Universiteit.

Correspondentieadres: Dr Ben Spiecker, Faculteit der Psychologie en Pedagogiek, Vrije Universiteit, Van der Boechorststraat 1, 1081 BT Amsterdam. E-mail: b.spiecker@psy.vu.nl

bepaalde etnische minderheidsgroeperingen. Overtuigingen die kenmerkend zijn voor het islamitisch geloof, waarbij te denken valt aan opvattingen over de rol en status van de vrouw, alsook aan opvattingen over vormen van seksualiteit en seksuele opvoeding, laten zich moeilijk rijmen met de normen en waarden die in onze samenleving algemeen aanvaard zijn. En vooral wanneer zulke minderheden hun geloof niet slechts als een private moraal wensen te beschouwen maar als richtinggevend willen zien voor de gewenste vormgeving van de publieke moraal, zou er eerder sprake zijn van bedreiging van dan van integratie in onze samenleving.

In deze bijdrage willen we het credo 'Integratie met behoud van identiteit' met argumenten in twijfel trekken die, voor zover wij weten, nog niet eerder in het genoemde debat naar voren zijn gebracht of althans daarbinnen hoegenaamd impliciet zijn gebleven. Wat wij duidelijk willen maken is dat integratie in de Nederlandse samenleving ten minste wordt bemoeilijkt door een specifiek *zelfconcept* dat in zekere mate typerend is voor leden van bepaalde ethnoculturele minderheden, waaronder Marokkaanse en Turkse Nederlanders. De wijze waarop het zelf wordt begrepen is constitutief voor de eigen identiteit, niet in de laatste plaats omdat een conceptie van het zelf een meer of minder impliciet kader biedt voor ons denken, voelen, streven en handelen. Ons idee is dat de gewenste integratie op gespannen voet staat met het zelfconcept van veel leden van de aangeduide minderheidsgroepen, op grond waarvan de claim dat integratie met behoud van identiteit voor deze groepen mogelijk is, hoe ethisch sympathiek dan ook, als psychologisch onrealistisch (Flanagan, 1991, p. 32) moet worden afgevoerd.

## Goed burgerschap

Een rationele discussie over de vraag of integratie met behoud van identiteit mogelijk is veronderstelt dat de verschillende partijen bereid en in staat zijn relatief nauwkeurig de hoofdcomponenten van deze vraagstelling te specificeren. Enerzijds zullen de deelnemers aan het publieke debat moeten verhelderen wat precies hun criteria zijn voor succesvolle integratie, hetgeen in feite zal neerkomen op een nadere bepaling van wat geldt als goed burgerschap in de Nederlandse samenleving. Anderzijds zullen zij moeten aangeven welke identiteit zij precies op het oog hebben en wat de componenten zijn die voor deze identiteit constitutief zijn. Zonder deze specificaties is het niet goed mogelijk te bepalen of de dominante identiteit van een bepaalde groepering in logisch of psychologisch opzicht al dan niet compatibel is met wat het betekent om een goed staatsburger te zijn.

Laten we beginnen met een beknopte typering van de eigenschappen waaraan een goede burger in de Nederlandse samenleving minimaal moet voldoen (voor een uitvoeriger analyse: zie Steutel & Spiecker, 2000). Tussen goed burgerschap en een gezonde politieke gemeenschap bestaat een functionele relatie. Elke politieke gemeenschap heeft burgers nodig met eigenschappen die van belang zijn voor haar voortbestaan en vitaliteit. Zulke burgers worden 'goed' genoemd en hun eigenschappen worden als deugden beschouwd, althans door de pleitbezorgers van de samenleving in kwestie. Ook het floreren van een liberaal-democratische politieke gemeenschap, waaronder de Nederlandse samenleving, is afhankelijk van burgers met bepaalde kwaliteiten. Zonder burgers met ondersteunende disposities zouden liberaal-democratische instituties niet adequaat kunnen functioneren en mogelijk zelfs desintegreren (Kymlicka & Norman, 1994, pp. 352-353).

In de politieke filosofie worden zulke burgers doorgaans 'liberaal' genoemd en hun kwaliteiten worden als 'liberale deugden' bestempeld. Welke zijn deze deugden?

