

Will Tiemeijer

# WAT IS ER MIS MET MAATSCHAPPELIJKE SCHEIDSLIJNEN?

WRR

*Wat is er mis met maatschappelijke scheidlijnen?*

De serie 'Verkenningen' omvat studies die in het kader van de werkzaamheden van de WRR tot stand zijn gekomen en naar zijn oordeel van zodanige kwaliteit en betekenis zijn dat publicatie gewenst is. De verantwoordelijkheid voor de inhoud en de ingenomen standpunten berust bij de auteurs.

Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid  
Buitenhof 34  
Postbus 20004  
2500 EA Den Haag  
Telefoon 070-356 46 00  
E-mail [info@wrr.nl](mailto:info@wrr.nl)  
Website [www.wrr.nl](http://www.wrr.nl)

*Wat is er mis met  
maatschappelijke  
scheidslijnen?*

---

*Will Tiemeijer*

*Rapporten aan de Regering* vanaf nr. 68 zijn verkrijgbaar in de boekhandel.  
Alle *Rapporten aan de Regering* en publicaties in de reeksen *Verkenningen*, *Working Papers* en *Policy Briefs* zijn beschikbaar via [www.wrr.nl](http://www.wrr.nl).

Omslagafbeelding: Julieanne Kost  
Omslagontwerp: cimon communicatie, Den Haag  
Vormgeving binnenwerk: Textcetera, Den Haag

ISBN 978 94 90186 40 1  
e-ISBN 978 94 90186 41 8 (ePub)  
NUR 756

© Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, Den Haag 2017

De inhoud van deze publicatie mag (gedeeltelijk) worden gebruikt en overgenomen voor niet-commerciële doeleinden. In alle gevallen van gebruik en overname moet de naam van de auteur en uitgever worden vermeld. De inhoud van de publicatie mag niet worden veranderd.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 j<sup>o</sup> het Besluit van 20 juni 1974, Stb. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, Stb. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3051, 2130 KB Hoofddorp). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

# INHOUD

<b>Ten geleide</b>		7
<b>1</b>	<b>Inleiding</b>	9
1.1	Waar hebben we het over?	11
1.2	Probleemstelling	12
1.3	Driemaal twee zorgen	14
1.4	Anti-scheidslijnenbeleid?	16
<b>2</b>	<b>Wat zijn maatschappelijke scheidslijnen?</b>	19
2.1	Eerdere definities?	20
2.2	Twee onderbelichte aspecten: identificatie en representatie	21
2.3	Drie dimensies	25
2.4	Conclusie	28
<b>DEEL X</b>	<b>ULTIEME WAARDEN</b>	
<b>3</b>	<b>“Scheidslijnen betekenen ongelijkheid!”</b>	35
3.1	Zes opvattingen over redistributie	35
3.2	Democratische gelijkheid	38
3.3	Wat de mensen zelf zeggen	40
<b>4</b>	<b>“Scheidslijnen beperken de vrijheid!”</b>	45
4.1	Individuele autonomie	47
4.2	Reële mogelijkheid tot exit	50
<b>5</b>	<b>Conclusie</b>	55
5.1	Materiële vereisten	55
5.2	Immateriële vereisten	59
<b>DEEL Y</b>	<b>SOCIALE COHESIE</b>	
<b>6</b>	<b>“Het land valt uit elkaar!”</b>	63
6.1	Wij tegen de rest	63
6.2	Identiteit als bindmiddel	66
6.3	Universalisme versus particularisme	70
<b>7</b>	<b>“Scheidslijnen leiden tot wantrouwen en conflict!”</b>	77
7.1	Bedreiging en collectieve actie	78
7.2	Vertrouwen	83
7.3	Multicultureel beleid, sociale cohesie en integratie	87

<b>8</b>	<b>Conclusie</b>	93
<b>DEEL Z REPRESENTATIE</b>		
<b>9</b>	<b>“Mensen worden niet meer vertegenwoordigd!”</b>	101
9.1	Politieke representatie	102
9.2	Vormen van vertekening	104
<b>10</b>	<b>“Mensen zien de wereld niet meer hetzelfde!”</b>	109
10.1	Drie oorzaken van divergente wereldbeelden	110
10.2	Overdeterminering	114
<b>11</b>	<b>Conclusie</b>	119
11.1	Streven naar correspondentie	119
11.2	Een ‘push’ van onderop	122
<b>12</b>	<b>Slotbeschouwing</b>	127
12.1	Belangrijkste bevindingen	127
12.2	Nogmaals het S-woord	130
12.3	Een scheidslijnenbeleid?	134
<b>Literatuur</b>		139

## TEN GELEIDE

In het politieke en het maatschappelijke debat wordt regelmatig gesproken van ‘maatschappelijke scheidslijnen’. Dat is bijna altijd in negatieve zin. Er *dreigen* nieuwe scheidslijnen te ontstaan en dat beschouwt men als reden voor *zorg*. Maar wat zijn scheidslijnen precies? Wanneer is een maatschappelijke situatie zodanig dat de kwalificatie ‘scheidslijn’ op zijn plaats is? En waarom worden maatschappelijke scheidslijnen onwenselijk gevonden? Welke collectieve doelen en waarden zijn daarbij in het geding?

Dat zijn vragen die centraal staan in deze studie. Zij vormt een rondgang langs psychologische, sociologische en politiek-filosofische literatuur op zoek naar antwoorden.

Deze studie maakt onderdeel uit van het WRR-project ‘Maatschappelijke scheidslijnen’. Eerdere WRR-publicaties over dit onderwerp zijn onder meer de WRR-Verkenningen ‘Hoe ongelijk is Nederland?’ (Kremer et al. 2014) en ‘Gescheiden werelden?’ (Bovens et al. 2014). De nu voorliggende verkenning is opgesteld door dr. Will Tiemeijer, senior onderzoeker bij de WRR. De twee andere leden van de verantwoordelijke projectgroep zijn prof. dr. Mark Bovens en drs. Anne-Greet Keizer. Zij hebben meermalen de tekst zorgvuldig gelezen en voorzien van gedetailleerd commentaar. Voorts is de tekst ook becommentarieerd door dr. Meike Bokhorst, dr. Frans Brom, dr. Rutger Claassen, prof. dr. Huub Dijstelbloem, prof. dr. Godfried Engbersen en dr. Peter de Goede. De WRR is hen allen zeer erkentelijk voor hun hulp.

Prof.dr. J.A. Knottnerus  
Voorzitter WRR





# 1 INLEIDING

Een van de grote hedendaagse zorgen is dat onze samenleving langzaam maar zeker uiteenvalt. We zijn steeds minder een gemeenschap van burgers die zich onderling verbonden voelen en – zo is de vrees – steeds meer een losse verzameling van individuen en groepen die elk in hun eigen wereld leven en niet langer solidair zijn met elkaar.

Een dergelijke situatie vinden velen uitermate onwenselijk. Dat blijkt ook uit recente regeerakkoorden. ‘Samen werken, samen leven’ was het motto van het laatste kabinet-Balkenende. “Wij willen werken aan een samenleving waarin mensen zich duurzaam met elkaar verbonden weten [...] vanuit het besef dat we samen sterker staan”, aldus Balkenende cum suis.<sup>1</sup> En het tweede kabinet-Rutte heeft als motto ‘bruggen slaan’. “Tussen Den Haag en de samenleving. Tussen stad en landelijk gebied. Tussen arm en rijk. Tussen jong en oud. Tussen hoog- en laag-opgeleiden.”<sup>2</sup> Blijkbaar is er sprake van gescheiden delen die (opnieuw) met elkaar verbonden moeten worden. Met deze ambities sluit de politiek uitstekend aan op wat burgers willen, zo laten onderzoeken van het Sociaal en Cultureel Planbureau (SCP) zien. Een voorbeeld is een enquête uit 2004 over de toekomstwensen van Nederlanders. Op vragen naar de hoop voor de toekomst van het land scoorden antwoorden die konden worden ingedeeld bij het kopje ‘solidariteit’ het hoogst. De respondenten kregen ook vier mogelijke toekomst van Nederland voorgelegd, met de vraag hoe wenselijk zij elk vonden. De voorkeur bleek uit te gaan naar het scenario ‘Een samenleving met gevoel voor gemeenschapszin’.

## **Scheidslijnen en tweedelingen**

Wat vriend en vijand vooral lijken te vrezen, zijn ‘scheidslijnen’ en ‘tweedelingen’. In de media worden regelmatig zorgen geuit over mogelijke scheidslijnen en tweedelingen – tussen arm en rijk, tussen lager en hoger opgeleiden, tussen huurders en huiseigenaren, tussen mensen die meedoen en mensen die langs de kant staan, tussen werkenden met een vast contract en werkenden met slechts tijdelijke baantjes, et cetera. In 2014 publiceerden de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) en het SCP een studie over sociaal-culturele verschillen, en meerdere media vatten die samen met dezelfde kop: ‘Tweedeling dreigt in Nederland’. De woordkeuze impliceert dat het gaat om een ongewenste maatschappelijke conditie die we moeten voorkomen. Sindsdien lijkt de maatschappelijke situatie er niet beter op geworden. In juli 2016 schreef de directeur van het SCP een bezorgde opiniebijdrage waarin hij constateert dat de verschillen tussen de bovenlaag en de achterblijvers groeien, en de scheidslijnen langs leeftijd, opleidingsniveau en etniciteit zich verdiepen. Hij riep de politiek op nu leiderschap te tonen.<sup>3</sup>

Maar waarom zijn scheidslijnen c.q. tweedelingen dan zo erg? Wat gaat er mis wanneer het land verdeeld raakt in verschillende groepen die op zekere afstand van elkaar staan? Dat is het onderwerp van deze studie. Het antwoord op die vraag is niet op voorhand helder. Iedereen vindt dat we maatschappelijke verdeeldheid moeten tegengaan, maar als je vervolgens doorvraagt *waarom* we die verdeeldheid moeten tegengaan, komt er een grote diversiteit aan antwoorden. De één begint meteen over ongelijkheid, terwijl een ander spreekt over de mogelijkheid je te ontworstelen aan je afkomst. Sommigen vrezen vooral problemen met de sociale cohesie en stabiliteit, terwijl anderen zich zorgen maken over een diploma-democratie waarin lager opgeleiden niet meer worden vertegenwoordigd. En dan zijn er ook mensen die in eerste instantie niet begrijpend reageren. Het is toch evident dat scheidslijnen onwenselijk zijn? Dat behoeft toch geen argumentatie?