Typend voor een liberale democratie, inclusief de Nederlandse, is een samenhangend stelsel van grondrechten dat ruwweg ligt besloten in het eerste en voornaamste principe van rechtvaardigheid uit de politieke filosofie van Rawls. Dat principe, het zogenoemde beginsel van grootste gelijke vrijheid, wordt door Rawls als volgt verwoord: 'Each person has an equal claim to a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties, which scheme is compatible with the same scheme for all' (1993, p. 5). De strekking van dit principe is de vrijheid van elke burger zoveel mogelijk te beschermen door alle volwassen leden van de samenleving een optimaal pakket van dezelfde grondrechten toe te kennen. De belangrijkste rechten uit dat pakket zijn de bekende burgerlijke vrijheden (zoals de vrijheid van meningsuiting en de vrijheid van goddienst en levensovertuiging), de politieke grondrechten (waaronder het recht om te stemmen en het recht van de burger om zich verkiesbaar te stellen voor publieke functies), alsmede de fundamentele rechten die begrepen zijn in de idee van het recht of de rechtsstaat (zoals het recht niet naar willekeur gearresteerd te worden of het recht op een onpartijdige behandeling door de rechtbank). De karakteristieke deugden van de liberale burger zijn precies die eigenschappen die met het principe van grootste gelijke vrijheid corresponderen. Omdat dit beginsel een principe van rechtvaardigheid is, kunnen we de correlerende deugd, in het voetspoor van Rawls, de deugd van rechtvaardigheid (*a sense of justice*) noemen. In feite omvat deze politieke hoofddeugd alle andere politiek-morele deugden die constitutief zijn voor liberaal burgerschap. Belangrijke voorbeelden van deze kwaliteiten zijn tolerantie ten opzichte van andere levensstijlen, de dispositie om de gelijke rechten van medeburgers te respecteren, een diepgewortelde aversie tegen discriminatie, alsmede typisch democratische gezindheden, waaronder de innerlijke bereidheid te stemmen, compromissen te sluiten, politieke besluiten kritisch te beoordelen en zich aan wetten te houden die langs democratische procedures tot stand zijn gekomen (de zogeheten deugd van wetsgetrouwheid). Omdat de drager van deze deugden per definitie bereid en in staat is de liberaal-democratische instituties te ondersteunen en hoog te houden, zijn al deze eigenschappen van functionele waarde voor een goed functionerende politieke gemeenschap die georganiseerd is overeenkomstig het principe van grootste gelijke vrijheid. Deze uitleg van goed burgerschap is niet alleen beknopt maar ook onvolledig. Van de goede burger in een liberaal-democratische samenleving mag meer worden verwacht dan alleen het bezit van de deugden die met het principe van grootste gelijke vrijheid corresponderen (vgl. Spiecker & Steutel, 1995). Maar de genoemde eigenschappen vormen ons inziens wel het hart van goed liberaal burgerschap: de immigrant die succesvol is geïntegreerd in de Nederlandse samenleving heeft zich in elk geval de liberale deugden eigen gemaakt. De vraag is nu of goed liberaal burgerschap te verenigen is met een conceptie van het zelf die tot op zekere hoogte typerend is voor bepaalde etnische minderheidsculturen.

## Zelfconcepten

De laatste decennia is in de culturele psychologie en culturele antropologie veel empirisch onderzoek verricht naar de verschillen in cognitie, emotie en motivatie van personen uit verschillende culturen. Het culturele perspectief dat richtinggevend is voor deze takken van wetenschap veronderstelt dat psychische processen niet slechts beïnvloed maar ook geconstitueerd worden door de cultuur en

dat derhalve zulke processen van cultuur tot cultuur aanzienlijk zullen variëren. Een belangrijk theoretisch model om de gevonden crossculturele verschillen te ordenen en zo mogelijk te verklaren is de inmiddels welbekende dimensie individualisme-collectivisme. In individualistische culturen wordt het sociale gedrag voor een belangrijk deel bepaald door persoonlijke doelen en waarden, die vaak slechts ten dele samenvallen met die van de groep waartoe men behoort, zoals het gezin, de familie, de collega's op het werk of de gemeenschap van medegelovigen. In collectivistische culturen daarentegen, zijn de meer persoonlijke waarden en doelen veelal ondergeschikt aan die van de groep of het collectief. In zulke modelmatig geordende samenlevingen prevaleren dan ook verschillende waarden en daarmee correlerende persoonlijke eigenschappen: 'For collectivists social order, self-discipline, social recognition, humility, honouring parents and elders, accepting my position in life, and preserving my public image. For individualists, equality, freedom, an exciting life, a varied life, and enjoyment' (Triandis, 1990, p. 68; 1994; Eldering, 2002, pp. 139-145).

Het zijn met name Markus en Kitayama (1991, 1994) geweest die op grond van tal van empirische bevindingen aannemelijk hebben gemaakt dat personen in individualistische en collectivistische culturen worden gekenmerkt door sterk verschillende interpretaties van het zelf. Deze interpretaties zijn door hen respectievelijk het *onafhankelijke* en het *onderling afhankelijk* zelfconcept gedoopt. In geval van een onafhankelijk zelfconcept (dat vooral dominant is in de Noord-Amerikaanse en de West-Europese landen) wordt het zelf opgevat als een begrensd, min of meer op zichzelf staande entiteit, die is opgebouwd uit een unieke configuratie van innerlijke eigenschappen (trekken, bindingen, wensen, behoeften, capaciteiten etc.). Dienovereenkomstig wordt in zelfbeschrijvingen veelal naar zulke eigenschappen verwezen en wordt gedrag, zowel dat van zichzelf als dat van anderen, primair gezien als iets dat betekenis krijgt en te verklaren valt uit het interne repertoire van cognitieve, affectieve en conatieve disposities. Wanneer er sprake is van een onderling afhankelijk zelfconcept (dat de auteurs niet alleen situeren in Aziatische culturen zoals de Japanse, maar ook in Latijns-Amerikaanse en mediterrane landen, waaronder Marokko (1991, p. 228) en Turkije (1994, p. 116)) wordt het zelf geconstrueerd als deel van een netwerk van sociale relaties, als iets dat wezenlijk verbonden is met de sociale context, met als gevolg dat in zelfbeschrijvingen niet de eigen, private kenmerken centraal staan, maar de relationele, publieke aspecten van het zelf, zoals de specifieke sociale posities die men bekleedt of de sociale rollen die men geacht wordt te vervullen. Gedrag wordt dan ook niet in eerste instantie gezien als iets dat gereguleerd wordt door of de manifestatie is van transsituatonele en relatief stabiele innerlijke kwaliteiten, maar als iets dat bepaald wordt door en te verklaren valt uit de variabele context van interpersoonlijke relaties, sociale normen en wederkerige verwachtingspatronen.

Volgens Markus en Kitayama zijn deze zelfconcepten verbonden met impliciete, normatieve taken, die kenmerkend zijn voor de corresponderende cultuur en die aangeven wat de gewenste inrichting van het leven is. Voor het onafhankelijke zelf bestaan die taken uit het zich losmaken van anderen en het bewaren van de eigen zelfstandigheid, het waarderen van de verschillen met anderen, het ontdekken en tot uitdrukking brengen van de eigen innerlijke kwaliteiten, alsook het streven naar integriteit, opgevat als overeenstemming tussen wat men denkt en voelt enerzijds en wat men zegt en doet anderzijds. De culturele taken die gekoppeld zijn aan het onderling afhankelijk zelf bestaan uit het zich aansluiten bij anderen, het voldoen aan sociale normen en verwachtingen, het streven naar interpersoonlijke harmonie en het welzijn van de groep of gemeenschap, alsme-

de het reguleren en onderdrukken van gedachten en gevoelens teneinde het gedrag effectief te kunnen afstemmen op de interpersoonlijke context.

Heine, Lehman, Markus en Kitayama (1999) trachten de verwevenheid van cultuur en concepties van het zelf verder te verhelderen met behulp van de notie '*selfways*'. De psychische processen die voor de persoon kenmerkend zijn worden gevormd door socialisatie en wel zodanig dat er een afstemming ontstaat tussen het psychische en culturele systeem. De pasgeborene ontwikkelt zich tot persoon door de culturele *selfways* te incorporeren. *Selfways* omvatten zowel de opvattingen die vastleggen wat het is om een 'goede', 'morele' of 'nette' persoon te zijn, alsmede de sociale praktijken, gewoonten, alledaagse situaties en instituties die zulke opvattingen in stand houden en ondersteunen. Ook liggen zulke opvattingen opgeslagen in de voor de cultuur belangrijke verhalen, metaforen, gezegden, iconen en symbolen, alsmede in centrale teksten (koran, bijbel, grondwet). 'Selfways', aldus de genoemde auteurs, 'are not just different ways of construing the self – they are more generally different ways of being, different ways of knowing, feeling, and acting' (p. 768). Elk zelf wordt als het ware geconstrueerd in en door cultuurspecifieke *selfways*, die bovendien verbonden zijn met de verschillende maatschappelijke posities. In de traditionele continentale pedagogiek werden zulke socialisatieprocessen 'functionele opvoeding' genoemd.

Met allerlei voorbeelden maken Markus en Kitayama duidelijk dat verschillende culturen en daarmee verweven zelfconcepten van invloed zijn op individuele ervaringen, inclusief de cognities, emoties en motieven van individuen. Zo laten zij, wat het emotionele leven betreft, overtuigend zien dat niet slechts de aanleiding, expressie, functie en waardering van gevoelens cultuurspecifiek kunnen zijn, maar dat ook de gevoelens zelf in aard en kracht van cultuur tot cultuur kunnen variëren. Sterker nog, soms verwijzen woorden naar cultuurspecifieke gevoelens waarvoor in andere talen geen synoniemen bestaan, bij voorbeeld de Japanse term '*amae*', die grofweg staat voor een gevoel van hoopvolle verwachting dat de ander zich liefdevol om je zal bekommeren en lankmoedigheid zal tonen (1991, pp. 237, 239; Doi, 1973). Van belang in dit verband is vooral dat Markus en Kitayama het onafhankelijke en het wederzijds afhankelijke zelfconcept in verband brengen met twee groepen van emoties, die zij respectievelijk '*ego-focused*' en '*other-focused*' noemen (1991, pp. 235-239; Kitayama, Markus & Matsumoto, 1995). De eerste groep van emoties, die primair verwijst naar de innerlijke eigenschappen van de persoon zelf, heeft vooral tot functie de onafhankelijkheid en zelfstandigheid van het individu te behouden en te bevorderen, terwijl de tweede groep van emoties, die primair betrekking heeft op de ander of op anderen, tot functie heeft de constructie van het zelf als wederzijds afhankelijke entiteit te bevestigen en in stand te houden. We kunnen dit onderscheid illustreren door een beknopte typering te geven van gevoelens van schaamte en daaraan gerelateerde gevoelens van zelfrespect.