Het doel van deze studie is te ontrafelen welke normatieve uitgangspunten en overwegingen een rol spelen bij de beoordeling van de (on)wenselijkheid van maatschappelijke scheidslijnen. Duidelijkheid daarover is noodzakelijk. Zolang niet helder is welke uitgangspunten en overwegingen hier van belang zijn, is het moeilijk om te beoordelen of bepaalde verschillen tussen groepen daadwerkelijk een probleem zijn, en zo ja, wat daaraan gedaan zou kunnen worden. Bovendien is die duidelijkheid noodzakelijk om het politieke en maatschappelijke debat goed te kunnen voeren. Er kunnen makkelijk misverstanden ontstaan als mensen in hun evaluatie van maatschappelijke situaties uitgaan van heel verschillende uitgangspunten en overwegingen, maar dit verschil onbenoemd blijft. Wie spraakverwarring en onbegrip wil voorkomen, moet zijn normatieve kader expliciteren.

### **Theoretische reflectie**

Deze studie is onderdeel van een groter WRR-project over ‘Maatschappelijke scheidslijnen’. Eerdere publicaties van dit project zijn onder meer de bundels ‘Hoe ongelijk is Nederland?’ (Kremer et al. 2014) en ‘Gescheiden werelden?’ (Bovens et al. 2014). Daarin werden de *empirische* verschillen tussen groepen in Nederland in kaart gebracht. Beide bundels stonden dan ook bol van de getallen en grafieken.

Deze studie is daarentegen *theoretisch* van aard. Zij heeft tot doel scherper te krijgen hoe we maatschappelijke scheidslijnen kunnen concipiëren en beoordelen. De lezer zal dan ook nauwelijks getallen en grafieken tegenkomen over de actuele maatschappelijke situatie, maar des te meer theorieën en inzichten uit de (politiek-)filosofische, sociologische en psychologische literatuur. Centraal staat de vraag *welke criteria* hieruit kunnen worden afgeleid voor een *oordeel* over de actuele situatie. Deze studie bevat echter geen analyse van hoe Nederland op dit moment *scoort* op die criteria. De feitelijke toetsing van de huidige situatie bewaren we voor een latere publicatie.

## 1.1 WAAR HEBBEN WE HET OVER?

In politiek en media mag men graag spreken van (maatschappelijke) *tweedelingen*. Wij zullen in deze studie echter steeds spreken van (maatschappelijke) *scheidslijnen*. Een nadeel van het woord ‘tweedeling’ is namelijk dat deze de werkelijkheid bij voorbaat reduceert tot slechts twee groepen. De term ‘scheidslijn’ daarentegen laat de mogelijkheid open dat er meer dan twee groepen zijn. Die situatie kan wel degelijk bestaan. Zo was tijdens de hoogtijdagen van de verzuiling ons land gevierendeeld, en onderscheidde het SCP (2014) recent zes bevolkingssegmenten.

Wanneer mogen we nu spreken van een ‘maatschappelijke scheidslijn’? Duidelijk is dat het begrip verwijst naar een verzameling van (veronderstelde) verschillen tussen (veronderstelde) groepen. Onduidelijk is echter wanneer er sprake is van zodanige cumulatie van verschillen dat we mogen – of zelfs móeten – spreken van een ‘scheidslijn’. Wat is precies het surplus dat door deze kwalificatie wordt uitgedrukt? Wie wil benoemen dat mensen verschillen in opleidingsniveau, kan dat als zodanig uitspreken. ‘Er zijn lager opgeleide en hoger opgeleide mensen.’ Dat is een triviale mededeling. Wie daarentegen beweert dat er een ‘maatschappelijke scheidslijn’ bestaat tussen lager en hoger opgeleide mensen, zegt veel meer. Het bleek de afgelopen jaren een bewering met nieuwswaarde, dus kennelijk is er iets aan de hand dat onze aandacht verdient. Maar wat precies?

Om daarover meer helderheid te verkrijgen zullen we, voordat we aan de hoofdmoot van deze studie beginnen, eerst in hoofdstuk 2 dieper ingaan op de vraag wanneer we mogen spreken van slechts ‘verschillen tussen groepen’ en wanneer we mogen – of zelfs moeten – spreken van een ‘maatschappelijke scheidslijn’. We zullen betogen dat hierbij drie dimensies moeten worden onderscheiden, namelijk:

- differentiatie: de mate waarin er objectieve verschillen bestaan tussen groepen (zoals verschillen in inkomen of gezondheid, en de mate van segregatie tussen deze groepen);
- identificatie: de mate waarin mensen zich identificeren met een van de onderscheiden groepen;
- representatie: de mate waarin het onderscheid tussen deze groepen ook in politiek en media als zodanig wordt voorgesteld.

Hoe hoger een onderscheid tussen groepen ‘scoret’ op deze dimensies, hoe meer reden er is om te spreken van een scheidslijn. In de hoogtijdagen van de verzuiling was er bijvoorbeeld sprake van vier groepen die nauwelijks onderling contact hadden en elk verenigd waren in hun eigen organisaties (differentiatie), waarvan de leden zich nadrukkelijk en emotioneel verbonden voelden met de eigen groep

(identificatie), en die in de wereld van politiek en media duidelijk zichtbaar waren als onderscheiden groepen (representatie). De kwalificatie ‘maatschappelijke scheidslijn’ lijkt dus op zijn plaats.

Het is echter onmogelijk een harde grens te trekken waarboven niet sprake is van ‘slechts’ een set van verschillen, maar we daadwerkelijk moeten spreken van een ‘maatschappelijke scheidslijn’. Waar die grens ligt, is uiteindelijk net zo arbitrair en subjectief als waar de grens ligt tussen arm en rijk, tussen goedkoop en duur, of tussen koud en warm. Tegelijk heeft de keuze voor het begrip wel degelijk betekenis. Wie een bepaalde maatschappelijke situatie kwalificeert als ‘scheidslijn’, richt daarmee de aandacht op bepaalde aspecten van de werkelijkheid en suggereert daarin bepaalde verbanden, met als impliciete of expliciete boodschap dat het een onwenselijke situatie betreft waarin we niet mogen berusten. In essentie doet hij met de keuze voor dit begrip dus een *agendavoorstel*. Het is dan niet erg zinvol om, in reactie op dit voorstel, te gaan onderzoeken of inderdaad ‘objectief’ sprake is van een scheidslijn of niet. Veel zinnvoller is de vervolgvraag: *waarom* meent de spreker in kwestie dat hier sprake is van een maatschappelijke situatie die ons aller aandacht verdient?

## 1.2 PROBLEEMSTELLING

En daarmee komen we terug bij de centrale vraag: *waarom* worden maatschappelijke scheidslijnen (c.q. de onderliggende verschillen) negatief gewaardeerd? *Wat is er mis met scheidslijnen?*

Een negatief oordeel is niet vanzelfsprekend. Hoe kwalijk is het nu eigenlijk als binnen één land meerdere groepen leven, elk met zijn eigen werkzaamheden en activiteiten, normen en waarden, organisaties en instituties, zonder dat er veel grensverkeer is tussen beide? Nederland heeft een groot deel van de twintigste eeuw geleefd in een situatie die daar dicht bij in de buurt kwam. Was dat werkelijk zo’n rampzalige periode? Om het nog scherper te stellen: hoe kwalijk is het eigenlijk dat Nederland en Duitsland verschillende landen zijn? Tussen beide landen loopt een *full swing* scheidslijn, want er is sprake van een reeks van feitelijke verschillen, waaronder een eigen taal en organisaties, een duidelijke identificatie met de eigen groep, evenals een scherp onderscheid tussen beide landen in de wereld van representatie. Een voorstel om deze ‘scheidslijn’ weg te nemen door beide landen samen te voegen zal echter met grote verwondering worden ontvangen.

Bovendien heeft onderscheid tussen groepen positieve kanten. Ten eerste kan het mensen psychologisch comfort bieden. De eigen groep kan een gevoel van identiteit en verbondenheid verlenen, en vormt vaak een bron van steun, bevestiging en zekerheid. Wanneer dit ankerpunt wegvalt, kan dat leiden tot onzekerheid en anomie. Ten tweede kunnen verschillen en scheidslijnen een stimulans zijn voor

maatschappelijke creativiteit, adaptatie en vernieuwing, omdat ze impliciet of expliciet de status quo ter discussie stellen, en nopen tot nieuwe ideeën en arrangementen. Machiavelli schreef al dat juist uit de spanningen tussen het volk en de aanzienlijken de beste wetten voortkomen.

Maatschappelijke verschillen of scheidslijnen zijn dus niet per definitie onwenselijk, integendeel. Het gaat veeleer om de maatvoering. Wanneer wordt het te veel?