Ofschoon schaamte en zelfrespect per definitie een zekere evaluatie of waardering van het eigen gedrag impliceren en daarmee op het eerste gezicht *ego-focused* zijn, kunnen twee verschillende vormen van deze emoties worden onderscheiden, die respectievelijk karakteristiek zijn voor collectivistische en individualistische culturen (Van Dam, 1999; Taylor, 1985). Een persoon met een onderling afhankelijk zelfconcept zal zich met name schamen bij het besef tekort te zijn geschoten tegenover degenen die zogezegd deel uitmaken van haar zelfdefinitie. Zij zal zich schamen wanneer zij inziet dat zij in de ogen van zulke anderen niet heeft voldaan aan de groepsgebonden verwachtingen en dat daardoor haar relatie met die anderen, en eventueel ook de relaties tussen en die anderen, zijn geschaad. Zij beseft dat naar het oordeel van de groep door haar toedoen het zelfrespect van andere

groepsleden of het zelfrespect van de groep als geheel is aangetast, en dat besef zal ook haar zelfrespect ondermijnen. Zulke vormen van schaamte en zelfrespect, die typisch *other-focused* zijn, hebben mede tot functie om de wederzijdse afhankelijkheid en verbondenheid tussen de leden van de groep te bestendigen of te versterken. Karakteristiek voor een persoon met een onafhankelijk zelfbeeld daarentegen, is dat zij wordt aangedaan door gevoelens van schaamte indien zij zelf onderkent niet te hebben voldaan aan de idealen die zij voor zichzelf als koersbepalend beschouwt. De persoon verliest een deel van haar zelfrespect omdat zij beseft dat zij, gemeten aan haar eigen maatstaven, in onvoldoende mate drager is van bepaalde innerlijke eigenschappen, zoals moed, trouw, oprechtheid, standvastigheid of eerlijkheid. De ogen of het oordeel van anderen vormen hier dan ook geen noodzakelijke voorwaarde voor het optreden van schaamte – het onafhankelijke zelf kan zich in alle stilte schamen. De typische reactie van zo'n persoon op gevoelens van schaamte is het voornemen om haarzelf te verbeteren door meer trouw te zijn aan de eigen idealen, dan wel voor haarzelf te accepteren dat zij bepaalde kwaliteiten mist. Deze vormen van schaamte en zelfrespect, die primair *ego-focused* zijn, hebben de functie de eenheid of de integriteit van de persoon te bewaren of te herstellen.

## Spanningen

Is integratie met behoud van de eigen identiteit mogelijk? De beide hoofdcomponenten van deze vraag zijn nu gespecificeerd: succesvolle integratie hebben we partieel gedefinieerd in termen van de liberale deugden van goed burgerschap, en de identiteit waarom het ons te doen is hebben we omschreven in termen van een onderling afhankelijk zelfconcept. De vraag is dan: kunnen immigranten uit collectivistische culturen, bijvoorbeeld immigranten die zijn opgegroeid in een Marokkaanse of Turkse plattelandsgemeenschap, zich ontwikkelen tot goede liberale burgers onder instandhouding van hun wederzijds afhankelijk zelfbeeld?

We zijn geneigd deze vraag ontkennend te beantwoorden. Er bestaan ons inziens in elk geval duidelijke *spanningen* tussen een wederzijds afhankelijk zelfconcept en goed liberaal-democratisch burgerschap, waaruit mag blijken dat integratie van de aangeduide etnische minderheidsgroepen in de Nederlandse samenleving met behoud van de eigen identiteit erg moeilijk zo niet onmogelijk is. Maar voordat we deze spanningen aan de orde zullen stellen, is het van belang er op te wijzen dat zowel het sociologische begrippenpaar 'individualistisch-collectivistisch' als het daarmee corresponderende psychologische begrippenpaar 'onafhankelijk-onderling afhankelijk' moeten worden opgevat als *ideaaltypen*, in de betekenis die Max Weber (1968, pp. 42-47) aan deze term heeft toegekend. Een ideaaltype kan ruwweg worden omschreven als een theoretische constructie die het resultaat is van de weloverwogen selectie of isolering, de opzettelijke accentuering of overdrijving, alsmede de systematische of de logisch coherente samenvoeging, van verschillende elementen uit de empirische werkelijkheid. Als zodanig is een ideaaltype geen beschrijving van de werkelijkheid maar veeleer een ordenend beginsel waaraan de empirische werkelijkheid in meer of mindere mate kan voldoen. Terecht wordt er op gewezen dat de ordening van culturen in termen van de tegenstelling 'individualistisch-collectivistisch' gemakkelijk leidt tot stereotypie en vereenvoudiging, aangezien culturen in feite altijd tot op zekere hoogte mengvormen zijn van individualistische en collectivistische elementen (Eldering, 2002, pp. 51, 145). Hetzelfde geldt, zo kunnen we daaraan toevoegen, voor het begrip van het zelfbeeld van personen door gebruik te maken van de tweedeling 'onafhankelijk-onderling afhankelijk'. Maar het feit dat de culturele of

mentale werkelijkheid zich verzet tegen inpassing in deze begrippenparen, is als zodanig in wetenschappelijk opzicht geen enkel bezwaar tegen het gebruik ervan, voor zover althans zulke begrippen worden opgevat als ideaaltypische constructies. Ideaaltypen, aldus Weber, zijn heuristisch gezien onontbeerlijk, aangezien zij, als het goed is, de richting aangeven voor de ontwikkeling van interessante wetenschappelijke hypothesen en vruchtbaar empirisch onderzoek. Gemeten aan deze criteria hebben niet alleen het onderscheid tussen individualistische en collectivistische culturen, maar ook het onderscheid tussen een onafhankelijk en een onderling afhankelijk zelfconcept hun wetenschappelijke waarde onmiskenbaar bewezen. Van belang in het kader van ons betoog is echter dat, gegeven de interpretatie van deze begrippenparen als ideaaltypische onderscheidingen, de identiteit van de leden van de aangeduide allochtone groepen in meer of mindere mate zal voldoen aan de criteria van een wederzijds afhankelijk zelfbeeld, met als gevolg dat de spanningen met liberaal-democratisch burgerschap meer of minder sterk zullen zijn. Welke zijn nu deze spanningen?

In de eerste plaats kunnen disposities om bepaalde *other-focused* emoties te ervaren incompatibel zijn met het volgroeide bezit van bepaalde liberale deugden. Denk bijvoorbeeld aan de affectieve disposities die de voedingsbodem vormen van eerwraak, een fenomeen dat recentelijk de nodige aandacht heeft gekregen in media en wetenschap (bijv. Van Eck, 2001; Maris & Saharso, 2003; Strijbosch, 2001). Eerwraak, dat wil zeggen moord om de eer van de familie te redden of te herstellen, wordt in Nederland voornamelijk gepleegd door leden van Turks(-Koerdische) minderheden. De Turkse familie-eer (*namus*) wordt aangetast door onkuis gedrag van een vrouwelijk lid van de familie, en door dat familielid of degene die haar heeft onteerd te doden, wordt de eer van de familie gezuiverd. Eerwraak is een verschijnsel dat men zich moeilijk kan voorstellen zonder aan te nemen dat de daders in hoge mate worden gekenmerkt door een onderling afhankelijk zelfconcept. De gevoelens van eer en waardigheid zijn typisch *other-focused*, niet alleen omdat de eigen eer en zelfwaardering in hoge mate afhankelijk zijn van het gepercipieerde gedrag van vrouwelijke familieleden, maar vooral omdat het gevoel van waardigheid ten leste wordt ontleend aan de eer van de familie als geheel. Bovendien is het eergevoel niet zo zeer afhankelijk van de waarde die de betrokkenen in eigen ogen hebben, maar zijn hun gevoelens van eer en zelfwaardering veeleer een functie van het oordeel van de gemeenschap. Zonder de publieke bekendheid van het oneervolle gedrag van de vrouw of het meisje en de daarmee gepaard gaande roddel en achterklap, zullen de mannelijke familieleden dan ook niet snel tot eerwraak besluiten.

Met welke liberale deugden zijn de aangeduide *other-focused* affectieve disposities onverenigbaar? Allereerst uiteraard met de deugd van wetsgetrouwheid, met de innerlijke bereidheid van de liberale burger zich te houden aan de wetten en maatregelen die op basis van democratische spelregels zijn vastgelegd of afgekondigd. Eerwraak is in strijd met de regels van het strafrecht dat op grond van zulke beslisprocedures tot stand is gekomen en zal dan ook door de liberale burger als ontoelaatbaar van de hand worden gewezen. Maar ook uit meer principiële overwegingen zal de liberale burger zich keren tegen praktijken van eerwraak. Een belangrijk beginsel van de liberaal-democratische rechtsstaat is dat alleen de overheid het recht heeft om geweld te gebruiken en aangezien de liberale burger dit beginsel van geweldsmonopolie hoog zal willen houden, zal hij zich keren tegen elke vorm van eigenrichting, met inbegrip van eerwraak. Van groter gewicht is echter dat de affectieve disposities die tot eerwraak motiveren onverenigbaar zijn met de liberale kerndeugd van respect voor de vrijheidsrechten van medeburgers, meer in het bijzonder voor het recht van burgers om het eigen leven in te rich-

ten overeenkomstig de eigen waarden en voorkeuren, zolang daarbij hetzelfde recht van medeburgers niet wordt geschaad. Eerwraak draait om de reputatie van vrouwen en die reputatie wordt aangetast wanneer hun gedrag in strijd is met een stelsel van seksespecifieke gedragsregels die hun beslissingsbevoegdheid in grote mate inperkt. Eerwraak, met andere woorden, is gestoeld op discriminatie van vrouwen door hen het recht te ontnemen om zelf te beslissen over belangrijke zaken als seksualiteit en relaties (Maris & Saharso, 2003, p. 33). Op zulke schendingen van zelfbeschikkingsrechten kan de liberale burger alleen met verontwaardiging reageren.

Nu zou men erop kunnen wijzen dat eerwraak weliswaar een praktijk is die een wederzijds afhankelijk zelfbeeld veronderstelt, maar dat, omgekeerd, een dergelijk zelfconcept geenszins gepaard hoeft te gaan met de affectieve disposities die in eerwraak tot uitdrukking komen. Integendeel, eerwraak komt in Nederland relatief sporadisch voor, terwijl desondanks mag worden aangenomen dat omvangrijke groepen van etnische minderheden afkomstig zijn uit culturen met een sterk collectivistische inslag. Toch wijst onze beschrijving van eerwraak en dan met name de daarmee gepaard gaande schending van vrijheidsrechten, op een veel diepere spanning tussen een onderling afhankelijk zelfconcept en liberaal burgerschap, een spanning die geworteld lijkt te zijn in een dergelijke zelfinterpretatie *als zodanig*. Personen met een onderling afhankelijk zelf definiëren niet alleen zichzelf maar ook anderen als delen van een groter geheel, en zo'n conceptualisering lijkt op gespannen voet te staan met het bezit van de liberale deugd van respect voor de grondrechten die zijn begrepen in Rawls' principe van grootste gelijke vrijheid. De fundamentele vrijheden en politieke rechten die constitutief zijn voor een liberale democratie worden, op basis van het gelijkheidsbeginsel, aan elke volwassen burger toegekend, alleen omdat, en uitsluitend in zoverre, deze burgers *personen* zijn. De deugd van respect voor individuele grondrechten veronderstelt derhalve dat de drager ervan in staat is zichzelf en de ander als persoon te begrijpen. En het is zeer de vraag of zo'n conceptualisering te rijmen valt met het begrijpen van zichzelf en de ander overeenkomstig een wederzijds afhankelijk zelfconcept.