### **Onderzoeksvragen**

Tegen deze achtergrond luidt de hoofdvraag van deze studie als volgt: *wat zijn redenen om maatschappelijke scheidslijnen als onwenselijk te beschouwen, en welke maatschappelijke situaties moeten we dus bij voorkeur voorkomen?* Deze normatieve vraag hangt onmiddellijk samen met een empirische vraag, namelijk deze: *in hoeverre is het mogelijk om grote maatschappelijke verschillen, tegenstellingen of scheidslijnen door gerichte interventie te verkleinen?* Hoe bevreesd je moet zijn voor scheuren of breuken in het maatschappelijke weefsel, hangt namelijk deels af van de vraag hoe makkelijk ze kunnen worden gelijmd.

Reparatie is niet zo moeilijk bij te grote verschillen in welvaart. Politici kunnen vrij eenvoudig de belastingregels zo aanpassen dat de rijken minder krijgen en de armen meer. Daarom kan men een relatief ontspannen houding aannemen ten aanzien van mogelijke scheidslijnen die voortvloeien uit materiële ongelijkheid. Mochten de verschillen te groot worden, dan kan de overheid bijsturen. Maar hoe zit het met scheidslijnen die samenhangen met wederzijds wantrouwen en gebrek aan gevoelens van solidariteit? Is reparatie daar ook zo makkelijk? En zo ja, hoe moet dat dan? Als het mogelijk is om met enig goed geplaatste overheidsinterventies snel en doeltreffend het vertrouwen en de solidariteit te herstellen, kunnen we ook hier een ontspannen houding aannemen. Als dergelijke gevoelens daarentegen minder 'maakbaar' zijn, moeten we oppassen. Aantasting van het maatschappelijk weefsel kunnen we dan maar beter voorkomen, want genezen kan – zo het al mogelijk is – wel eens een moeizaam proces van lange adem blijken.

Kortom, de normatieve vraag hoe onwenselijk maatschappelijke scheidslijnen zijn, laat zich alleen goed beantwoorden als we ook inzicht hebben in de empirische vraag in welke mate de ongewenste gevolgen van scheidslijnen kunnen worden gerepareerd door vormen van *social engineering*. Daarom zullen we in deze studie ook ingaan op empirisch onderzoek naar de dynamiek van de relevante fenomenen. Wat weten we bijvoorbeeld uit de psychologische literatuur over de mogelijkheden om wantrouwen tussen groepen te verminderen door middel van meer onderling contact?

### 1.3 DRIEMAAL TWEE ZORGEN

De hoofdmoot van deze studie bestaat uit drie delen waarin steeds een duo van verwante zorgen over scheidslijnen worden behandeld (zie kader). Thematisch lopen deze drie delen parallel met de drie eerder genoemde dimensies: differentiatie, identificatie en representatie.

#### Driemaal twee zorgen over scheidslijnen

In deze studie wordt ingegaan op zes zorgen die in het debat over ‘dreigende’ maatschappelijke scheidslijnen kunnen worden vernomen, namelijk:

- “Scheidslijnen betekenen ongelijkheid!” (hoofdstuk 3)
- “Scheidslijnen beperken de vrijheid!” (hoofdstuk 4)
- “Het land valt uit elkaar!” (hoofdstuk 6)
- “Scheidslijnen leiden tot wantrouwen en conflict!” (hoofdstuk 7)
- “Mensen worden niet meer vertegenwoordigd!” (hoofdstuk 9)
- “Mensen zien de wereld niet meer hetzelfde!” (hoofdstuk 10)

#### **Een materieel en symbolisch minimum**

Het eerste deel gaat over twee zorgen die te maken hebben met ultieme waarden. Allereerst is er de vrees dat scheidslijnen samenhangen met *ongelijkheid*, bijvoorbeeld in maatschappelijke kansen, inkomen of gezondheid. Veel mensen vinden ongelijkheid als zodanig onwenselijk, en maatschappelijke scheidslijnen dus ook. Anderen hebben minder problemen met ongelijkheid als zodanig, maar vrezen vooral dat scheidslijnen de *vrijheid* beknotten. Voorkomen moet worden dat mensen opgesloten raken in hun groep.

De boodschap van dit eerste deel is dat, teneinde deze waarden – vrijheid en gelijkheid – veilig te stellen, elke burger moet kunnen beschikken over een bepaald materieel en symbolisch minimum. Ten eerste moet iedereen kunnen beschikken over de materiële middelen die nodig zijn om als gelijke te kunnen participeren in de samenleving (zoals een dak boven het hoofd, voldoende voeding, een basis aan scholing et cetera). Als iemand die materiële middelen onverhoopt verliest, dient de overheid hem te helpen deze opnieuw te verwerven, *zelfs* als dit verlies het gevolg was van eigen onverantwoorde keuzes. Ten tweede is er een symbolisch minimum, dat niemand mag worden onthouden, namelijk een zekere mate van erkenning. We moeten voorkomen dat bepaalde segmenten van de samenleving voortdurend denigrerend worden behandeld of afgeschilderd. De conclusie van dit

deel is dat maatschappelijke scheidslijnen onwenselijk zijn als daardoor bepaalde groepen structureel niet kunnen beschikken over dit materiële of symbolische minimum.

### ***Voldoende sociale cohesie***

Het tweede deel gaat over twee zorgen die te maken hebben met sociale cohesie. Allereerst is er de vrees dat maatschappelijke scheidslijnen er uiteindelijk toe kunnen leiden dat het land *uit elkaar valt*. Voor het voortbestaan van de politieke gemeenschap is een zeker gevoel van onderlinge verbondenheid en wederzijdse betrokkenheid vereist. Scheidslijnen staan welhaast per definitie haaks op dit gevoel. Nu zal Nederland niet zo snel uiteenvallen, maar er is zeker grond voor de tweede zorg, namelijk dat scheidslijnen leiden tot een overdaad aan *conflict en wantrouwen*. Het is onwenselijk als binnen de politieke gemeenschap nodeloos veel geld en energie verloren gaan aan hoge transactiekosten en conflict.

De boodschap van dit tweede deel is dat we maar beter zuinig kunnen zijn op het huidige hoge niveau van sociaal vertrouwen in Nederland. Mensen hebben namelijk van nature de neiging om te denken in wij-zij schema's en gevoelens van verbondenheid, solidariteit en vertrouwen te beperken tot enkel de groepen waarmee zij zich identificeren. Dat zijn doorgaans de eigen kring van familie en vrienden, plus anderen met wie zij bepaalde kenmerken of een bepaalde geschiedenis delen. Het is dus bepaald niet vanzelfsprekend dat mensen die gevoelens ook koesteren voor andere groepen van de politieke gemeenschap. Maatschappelijke cohesie ontstaat dan ook niet van de ene op de andere dag, maar is het resultaat van een lange geschiedenis van gedeelde ervaringen. Maatschappelijke *corrosie* laat zich dan ook niet met een paar snelle interventies zomaar repareren. Daarom luidt de conclusie van dit deel dat we de spankracht van de samenleving op dit gebied niet te veel op de proef moeten stellen. Voorzichtigheid met scheidslijnen is hier geboden.

### ***Politieke en epistemologische correspondentie***

Het derde deel gaat over twee zorgen die te maken hebben met de wijze waarop de werkelijkheid wordt gerepresenteerd, zowel in politieke als in epistemologische zin. Allereerst wordt geregeld de vrees geuit dat bepaalde groepen in de politiek *niet meer worden vertegenwoordigd*. Het parlement telt bijvoorbeeld nauwelijks lager opgeleiden. Een tweede zorg is dat maatschappelijke groepen dusdanig sterk *verschillende beelden van de werkelijkheid* ontwikkelen dat er geen basis meer is voor overeenstemming. Als men het zelfs over basale feiten fundamenteel oneens is ("Warmt het klimaat nu wel of niet op?" "Komt armoede nu door eigen schuld of door de omstandigheden?" "Wat wil 'het volk' nu eigenlijk?"), verliezen politiek en samenleving hun probleemoplossend vermogen.



De boodschap van dit derde deel is dat vooral sterke polarisatie in beelden van de werkelijkheid risicovol is. Op zich is het natuurlijk onwenselijk als bepaalde groepen in de volksvertegenwoordiging ontbreken, maar tot op zekere hoogte is er een oplossing voor dat probleem. De wél gekozen vertegenwoordigers moeten zich dan zo goed mogelijk informeren over de wensen en belangen van de ontbrekende groepen, en deze daadwerkelijk en zichtbaar in de besluitvorming meewegen. Daarentegen is veel minder duidelijk wat de oplossing is als maatschappelijke groepen het niet langer eens kunnen worden over basale feiten. Dat gevaar is altijd aanwezig. Net zoals er op het vlak van identificatie een intrinsieke tendens bestaat tot wij-zij denken, bestaat er op het vlak van epistemologische representatie een intrinsieke tendens tot polarisatie in beeldvorming. Normaal gesproken kan men hieraan tegenwicht bieden door te vertellen wat, blijkens gezaghebbende bronnen, de werkelijke feiten zijn. Echter, als identiteit, belangen en beeldvorming sterk verweven raken, helpt disseminatie van neutrale informatie niet meer, of leidt dat zelfs tot verdere polarisatie. Bovendien is onduidelijk hoe deze dynamiek nog te keren. Daarom luidt hier, net als bij het vorige deel, de conclusie dat men beter kan voorkomen dat het zover komt.