Volgens het begrip van persoon-zijn dat in dit verband wordt voorondersteld, kan niet ieder mens als een persoon worden beschouwd en daarmee evenmin als drager van vrijheidsrechten en politieke rechten. Om een persoon te kunnen zijn is het bezit van bepaalde kwaliteiten vereist, grof gezegd die kwaliteiten die het mogelijk maken iemand als verantwoordelijk wezen te beschouwen of met recht de status van volwassenheid toe te kennen, waarbij met name gedacht moet worden aan kwaliteiten als het vermogen om praktisch te redeneren, op grond daarvan competente beslissingen te nemen en het eigen gedrag op die beslissingen af te stemmen. Door echter het individu louter en alleen op grond van zulke kwaliteiten als persoon te beschouwen en dat persoon-zijn op te vatten als enige grondslag voor de toekenning van de opgesomde grondrechten, wordt het individu als het ware *los* gedacht van welke specifieke inbedding in relaties of sociale netwerken dan ook.

Ook in collectivistische samenlevingen worden individuen rechten toegekend, maar hier worden rechten veeleer gezien als secundaire aspecten van meer fundamentele sociale normen, posities en relaties. Anders gezegd, niet het individu qua persoon is de grondslag voor de toekenning van rechten, maar het feit dat het individu bepaalde plichten tegenover de gemeenschap vervult, voldoet aan de verwachtingen van de leden van de groep, een sociale rol bekleedt of een zekere sociale status bezit (MacIntyre, 1990, pp. 495-496). Met deze onderscheiden concepties van rechten corresponderen heel verschillende noties van respect en menselijke waardigheid. In collectivistische culturen, waarin mensen elkaar



conceptualiseren als wederzijds afhankelijke entiteiten, wordt de waardigheid van individuen en het respect dat zij verdienen primair opgevat als functie van sociale normen, rollen, posities of intermenselijke verbanden. Iemand verdient bij voorbeeld respect omdat hij je vader, grootvader of voorouder is, of omdat hij zich altijd zo heeft ingezet voor de gemeenschap. Of het feit dat iemand een belangrijke positie bekleedt of lid is van een hogere kaste geeft het individu een superieure waardigheid die om een respectvolle bejegening vraagt. Kenmerkend voor een liberale democratie is echter dat het individu als zodanig, louter vanwege de kwaliteiten die hem of haar tot persoon maken, een vorm van waardigheid bezit die hoger wordt geacht dan welke andere vorm van waardigheid dan ook. Het is deze individuele, intrinsieke waardigheid, die *onafhankelijk* is van elke situering in welke sociale context ook, die respect verdient en waarvan de liberale deugd van respect voor de rechten van de medemens de uitdrukking vormt.

De spanning tussen een wederzijds afhankelijk zelfconcept en respect voor de rechten van de medemens kan ook vanuit een andere, meer dramatische invalshoek worden beschreven. Het liberale grondrecht om het eigen leven vorm te geven overeenkomstig de eigen waarden en wensen, voor zover daarmee de medeburger niet gehinderd wordt in de uitoefening van datzelfde recht, impliceert de vrijheid om zich in woord en daad tegen de denkbeelden en verwachtingen van de eigen gemeenschap te keren. Echter, binnen een groep met een sterke collectivistische cultuur is de uitoefening van dat vrijheidsrecht bijzonder moeilijk, zo niet onmogelijk. De druk van de gemeenschap op het tegendraadse individu om zich te conformeren aan de gangbare conventies en verwachtingen zal groot zijn, en juist omdat zo'n individu wordt gekenmerkt door een onderling afhankelijk zelfbeeld kunnen de sancties van de groep als buitengewoon bedreigend worden ervaren. Vanwege de geringe bereidheid van de groep om denkbeelden en gedragingen die afwijken van de eigen conventionele moraal te accepteren, is de kans aanzienlijk dat de affectieve banden met het individu dat een eigen koers wil varen onder druk komen te staan en zo nodig worden doorsneden. En omdat het individu geleerd heeft zichzelf in termen van de groep te definiëren, wordt met het dreigende verlies van zulke wederkerige betrekkingen de eigen identiteit op het spel gezet. Met andere woorden, ook al heeft elke burger in een liberale democratie het recht het leven naar eigen inzicht in te richten, minderheidsgroepen met een collectivistische signatuur zullen, wat hun eigen leden betreft, het gebruik van dat recht langs allerlei manieren ontmoedigen, en de leden zelf zullen, gezien hun wederzijds afhankelijk zelfbeeld, veelal onvoldoende psychisch zijn toegerust om van dat recht gebruik te maken.

Aan de andere kant, zagezegd in omgekeerde richting, kan een onderling afhankelijk zelfconcept er gemakkelijk toe leiden dat voor de leden van de eigen groep bepaalde rechten worden geclaimd die aan buitenstaanders worden onthouden. Omdat het eigen zelf primair wordt begrepen in termen van de groep waartoe men behoort, is het onderscheid tussen de leden van de eigen groep (de *in-group*) en de mensen die daar buiten vallen (de *out-group*) van wezenlijk belang voor personen met een onderling afhankelijk zelfbegrip, met als gevolg dat buitenstaanders over het algemeen heel anders worden benaderd en behandeld dan de eigen groepsgenoten (Markus & Katayama, 1991, p. 229; 1994, pp. 118, 120). En aangezien personen met zo'n zelfconcept een gemeenschappelijk lot met de andere groepsleden delen, zal deze vorm van 'discriminerende' bejegening overwegend in het voordeel zijn van de leden van de eigen groep, met inbegrip van het toekennen en claimen van rechten die aan buitenstaanders worden onthouden of althans tegenover hen niet worden gehonoreerd.

Het onderscheid tussen *in-group* en *out-group* dat zo wezenlijk is voor personen met een onderling afhankelijke zelfdefinitie voedt een zekere geneigdheid tot favoritisme, een geneigdheid die met name manifest zal worden wanneer zulke personen publieke of politieke functies bekleden die gepaard gaan met de bevoegdheid bepaalde baten en lasten over burgers te verdelen. Sterke affectieve banden met deze of gene (etnische) groepering hoeven de onpartijdige uitoefening van een politiek of publiek ambt uiteraard niet uit te sluiten. Voor een rechtvaardige uitoefening van zo'n functie is echter wel vereist dat in geval van conflict tussen de belangen of verwachtingen van de eigen groep enerzijds en de onpartijdige toepassing van verdelingscriteria anderzijds, onomwonden aan deze criteria de voorrang wordt gegeven en wordt vastgehouden. Bekleders van publieke functies die het eigen zelf primair definiëren in termen van groepsrelaties zullen moeite hebben met deze prioriteitsstelling en een bepaalde mate van favoritisme lang niet altijd moreel verwerpelijk en wellicht zelfs moreel wenselijk vinden. De deugd die in een liberale democratie gevraagd wordt van bekleders van publieke posities is kenmerkend voor, wat Rawls noemt, een *principemoraliteit*. Favoritisme daarentegen is de uitdrukking van een attitude die veeleer passend is bij een *associatiemoraliteit* (Rawls, 1971, pp. 467-479; Spiecker, 1999). En het is de laatste vorm van moraliteit die karakteristiek is voor collectivistische culturen.

Wellicht ten overvloede wijzen wij er op dat een onafhankelijk zelfconcept weliswaar een noodzakelijke maar zeker geen voldoende voorwaarde is voor goed burgerschap in de Nederlandse samenleving. Ook personen die niet voldoen aan de criteria van liberaal burgerschap, zoals fascistische, verregaand zelfzuchtige en criminele medemensen, kunnen worden gekenmerkt door een onafhankelijk zelfconcept.

## Conclusies en slotopmerkingen

Op grond van de beschreven spanningen kan voorzichtig de conclusie worden getrokken dat de ontwikkeling tot goed burgerschap in een liberale democratie niet te combineren valt met de instandhouding van een wederzijds afhankelijke zelfdefinitie. Niet alleen een bepaalde moreel-religieuze identiteit kan succesvolle integratie in een liberaal-democratische politieke gemeenschap in de weg staan, hetzelfde lijkt te gelden voor de psychische processen, en dan met name voor de affectief-motivationale huishouding, waarin een dergelijk zelfconcept tot uitdrukking komt.

Mag nu ook de verdergaande conclusie worden getrokken dat een liberaal-democratische overheid maatregelen moet treffen met de bedoeling om het wederzijds afhankelijke zelfconcept van immigranten uit collectivistische culturen te veranderen in de richting van een onafhankelijk zelfconcept, of althans in de richting van een identiteit die zich gemakkelijker laat rijmen met goed liberaal burgerschap? Het valt moeilijk te ontkennen dat voor goed functionerende liberaal-democratische instituties burgers met liberale deugden onmisbaar zijn. Maar geeft deze functionele relatie de overheid het recht erop toe te zien dat de leden van de jongere generatie zich tot goede liberale burgers ontwikkelen? En als de staat dat recht toekomt, heeft zij dan ook de plicht dat recht uit te oefenen tegenover immigranten die het eigen zelf in termen van de groep definiëren? Of zou de overheid zich tevreden moeten stellen met het ontstaan van een zekere *modus vivendi*, dat wil zeggen met een situatie waarin zulke immigranten de regels en beginselen van de democratische rechtsstaat accepteren, maar dan niet uit morele overwegingen, zoals respect voor de intrinsieke waardigheid van personen, maar slechts op grond van eigen- of groepsbelang (vgl. Rawls, 1993, pp. 147-148,

159)? Per slot van rekening heeft de overheid decennia lang een soortgelijke *modus vivendi* geaccepteerd en gedoogd met betrekking tot verschillende 'inheemse' religieuze groeperingen.