#### 1.4 ANTI-SCHIEDSLIJNENBELEID?

Hoe zou een beleid gericht op tegengaan van (te sterke) maatschappelijke scheidslijnen eruit kunnen zien? Dat komt aan de orde in het laatste hoofdstuk. We zullen daarin geen specifiek anti-scheidslijnenbeleid formuleren, want zoiets is volgens ons onmogelijk. In plaats daarvan is het voorstel in de reguliere beleidsvorming meer aandacht te schenken aan de (mogelijk onbedoelde) gevolgen van dat beleid voor verschillen, tegenstellingen of scheidslijnen. We noemen daarvoor negen aandachtspunten (zie kader).

##### Negen aandachtspunten voor wie scheidslijnen wil tegengaan

- Voorkom ongelijke behandeling.
- Zorg voor een materieel basispakket.
- Waak voor gebrek aan erkenning.
- Onderhoud een overkoepelende identiteit.
- Voorkom extreme materiële ongelijkheid.
- Voorkom extreme fysieke segregatie.
- Zorg voor een goede afspiegeling.
- Bevorder consensus over de feiten.
- Houd de drempels voor representatie laag.

Een van die aandachtspunten is bijvoorbeeld de materiële ongelijkheid. Het is raadzaam om te voorkomen dat die ongelijkheid te grote vormen aanneemt. Niet eens zozeer omdat grote ongelijkheid intrinsiek onrechtvaardig zou zijn, maar vooral omdat het schadelijk lijkt te zijn voor de sociale cohesie. Dit is dus iets om steeds in overweging te nemen bij maatregelen met potentiële inkomenseffecten. Een ander aandachtspunt zijn de drempels voor representatie. Ook groepen die geen goede ingangen hebben in ‘Den Haag’ of bij de nieuwsmedia, moeten voldoende gelegenheid houden om hun stem te laten horen. Dit is dus iets om steeds in gedachten te houden als er bijvoorbeeld voorstellen worden gedaan voor een hogere kiesdrempel of met betrekking tot de pluriformiteit van de media. In het slothoofdstuk worden deze negen aandachtspunten nader toegelicht.

## NOTEN

- 1 Regeerakkoord 2007: 3.
- 2 Regeerakkoord 2012: 1.
- 3 *NRC Handelsblad*, 9 juli 2016.

## 2 WAT ZIJN MAATSCHAPPELIJKE SCHEIDSLIJNEN?

Onder het begrip ‘maatschappelijke scheidslijnen’ lijkt welhaast elk maatschappelijk fenomeen te kunnen vallen. Voor deze publicatie hebben we een aantal deskundigen gevraagd welke (potentiële) maatschappelijke scheidslijnen zij in Nederland menen te zien. Hun antwoorden zijn zeer divers. Sommigen denken aan algemene tegenstellingen tussen groepen in de samenleving, bijvoorbeeld tussen lager en hoger opgeleiden, tussen armen en rijken, tussen de digitaal geletterden en de digibeten, of – zoals het kabinet – tussen de mensen die in verandering een uitdaging zien en mensen die dat juist ongemakkelijk vinden. Anderen denken aan specifieke scheidslijnen, bijvoorbeeld tussen mensen die zich wel een rechtsgang kunnen permitteren en mensen voor wie de rechtspraak de facto niet meer toegankelijk zou zijn, of tussen mensen met een vast arbeidscontract en mensen met hooguit tijdelijke aanstellingen. Voorts wordt onder de noemer scheidslijnen ook aandacht gevraagd voor diverse (veronderstelde) probleemgroepen, zoals ZZP’ers, burgers met beperkte bureaucratistische competenties, radicaliserende moslims of de ultrarijken die zich aan elke maatschappelijke greep lijken te onttrekken. En dan wordt er nog een hele reeks van domeinspecifieke problemen geagendeerd, zoals een afnemende toegankelijkheid van het onderwijs, een mogelijke tweedeling in de zorg of de moeilijkheid voor starters om toe te treden tot de woningmarkt. Kortom, de vraag welke (potentiële) maatschappelijke scheidslijnen men ziet, lijkt een open uitnodiging tot agendering van allerhande maatschappelijke fenomenen of misstanden waarvoor men – om wat voor reden dan ook – meer aandacht wenst.<sup>1</sup>

Het begrip ‘maatschappelijke scheidslijn’ heeft daarom iets weg van een *condensation symbol* (Edelman 1964). Dat is een begrip dat een hele reeks betekenissen, ideeën en sterke emoties in zich condenseert, en daarom een krachtig middel is voor het mobiliseren van mensen, maar dat tegelijkertijd relatief onbepaald is. ‘Democratie’ en ‘vrijheid’ zijn voorbeelden van *condensation symbols*. Misschien moeten we het begrip ‘scheidslijn’ ook beschouwen als een *condensation symbol*, maar dan van negatieve aard. Waar ‘democratie’ en ‘vrijheid’ in de regel ‘hoera-woorden’ zijn, is ‘scheidslijn’ veeleer een ‘ojee-woord’. Het verwijst naar wat we juist *niet* willen.

### **Dit hoofdstuk**

De onbepaaldheid van het begrip is een probleem. Waar hebben we het nu precies over? Wat betekent het als iemand zegt dat er niet slechts *verschillen* zijn tussen twee groepen, maar dat er sprake is van een *scheidlijn* tussen die twee groepen?

Zolang we niet scherper krijgen wanneer we mogen – of zelfs moeten – spreken van een maatschappelijke scheidslijn, is het risico levensgroot dat mensen langs elkaar heen praten.

Het doel van dit hoofdstuk is hier enige orde en helderheid te scheppen. Daartoe zullen we eerst kort ingaan op eerdere definities en vervolgens aan de hand daarvan het begrip verder ‘uitpakken’. We zullen betogen dat er in een maatschappelijke oppositie drie *dimensies* van verschil kunnen worden onderscheiden, en dat op elke dimensie ook drie *niveaus* van verschil kunnen worden onderscheiden. Dat resulteert in totaal in negen concepten. Deze negen concepten vormen tezamen een *diagnostisch instrumentarium* om de maatschappelijke situatie in kwestie nauwkeurig te beschrijven, en om te helpen bij de vraag of die situatie nu gekwalificeerd moet worden als scheidslijn of niet.

## 2.1 EERDERE DEFINITIES?

We beginnen met eerdere definities.<sup>2</sup> Een eerste vindplaats daarvoor is de sociologie. De Vlaamse socioloog Elchardus (2012) onderscheidt vijf ‘cumulatieve etappes’ in de vorming van scheidslijnen, namelijk:

- feitelijke verschillen in onder meer economische condities (kansen op arbeidsparticipatie en inkomen) en verschillen in gezondheid (levensverwachting);
- sociale afstanden of verschillen in de mate waarin en de wijze waarop mensen uit verschillende groepen met elkaar in contact komen;
- verschillen in opvattingen, houdingen, normen en waarden;
- de mate waarin groepen zich van de voorgaande verschillen bewust zijn en daaraan een identiteit ontleen die zij onderscheiden van de identiteit van andere groepen;
- de mate waarin dit verschil in bewustzijn zich uit in organisatie van eigen belangenverenigingen, netwerken en partijen.

Het is volgens Elchardus echter onduidelijk wanneer een reeks van verschillen zodanig cumuleert dat we mogen spreken van een scheidslijn. Daarom gebruikt hij de term “als een variabel en complex begrip: de scheidslijn wordt steviger, duurzamer, maatschappelijk en politiek belangrijker, naarmate aan meer van de cumulatieve voorwaarden [...] is voldaan” (2012: 40).

Eveneens sociologisch van oorsprong is het werk van Payne (2013) over ‘social divisions’. Hij onderscheidt maar liefst tien karakteristieken waaraan moet zijn voldaan om te mogen spreken van een ‘social division’. Zo moet er sprake zijn van “unequal opportunities of access to desirable ‘resources’ of all kinds” en van

“shared social identities”. Sociale delingen zijn een vorm van “social organisation resulting in a series of society wide distinctions [which] are expressed through, and sustained by, dominant cultural beliefs” (Payne 2013: 408-409).

Een tweede vindplaats voor definities is de politicologische literatuur over scheidslijnen (in het Engels ‘cleavages’). In deze literatuur draait het om de vraag hoe maatschappelijke verschillen zich vertalen in politieke tegenstellingen. Volgens Bartolini en Mair (1990) mag je van een cleavage spreken als drie elementen aanwezig zijn:

“[A]n empirical element, which identifies the empirical referent of the concept, and which we can define in socio-structural terms; a normative element, that is the set of values and beliefs which provides a sense of identity and role to the empirical element, and which reflects the self-consciousness of the social group(s) involved, and an organizational/behavioral element, that is the set of individual interactions, institutions, and organizations, such as political parties, which develop as part of the cleavage” (1990: 215).

Nu komt het blijkens empirisch onderzoek maar zelden voor dat bij een onderscheid tussen maatschappelijke groepen alle drie de elementen aanwezig zijn. Daarom introduceert Bovens (2012) ook enkele lichtere kwalificaties.<sup>3</sup> Hij spreekt van een ‘tegenstelling’ als een van de drie elementen van Bartolini en Mair aanwezig is, van een ‘scheidslijn’ als twee van de drie elementen aanwezig zijn en van een ‘breuklijn’ als alle drie de elementen aanwezig zijn. Van een scheidslijn is dus sprake bij “het samenvallen van twee tegenstellingen, wanneer bijvoorbeeld een sociale tegenstelling samenvalt met duidelijke verschillen in politieke preferenties en waardepatronen” (Bovens 2012: 10).<sup>4</sup>

De genoemde auteurs verschillen dus enigszins in hun antwoord wat de constituerende elementen van een scheidslijn zijn. Met uitzondering van Payne, is hun algemene insteek echter dezelfde. Steeds ligt het startpunt van analyse bij *empirische* verschillen in de werkelijkheid, zoals verschillen in inkomen, vermogen, gezondheid, opleiding, participatie, mediagebruik of attitudes. De kern van de publicaties van Elchardus en Bovens bestaat dan ook uit een uitgebreide inventarisatie van wat uit allerlei bronnen daarover empirisch bekend is. Op grond van die cijfers kan vervolgens de vraag worden beantwoord of er sprake is van zodanige cumulatie van verschillen dat het etiket ‘scheidslijn’ daadwerkelijk op zijn plaats is, of dat we kunnen volstaan met een lichtere kwalificatie.<sup>5</sup>

## 2.2 TWEE ONDERBELICHTE ASPECTEN: IDENTIFICATIE EN REPRESENTATIE

Elchardus en Bovens richten zich in hun analyses vooral op de feitelijke sociale verschillen, en veel minder op de mate waarin mensen zich identificeren met bepaalde groepen, en ook veel minder op de mate waarin de veronderstelde groepsverschillen als zodanig worden gerepresenteerd in de symbolische ruimte. Op zich kan het

natuurlijk heel nuttig zijn om de discussie te verzakelijken door alle politiek en retoriek te negeren, en te focussen op wat nu eigenlijk de harde maatschappelijke feiten zijn. Dat is ook een taak van de empirische wetenschap. Daardoor ontstaat echter wel het risico dat het onderwerp, om maar eens grote woorden te gebruiken, van zijn 'ziel' wordt ontdaan, en we precies datgene kwijtraken wat het begrip zo veel lading geeft. Om de maatschappelijke en politieke dynamiek van groepsverschillen en scheidslijnen te begrijpen moet je ook kijken naar de aspecten van identificatie en representatie. We gaan op beide elementen in.

### **Identificatie**

Bij Bovens en Elchardus is identificatie wel een formeel onderdeel van hun definitie, maar geen noodzakelijke vereiste om van een scheidslijn te mogen spreken. In hun veldwerk besteden ze er ook weinig aandacht aan. Ze beschrijven wel uitgebreid de attitudes van sociale groepen, maar dat zijn voornamelijk attitudes ten aanzien van allerhande politieke en maatschappelijke kwesties, niet ten aanzien van de eigen groep. Dit heeft ongetwijfeld te maken met het feit dat bestaande datasets ook weinig gegevens over identificatie bevatten. Hierdoor dreigt echter een essentieel onderdeel uit beeld te raken. In de oorspronkelijke definitie van Bartolini en Mair is sprake van twee typen *values and beliefs*, namelijk enerzijds attitudes ten aanzien van zaken en gebeurtenissen in de buitenwereld en anderzijds kennis en houdingen die te maken hebben met sociale identiteit, en dus met de mate waarin men zichzelf rekent tot een der groepen in de veronderstelde scheidslijn. Dit groepsbewustzijn speelde een belangrijke rol bij de klassieke sociologen. Marx maakte bijvoorbeeld een onderscheid tussen 'klasse an sich' en 'klasse für sich'. Het is dit 'für sich'-element dat in de empirische descriptie onderbelicht dreigt te raken.

Daarmee missen we een cruciale dimensie. De mate waarin mensen zich identificeren met de betreffende groep, is meer dan slechts een van de potentiële elementen die kunnen worden meegenomen in de optelsom voor scheidslijnen. De factor is van doorslaggevend belang. Onderzoek laat bijvoorbeeld zien dat de vraag of een groep bepaalde objectieve maatschappelijke verschillen accepteert of daartegen in actie komt, uiteindelijk niet afhangt van die verschillen zelf, maar van subjectieve zaken, in het bijzonder de mate waarin men zich identificeert met de betreffende groep (Van Zomeren et al. 2008; Postmes 2014). Kortom, er zijn goede argumenten om een minimale vorm van identificatie te beschouwen als *noodzakelijke* voorwaarde om te kunnen spreken van een maatschappelijke scheidslijn.

Hoe moeten we het begrip identificatie operationaliseren? Er zijn diverse conceptualiseringen in omloop,<sup>6</sup> maar hieronder bouwen we voort op een recente analyse van Leach et al. (2008). Zij onderscheiden twee dimensies van identificatie, namelijk 'self-identification' en 'self investment'. De eerste dimensie omvat twee aspecten, namelijk de mate waarin iemand meent dezelfde kenmerken te hebben als het

gemiddelde lid van de groep, en de mate waarin iemand meent dat de groepsleden met elkaar overeenstemmen. De tweede dimensie omvat drie aspecten, namelijk de mate waarin het groepslidmaatschap reden is voor positieve gevoelens, de mate waarin men zich solidair voelt met de leden van de groep en de mate waarin iemand het groepslidmaatschap beleeft als belangrijk voor wie hij is en hoe hij zichzelf ziet. Identificatie kent dus zowel cognitieve als affectieve elementen.

Aan de twee typen van identificatie van Leach et al. willen we nog een derde toevoegen, zodat – in termen van Elchardus – drie ‘etappes’ van identificatie ontstaan. Om precies te zijn:

- *Cognitieve identificatie (= zelf-identificatie)*. Hiervan is sprake indien iemand zich wel bewust is van een groepslidmaatschap, maar zich gevoelsmatig niet sterk betrokken voelt bij die groep. Zo weet iedereen in welke provincie hij woont, maar zal dat meestal niet gepaard gaan met zodanig sterke gevoelens van verbondenheid met de provinciegenoten dat men desnoods voor de provincie op de barricaden gaat.
- *Emotionele identificatie (= zelf-investering)*. Hiervan is sprake indien er daadwerkelijk sprake is van een sterke betrokkenheid met de groep. Vanouds zijn etniciteit en religie sterke aangrijpingspunten van emotionele identificatie, en in mindere mate ook klasse. Voorts voelen nogal wat Belgen een sterke binding met hun taalgemeenschap.
- *Antagonisme*. Hiervan is sprake als men zich niet alleen identificeert met de eigen groep, maar ook negatieve gevoelens of uitgesproken vijandschap koestert ten aanzien van de andere groep (of groepen). Er is dus sprake van een expliciet wij-zij schema in het denken en voelen.<sup>7</sup>

Deze indeling in etappes doet recht aan de alledaagse ervaring dat mensen sterk kunnen verschillen in groepsidentificatie. Binnen etnische groepen kan men bijvoorbeeld een onderscheid maken tussen groepsleden voor wie hun etnische achtergrond weinig meer betekent dan een aantekening op hun paspoort, groepsleden die zich sterk identificeren met hun etnische achtergrond maar neutraal staan tegenover andere etnische groepen, en groepsleden die uitgesproken vijandig staan tegenover andere etnische groepen en hen liever kwijt dan rijk zijn.

### **Representatie**

Dan het tweede onderbelichte aspect. Elchardus en Bovens besteden weinig aandacht aan de wijze waarop groepen (en eventuele verschillen of tegenstellingen daartussen) worden gerepresenteerd. Men kan twee vormen van representatie onderscheiden, namelijk politieke representatie (belangenbehartiging in de democratische fora) en epistemologische representatie (de voorstelling van de werkelijkheid in de symbolische ruimte). Beide auteurs kijken in hun empirische analyses



wel naar de *aanwezigheid* van organisaties voor representatie, maar niet naar het *resultaat* van hun representatieve arbeid, te weten de feitelijke inhoud van de representaties die zij produceren.

Wederom missen we hiermee een cruciale dimensie. Zoals gezegd, is de aanwezigheid van ‘self conscious social group’ een kernelement van cleavages. Zelfbewuste groepen kunnen echter alleen ontstaan als die groepen in de symbolische orde worden *voorgesteld*, dat wil zeggen, als mensen spreken en denken in termen van die groepen. Ruim dertig jaar geleden schreef Benedict Anderson (1983) dat gemeenschappen een product van representatie zijn. Het zijn ‘imagined communities’, die ontstaan en voortbestaan doordat mensen zich een voorstelling maken van die gemeenschap. Op dezelfde manier zou je kunnen stellen dat scheidslijnen in die gemeenschap eveneens een product van representatie zijn, die ontstaan en voortbestaan doordat mensen zich een voorstelling maken van die scheidslijn. Er zijn dus goede argumenten om alleen van een scheidslijn te spreken als in de belangrijkste fora ook sprake is van representatie van dat groepsonderscheid.

Een belangrijke vraag is uiteraard hoe goed de representatie van de samenleving correspondeert met de werkelijkheid. *Klopt* de beeldvorming een beetje? Of heeft die niets met de feiten te maken? Representaties zijn altijd een versimpeling van de werkelijkheid, die aan sommige maatschappelijke feiten meer recht doet dan andere, en deze organiseren in een samenhang die niet noodzakelijkerwijs ontologische realiteit is. Net als bij identificatie zou je een analytisch onderscheid kunnen maken in drie ‘etappes’ van representatie:

- *Verhulling*. Hiervan is sprake als er wel sprake is van reële bestaande verschillen tussen groepen, maar deze in de belangrijke fora van representatie niet of nauwelijks zichtbaar zijn. Zo was er in de jaren negentig weinig aandacht voor verschillen tussen burgers met een Nederlandse achtergrond en burgers met een migratieachtergrond. Pas met de verkiezingen van 2002 brak dit onderscheid door tot de belangrijke fora van representatie.
- *Correspondentie*. Hiervan is sprake als bepaalde verschillen in de samenleving ‘evenredig’ worden gerepresenteerd in de relevante fora, er dus een zekere ‘fit’ is tussen werkelijkheid en representatie. Proportionele politieke vertegenwoordiging en wetenschappelijke waarheidsvinding zijn hier de regulatieve idealen.<sup>8</sup>
- *Overdeterminering*. Hiervan is sprake als een bepaalde representatie van de samenleving zo dominant wordt dat zij alle andere verdringt. Alles wordt waargenomen en geïnterpreteerd als uitingen van één centrale wij-zij tegenstelling. In de Verenigde Staten is bijvoorbeeld de tegenstelling tussen conservatieven en *liberals* zo dominant dat alles betekenis wordt gegeven vanuit dat frame. Overdeterminering gaat per definitie gepaard met verhulling van andere groepsonderscheidingen.