Er zijn redenen om aan te nemen dat het zich tevreden stellen met een *modus vivendi* op termijn een bedreiging kan vormen voor de liberaal-democratische inrichting van de samenleving. Ofschoon ten tijde van de verzuilde Nederlandse samenleving lang niet elke groepering te betrappen was op diepverankerde liberale gezindheden, niet in de laatste plaats vanwege de geneigdheid het zelf primair te definiëren in termen van de eigen zuil, was er toch ook een breed gedragen besef van een gemeenschappelijke identiteit. Burgers voelden zich geworteld in dezelfde christelijk-humanistische traditie, spraken dezelfde taal en waren gesocialiseerd in soortgelijke historische narratieven. Ondanks de sterk onderscheiden groeps culturen deelden de zuilen, metaforisch gesproken, een gemeenschappelijk dak (Scheffer, 2002). De grootste groepen van immigranten brengen echter een heel andere cultuur met zich mee, waardoor een vanzelfsprekende identificatie met het omvattende verband van de Nederlandse samenleving ontbreekt. Als we daaraan toevoegen dat deze groepen relatief omvangrijk zijn, snel groter worden en over enkele jaren zelfs de meerderheid in de grote steden zullen vormen, lijkt een *modus vivendi* met betrekking tot deze groeperingen onvoldoende waarborg te bieden voor de instandhouding van een goed functionerende liberale democratie. Daarom zijn we geneigd te verdedigen dat de overheid niet alleen het recht maar ook de plicht heeft de ontwikkeling en vestiging van liberale deugden op brede schaal te stimuleren, ook al gaat dat gepaard met een zeker verlies van de eigen identiteit, in het bijzonder met de teloorgang van het wederzijds afhankelijke zelfconcept (Spiecker & Steutel, 2001).

## Noot

De auteurs danken de anonieme beoordelaars voor hun kritische opmerkingen.

## Literatuur

- Dam, E. van (1999). *Schuldgevoel, schaamte en morele opvoeding: een theoretisch-pedagogische analyse en rechtvaardiging*. Proefschrift VU Amsterdam.
- Doi, L.T. (1973). *The Anatomy of Dependence*. Tokyo: Kodansha.
- Eck, C. van (2001). *Door bloed gezuiverd: eerwraak bij Turken in Nederland*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Eldering, L. (2002). *Cultuur en opvoeding. Interculturele pedagogiek vanuit ecologisch perspectief*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Flanagan, O. (1991). *Varieties of Moral Personality: Ethics and Psychological Realism*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Heine, S.J., Lehman, D.R., Markus, H.R., & Kitayama, S. (1999). Is there a universal need for positive self-regard? *Psychological Review*, 106, 766-794.
- Kitayama, S., Markus, H.R., & Matsumoto, H. (1995). Culture, self, and emotion: a cultural perspective on 'self-conscious' emotions. In J.P. Tangney & K. Fischer (Eds), *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride* (pp. 439-463). New York/London: The Guilford Press.
- Kymlicka, W., & Norman, W. (1994). Return of the citizen: a survey of recent work on citizenship theory. *Ethics*, 104, 352-381.
- MacIntyre, A. (1990). Individual and social morality in Japan and the United States: rival conceptions of the self. *Philosophy East & West*, 40, 489-497.
- Maris, C., & Saharso, S. (2003). Eerwraak: cultuur en sekse. *Filosofie & Praktijk*, 24, 21-36.

- Markus, H.R., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98, 224-253.
- Markus, H.R., & Kitayama, S. (1994). The cultural construction of self and emotion: implications for social behavior. In S. Kitayama & H.R. Markus (Eds), *Emotion and Culture: Empirical Studies of Mutual Influence* (pp. 89-130). Washington DC: American Psychological Association.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Scheffer, P. (2000). Het multiculturele drama. *NRC/Handelsblad*, 29 januari 2002.
- Spiecker, B. (1999). Het cultiveren van schuldgevoelens. Morele emoties in de opvoeding. *Justitiële Verkenningen*, 25, 60-70.
- Spiecker, B., & Steutel, J. (1995). Political liberalism, civic education and the Dutch government. *Journal of Moral Education*, 24, 383-394.
- Spiecker, B., & Steutel, J. (2001). Multiculturalism, pillarization and civic education in the Netherlands. *International Journal of Educational Research*, 35, 293-304.
- Steutel, J., & Spiecker, B. (2000). The aims of civic education in a multi-cultural democracy. In M. Leicester, C. Modgil & S. Modgil (Eds), *Education, Culture and Values. Volume VI: Politics, Education and Citizenship* (pp. 243-252). London and New York: Falmer Press.
- Strijbosch, F. (2001). Eerwraak, onderzoek en strafrecht. *Nederlands Juristenblad*, 19, 883-890.
- Taylor, G. (1985). *Pride, Shame and Guilt: Emotions of Self-Assessment*. Oxford: Clarendon Press.
- Triandis, H.C. (1990). Cross-cultural studies of individualism and collectivism. In R.A. Dienstbier & J.J. Berman (Eds), *Nebraska Symposium on Motivation 1989: Cross-cultural Perspectives* (pp. 41-133). Lincoln: University of Nebraska.
- Triandis, H.C. (1994) Major cultural syndromes and emotion. In: S. Kitayama & H.R. Markus (Eds), *Emotion and Culture: Empirical Studies of Mutual Influence*. Washington DC: American Psychological Association.
- Weber, M. (1968). *Methodologische Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.