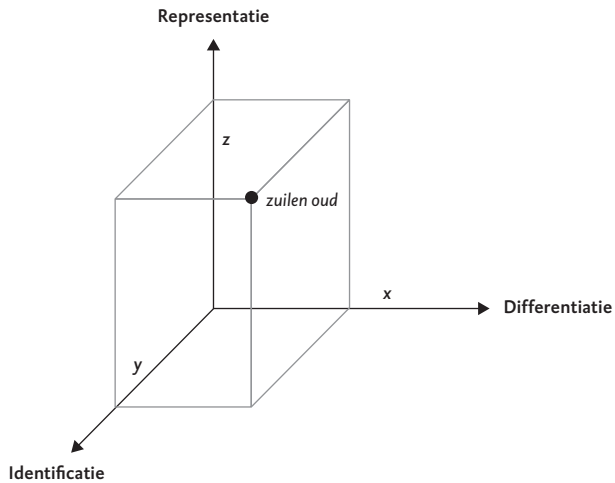
Elke etappe vertegenwoordigt dus een dominantere aanwezigheid en centralere plaats in de politieke en symbolische ruimte.

### 2.3 DRIE DIMENSIES

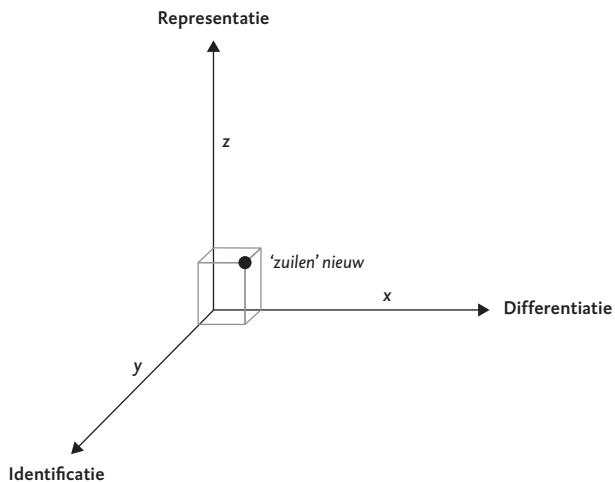
Terug naar de hoofdvraag van dit hoofdstuk: wanneer moeten we een bepaalde maatschappelijke conditie nu kwalificeren als scheidslijn? Ons voorstel is bij het beantwoorden van die vraag onderscheid te maken tussen drie dimensies. De eerste dimensie is reeds bekend terrein, namelijk de feitelijke maatschappelijke verschillen tussen groepen waarover Elchardus en Bovens hebben geschreven, zoals in inkomen, gezondheid, opleiding, participatie, mediaconsumptie en attitudes. Deze dimensie zouden we willen samenvatten met het begrip *differentiatie*. Men zou verschillende ‘etappes’ kunnen onderscheiden in differentiatie, bijvoorbeeld mentale verschillen (cognitieve en non-cognitieve vermogens), sociale verschillen (organisatie en segregatie) en verschillen in uitkomsten (welvaart, welzijn, attitudes)<sup>9</sup>. Elchardus en Bovens hebben deze voor Nederland in kaart gebracht. We willen echter twee dimensies toevoegen, namelijk *identificatie* en *representatie*. Voor de vraag of een bepaald groepsonderscheid moet worden gekwalificeerd als scheidslijn, is óók van belang in hoeverre mensen zich identificeren met die groepen, en hoe dominant de representatie van het onderscheid is in de politieke en de symbolische ruimte.

In antwoord op de hoofdvraag kunnen we dus het volgende stellen: *er is meer reden om een bepaald groepsonderscheid te kwalificeren als maatschappelijke scheidslijn, naarmate dit onderscheid hoger scoort op deze drie dimensies*. Anders gezegd, het gaat om de optelsom van differentiatie, identificatie en representatie.

Laten we dit illustreren met enkele voorbeelden. Voor de visueel ingestelde lezers zijn daarbij figuren toegevoegd waarin de drie dimensies zijn weergegeven als de assen van een driedimensionale ruimte. We beginnen met de situatie in de hoogtijdagen van de verzuiling. In figuur 2.1 is met een zwart bolletje deze situatie ‘gescoord’ op de drie dimensies. Zoals bekend, bestond er tussen de leden van de vier (voormalige) zuilen een grote sociale afstand – ieder had zijn eigen organisaties, wederzijds contact was er nauwelijks – maar waren er weinig verschillen in termen van mentale vermogens of levensuitkomsten. Daarom is de score op de x-as (differentiatie) gematigd. Daarentegen was de identificatie met de eigen zuil bijzonder sterk, neigend naar onverholven antagonisme. Bovendien was het zuilenonderscheid in de representatie zo dominant dat er regelmatig sprake was van overdeterminering: alles werd geïnterpreteerd in termen van tegenstellingen tussen de zuilen. Vandaar dus de hoge scores op de y-as (identificatie) en de z-as (representatie). Al met al zijn er sterke argumenten om het groepsonderscheid in de hoogtijdagen van de verzuiling te kwalificeren als maatschappelijke scheidslijn.

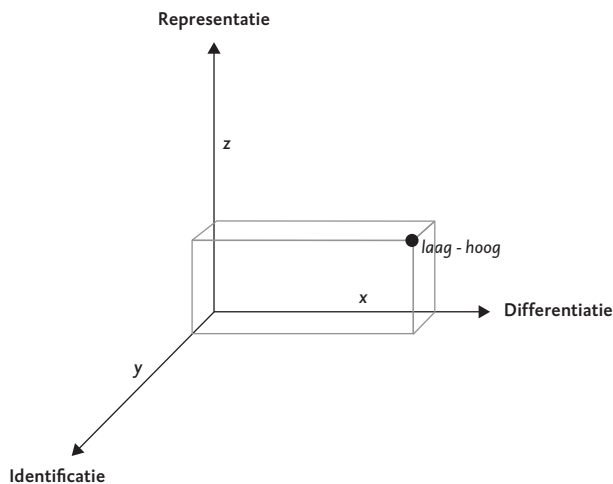
**Figuur 2.1** Hoogtijdagen van de verzuiling

Sindsdien is er echter veel veranderd. De leefwerelden van de vier klassieke zuilen zijn veel meer met elkaar verweven geraakt, de identificatie met de eigen zuil is sterk in kracht afgenomen, en het onderscheid tussen de vier zuilen speelt in de wereld van representatie nog hooguit een ondergeschikte rol. Op alle assen is er dus sprake van een lage score (zie figuur 2.2). Er is geen reden meer om nog te spreken van een maatschappelijke scheidslijn tussen de vier zuilen. Sterker, het hele idee van zuilen verdient aanhalingstekens.<sup>10</sup>

**Figuur 2.2** De 'verzuiling' anno nu

Zijn hier andere scheidslijnen voor in de plaats gekomen? Tegenwoordig wordt wel beweerd dat er een nieuwe scheidslijn loopt tussen lager en hoger opgeleiden. Feit is inderdaad dat er grote objectieve verschillen bestaan tussen opleidingsgroepen, bijvoorbeeld in inkomen, gezondheid en maatschappelijke attitudes (Elchardus 2012; Bovens 2012; WRR/SCP 2014). Deze substantiële differentiatie gaat vooralsnog echter niet gepaard met een sterke identificatie met de eigen opleidingscategorie. Bovendien, ook al wordt in de onderzoekswereld vaak onderscheid gemaakt tussen laag- en hoogopgeleid, deze tegenstelling heeft (nog) geen dominante positie in de belangrijkste fora voor representatie. Zo bestaan er geen politieke partijen die specifiek zijn opgericht om de belangen van lager, respectievelijk hoger opgeleiden te behartigen en zich daarop profileren. Ook in de media is het onderscheid geen dominant schema. Sterker nog, in het egalitaire Nederland lijkt er een licht taboe te rusten op een al te nadrukkelijk onderscheid naar opleidingsniveau (Kuipers en Van der Haak 2014). Het groepsonderscheid moet dus rechts-onder in het schema worden ingetekend (zie figuur 2.3). De WRR en het SCP oordeelden anno 2014 dat het (vooralsnog) te ver gaat om het onderscheid tussen lager en hoger opgeleiden te kwalificeren als maatschappelijke scheidslijn.

**Figuur 2.3** Lager opgeleiden versus hoger opgeleiden



### Samenhang

De drie dimensies zijn hierboven voorgesteld als onafhankelijke assen. Daarmee is echter niet gezegd dat ze niets met elkaar te maken hebben. In praktijk zal de 'score' op de ene dimensie vaak van invloed zijn op de score op de andere dimensie. Als twee groepen bijvoorbeeld sterk verschillen in rijkdom en leefomgeving, ligt een sterke identificatie met de eigen groep eerder voor de hand dan als beide groepen ongeveer even veel geld hebben en in dezelfde buurten wonen. Ook maakt het, zoals eerder gezegd, voor de identificatie zeker uit hoe zichtbaar een

groepsonderscheid is in de ruimte voor representatie. Toch is het niet zo dat de ene dimensie gereduceerd kan worden tot een andere dimensie. Ook leidt een hoge score op de ene dimensie niet noodzakelijkerwijs tot een hoge score op een andere dimensie. Het is net als met regen, wind en zonneschijn. Tussen deze drie ‘dimensies’ van het weer bestaat zeker een bepaalde samenhang, maar men kan ze zeker niet tot elkaar reduceren.

## 2.4 CONCLUSIE

Er kunnen dus drie dimensies worden onderscheiden bij de vraag of een groeps-onderscheid gekwalificeerd mag worden als scheidslijn. In het kader staat een en ander samengevat.

### Drie dimensies

Bij de vraag of er sprake is van een maatschappelijke scheidslijn is, kunnen drie dimensies worden onderscheiden:

- *x-as: differentiatie* van deze groepen. Er zijn drie ‘etappes’:
  - mentale verschillen
  - sociale verschillen
  - verschillen in uitkomsten
- *y-as: identificatie* met de onderscheiden groepen. Er zijn drie ‘etappes’:
  - cognitieve identificatie
  - emotionele identificatie
  - antagonisme
- *z-as: representatie* van deze groepen. Wederom drie ‘etappes’:
  - verhulling
  - correspondentie
  - overdeterminering

Eén vraag staat nog open: waar ligt precies de *kritische grens*? Wanneer is de optelsom van differentiatie, identificatie en representatie zodanig dat er niet sprake is van ‘slechts’ een reeks van verschillen, maar van een heuse maatschappelijke scheidslijn? Mag je daarvan pas spreken als op alle drie dimensies sprake is van een maximale score? Zulke situaties zijn zeldzaam, dus als de eisen zo hoog liggen, zou je vrijwel nooit van een scheidslijn kunnen spreken. Je zou ook de lat wat lager kunnen leggen (en dat hebben we op de vorige pagina’s ook impliciet gedaan). Je zou bijvoorbeeld kunnen stellen dat we mogen spreken van een maatschappelijke scheidslijn, zodra op elke dimensie minstens de tweede etappe is bereikt. Er moet dus minimaal sprake zijn van sociale verschillen, emotionele identificatie en

zichtbaarheid van het onderscheid in de representatie. Of je zou, variërend op Bovens (2012), kunnen stellen dat er op minstens twee dimensies sprake moet zijn van een hoge score. Dus stel dat er bij een bepaald groeps onderscheid geen sprake is van emotionele identificatie maar wel van grote maatschappelijke verschillen en een sterk groeps onderscheid in de representatie, dan zou je toch kunnen spreken van een maatschappelijke scheidslijn. Voor die zeldzame gevallen waarin echt op alle drie dimensies sprake is van een maximale score, zou je dan de nog zwaarder term 'breuklijn' kunnen reserveren.

Het is allemaal denkbaar. Het cruciale punt is echter dat elke keuze hier arbitrair is. In essentie zijn 'maatschappelijke scheidslijnen' namelijk een symbolische categorie, en geen fysieke realiteit zoals de Berlijnse muur of het hek bij de Gazastrook. Waar 'sociale verschillen' overgaan in een 'maatschappelijke scheidslijn' is uiteindelijk net zo subjectief als waar exact de grens ligt tussen arm en rijk, tussen goedkoop en duur, of tussen koud en warm. De een zal al relatief snel van een 'maatschappelijke scheidslijn' willen spreken, de ander is daar wellicht terughoudender in. Daarmee is overigens niet gezegd dat het allemaal niets uitmaakt. Wie het woord 'scheidslijn' in de mond neemt, 'doet' namelijk wel degelijk iets. De keuze voor dit begrip is een taaldaad met performatief effect. De discussie hierover, bewaren we echter voor het slothoofdstuk.

## NOTEN

- 1 Een en ander roept herinneringen op aan de zorg van zo'n tien jaar geleden over de 'afnemende sociale cohesie', waarvan de huidige zorg over scheidslijnen directe familie is. Onder de paraplu van 'sociale cohesie' leek destijds van alles en nog wat te vallen. Het begrip fungeerde als *focal point* voor het politieke en maatschappelijke debat, zonder dat erg duidelijk was omschreven naar welke referent het precies verwees, en misschien dat het juist vanwege deze betrekkelijke onbepaaldheid zo krachtig werkte.
- 2 De WRR zelf heeft niet eerder geschreven over 'sociale scheidslijnen', maar wel over 'tweedelingen', namelijk in een WRR-rapport uit 1996 getiteld 'Tweedeling in perspectief'. De WRR stelde zich in zijn rapport tot doel om de vraag te beantwoorden in hoeverre er daadwerkelijk een tweedeling was in Nederland, en bracht daartoe de feitelijke ontwikkelingen op een drietal 'maatschappelijke verdelingsdimensies' in kaart, te weten beroep, onderwijs en inkomen. Helaas werd het begrip 'tweedeling' in het WRR-rapport niet nader omschreven, dus dit helpt ons niet verder bij definiëren van het verwante begrip 'scheidslijn'.
- 3 Hij volgt hierin Deegan-Krause (2007).
- 4 Dit betekent dat er drie combinaties mogelijk zijn: "[E]en situatie waarbij gescheiden sociale groepen ook andere opvattingen hebben ontwikkeld, een waarbij ze geen duidelijke andere opvattingen hebben, maar zich wel apart organiseren, en een waarbij er in de samenleving een duidelijke tegenstelling is in opvattingen die ook tot uitdrukking komt in het politieke landschap, zonder dat er sprake is van onderliggende sociaal gescheiden groepen." (Bovens 2012: 10)
- 5 Dit was ook de aanpak die de Amsterdamse Adviesraad voor Diversiteit en Integratie volgde toen, in reactie op uitspraken van onder meer wethouder Hilhorst (zie hoofdstuk 1), aan deze raad de vraag werd voorgelegd of er sprake was van een tweedeling in Amsterdam: "Onze conclusie kan kort zijn. De cijfers en de interpretatie van de ontwikkelingen in Amsterdam maken dat wij op de vraag of er sprake is van tweedeling op sociaaleconomisch of sociaal-cultureel gebied duidelijk kunnen beantwoorden: het gebruik van die term is niet gerechtvaardigd." (AID 2014: 35)
- 6 In een eerder rapport heeft de WRR identificatie breed omschreven als "een proces van het leggen, onderhouden en verbreken van verbindingen" (2007:34), waarbij het object van identificatie kan variëren van jezelf, anderen en groepen tot abstracties als een religie, land of normenkader, en waarbij ook sprake is van een gedragsmatige component. Voor het onderwerp van deze studie is dat echter een te brede definitie.
- 7 Uiteraard gaan emotionele identificatie en antagonisme vaak samen, maar dat hoeft niet. Men kan ook onverschillig staan tegenover de andere groep en daar vreedzaam mee samenleven.
- 8 Er bestaat een hele literatuur waarin het correspondentie-ideaal van waarheid wordt afgeserveerd als onbruikbaar (zie bijvoorbeeld Rorty 1979). Wij zijn ons daarvan bewust, maar voor deze studie is het niet noodzakelijk hierop in te gaan. Hoewel men nooit met zekerheid kan vaststellen in welke mate een representatie correspondeert met de wekelijkheid, kan men wel *aannemelijk maken* dat de ene representatie waarschijnlijk beter correspondeert met de

werkelijkheid dan de andere. Een belangrijk criterium hierbij is 'empirische inhoud', dat wil zeggen de hoeveelheid empirische waarnemingen die een representatie beschrijft en verklaart.

9 Dit is dus uitgezonderd attitudes die betrekking hebben op identificatie.

10 Het beeld zou overigens behoorlijk anders kunnen zijn, indien men ook een islamitische zuil zou veronderstellen en toevoegen.





## DEEL X

### ULTIEME WAARDEN

Daarmee komen we op het hoofdonderwerp van deze studie, te weten de vraag *waarom* maatschappelijke scheidslijnen onwenselijk zouden kunnen zijn. Dit eerste deel gaat over twee verwante zorgen, namelijk de zorg dat scheidslijnen leiden tot ongelijkheid en de zorg dat maatschappelijke scheidslijnen mensen beperken in hun vrijheid. In deze zorgen figuren gelijkheid respectievelijk vrijheid als de ultieme waarden die men nastreeft. Alles dat haaks staat op deze waarden, is in principe onwenselijk.

Beide zorgen zijn verbonden met de x-as van groepsonderscheid, in casu *differentiatie*. De gedachte is dat de feitelijke maatschappelijke realiteit, en dan vooral de verschillen daarbinnen, niet langer overeenstemt met wat politiek en samenleving op gebied van gelijkheid en vrijheid wenselijk en rechtvaardig vinden. Veel van de recente Nederlandstalige literatuur over maatschappelijke verschillen en scheidslijnen kan worden ondergebracht bij deze invalshoek, zoals de studies die in het vorige hoofdstuk werden aangehaald en ook de vele publicaties van het SCP over allerhande sociale indicatoren.



### 3 “SCHEIDSLIJNEN BETEKENEN ONGELIJKHEID!”

Waarschijnlijk de meest geuite zorg ten aanzien van maatschappelijke scheidslijnen is dat zij leiden tot ongelijkheid. De associatie is zo sterk dat mensen beide begrippen welhaast als synoniem lijken te beschouwen. Analytisch gezien zijn het echter verschillende zaken. Een land kan bestaan uit meerdere deelgemeenschappen die niet of nauwelijks verschillen op relevante indicatoren voor welvaart en welzijn, maar wel elk hun eigen organisaties in instituties hebben, waarvan de leden zich ook sterk identificeren met de eigen groep en die in de wereld van representatie eveneens duidelijk onderscheiden zijn. Een goed voorbeeld is de periode van de verzuiling. Toch is een dergelijke situatie eerder uitzondering dan regel. In praktijk gaan maatschappelijke scheidslijnen bijna altijd gepaard met verschillen in welvaart en welzijn. Het kan daarom de moeite lonen uit te zoeken *waarom* ongelijkheid onwenselijk zou zijn. Als we daar beter zicht op krijgen, valt hieruit wellicht ook af te leiden waarom maatschappelijke scheidslijnen onwenselijk kunnen zijn.

Het probleem is alleen dat we hiermee al snel belanden op het terrein van subjectieve politieke voorkeuren. Mensen ter linkerzijde van het politieke spectrum vinden sociaaleconomische verschillen nu eenmaal eerder ongewenst dan mensen ter rechterzijde, die op hun beurt meer belang hechten aan vrijheid (onderwerp van het volgende hoofdstuk). Hoe harder we proberen beide kampen met elkaar te verenigen, hoe meer we met onze neus worden gedrukt op het feit dat beide zijden worden gedreven door verschillende, onderling niet verenigbare waarden. Het antwoord op de vraag in hoeverre een bepaalde ongelijkheid (en daarmee samenhangende maatschappelijke scheidslijnen) wenselijk is of niet, wordt daarvoor uiteindelijk een kwestie van ‘meeste stemmen gelden’.

Dat is een onbevredigende situatie die elk debat dood slaat. Vallen er nu werkelijk geen uitspraken te doen over de (on)wenselijkheid van ongelijkheden tussen individuen of groepen die het louter politieke overstijgen en op bredere instemming kunnen rekenen doordat rationele burgers op basis van logisch redeneren wel móeten concluderen dat die ongelijkheden onwenselijk zijn? Kunnen we wellicht toch algemenere criteria identificeren waaraan de (on)wenselijkheid van scheidslijnen kan worden afgemeten? Dat is de opgave voor dit hoofdstuk.

#### 3.1 ZES OPVATTINGEN OVER REDISTRIBUTIE

We beginnen met een heel korte samenvatting van enkele antwoorden die (politiek) filosofen hebben gegeven op dit soort vragen. Waar zij het zonder uitzondering over eens zijn, is dat moreel gezien alle mensen gelijkwaardig zijn en als gelijken moeten worden behandeld. Daarover bestaat geen meningsverschil. Het is

echter evident dat – ondanks deze morele gelijkwaardigheid – er grote verschillen bestaan in welvaart en welzijn. Sommige mensen bezitten veel meer dan andere. Zijn die verschillen toegestaan of zelfs wenselijk? Of moeten die worden gecompenseerd door herverdeling? Daarover bestaat veel meer meningsverschil. Een eerste antwoord op deze vragen luidt als volgt:

‘Moreel gezien zijn alle mensen gelijkwaardig en daarom hebben zij ook allen recht op een gelijk deel van onze welvaart en ons welzijn. Dat sommige mensen ter wereld komen met veel talenten of in een gunstig sociaal milieu, is een kwestie van geluk. Niemand heeft daarover immers controle. Het is dus oneerlijk als zij zich vanwege dergelijke toevallige verschillen een groter gedeelte van de koek zouden kunnen toe-eigenen. Hervreiding is derhalve noodzakelijk.’

Dit is kort samengevat de insteek van het *strict egalitarianism*, ofwel het principe van gelijke uitkomsten. Een nadeel van deze benadering is dat er geen enkele prikkel vanuit gaat om de totale welvaart en welzijn te verhogen. Wie door hard werken meer vergaart dan anderen, moet dat extra immers toch weer inleveren. Een tweede benadering is daarom als volgt:

‘Het gaat erom dat we de totale hoeveelheid welvaart en welzijn in de samenleving maximaliseren. Elke stap die ons meer in die richting brengt, is wenselijk, elke stap die ons daarvan af brengt, is onwenselijk. Als herverdeling ertoe leidt dat de totale hoeveelheid welvaart en welzijn toeneemt, moeten we dat doen. Echter, als grotere verschillen leiden tot meer welvaart en welzijn, heeft juist dat de voorkeur.’

Dit is een voorbeeld van utilitarisme. Veel economisch denken, met zijn nadruk op nutsmaximalisatie, is geïnspireerd door het utilitarisme. Een nadeel van deze benadering is echter dat zij gebiedt sommige mensen alles af te nemen (of zelfs te laten sterven), indien dat leidt tot zodanige winst voor anderen dat per saldo de totale welvaart en welzijn toenemen. De derde benadering is daarom een soort middenweg tussen beide:

‘Moreel gezien zijn alle mensen gelijkwaardig en hebben zij dus in principe recht op een gelijk deel van de koek. Echter, verschillen kunnen gerechtvaardigd zijn als die vooral ten goede komen aan de minst bedeelden. Zo kunnen inkomensverschillen ertoe leiden dat mensen worden geprikkeld tot hard werken en ondernemingszin, waardoor de productiviteit toeneemt en de maatschappelijke koek groter wordt. Als dit ertoe leidt dat, eventueel via redistributie, vooral de positie van de minst bedeelden wordt verbeterd, zijn deze verschillen gerechtvaardigd.’

Dit is een parafrase van het beroemde *difference principle* van John Rawls (1971/2009). Een bezwaar tegen dit principe is dat het voorbij gaat aan de vraag *hoe* het verschil in welvaart en welzijn is ontstaan, en welke verantwoordelijkheid mensen daar zelf in hebben. Dat is anders bij de vierde benadering:

‘Voor een oordeel over de wenselijkheid van verschillen in welvaart en welzijn, moeten we kijken naar de oorzaak daarvan. Als iemands slechte levensomstandigheden het gevolg zijn van zaken waarover hij geen controle heeft, zoals bijvoorbeeld handicaps of natuur-rampen, is er sprake van ‘botte pech’, en dienen we deze te compenseren. Als iemands

slechte levensomstandigheden echter het gevolg zijn van eigen keuzes, bijvoorbeeld imprudente financiële beslissingen, moet hij deze consequenties aanvaarden. De samenleving hoeft niet op te draaien voor de gevolgen van verkeerde keuzen.'

De belangrijkste vertegenwoordiger van deze benadering is Ronald Dworkin (1981). Ook deze benadering kent echter weer zijn problemen. Zij impliceert dat (net als bij Rawls) ongelijkheden die voortkomen uit verschil in aanleg of karakter compensatie verdienen, want dat zijn immers zaken waarover men geen controle heeft. Daarmee is echter lang niet iedereen het eens. Weer een andere redenering luidt als volgt:

'Inzet moet worden beloond. Mensen die hard werken, zich daarvoor opofferingen getroosten, en aldus een grotere bijdrage leveren aan wat we als samenleving belangrijk vinden, verdienen een groter stuk van de koek dan mensen die minder hun best doen of de voorkeur geven aan veel vrije tijd. Voor zover ongelijkheden voorkomen uit verschil in verdienste, zijn deze dus rechtvaardig, ongeacht de mogelijke gevolgen hiervan voor de situatie van de minst bedeelden.'

Deze gedachtegang is een voorbeeld van een *desert principle* (Lamont 1994). Theoretici binnen deze richting hebben zich vaak laten inspireren door Locke, die meende dat mensen recht hebben op de resultaten van hun arbeid. Daarmee komen we op een laatste benadering:

'Mensen hebben een onvervreemdbaar recht op de vruchten van hun arbeid. Die mogen alleen worden herverdeeld door vrijwillige transacties, bijvoorbeeld op de markt. Of daarvoor ongelijkheid ontstaat of niet, doet niet ter zake. Het enige dat telt is of mensen op legitieme wijze aan hun bezit zijn gekomen (en dus niet door fraude, oplichting, roof, et cetera). Onvrijwillige redistributie, bijvoorbeeld via belasting, is in feite diefstal van iemands bezit.'

Dit is in een notendop de benadering van Nozick (1974). Hij borduurt eveneens voort op Locke, maar is veel radicaler in zijn denkbeelden. Zijn werk geldt als een van de fundamentele teksten van het economisch libertarisme.

## CONCLUSIE

Wat kunnen we concluderen uit dit korte overzicht? Dat het streven naar een eerlijke verdeling van middelen geen bruikbaar uitgangspunt vormt om te komen tot algemeen geldige uitspraken over de (on)wenselijkheid van maatschappelijke scheidslijnen. Het blijkt namelijk volstrekt onduidelijk wat een eerlijke verdeling is. Zij die daar beroepshalve over hebben nagedacht, komen tot totaal verschillende conclusies, variërend van de stelling dat elke ongelijkheid in middelen volledig moet worden uitgebannen tot de diametraal tegenovergestelde stelling dat elke poging daartoe illegitiem is. Kennelijk kan iedereen van links tot rechts terecht bij de politieke filosofie voor een intellectuele redenering waarmee hij zijn subjectieve voorkeuren de schijn van rechtvaardigheid kan geven. Maar de opgave was nu juist om te komen tot uitspraken over de (on)wenselijkheid van ongelijkheden die het politieke zoveel mogelijk *overstijgen* en die op algemene instemming kunnen rekenen. We zullen het dus over een andere boeg moeten gooien.

### 3.2 DEMOCRATISCHE GELIJKHEID

Daarmee komen we op Elizabeth Anderson en Pierre Rosanvallon. Hun werk biedt wellicht een uitweg. Volgens hen gaat het bij gelijkheid niet om hoeveel iemand heeft of krijgt, maar om hoe mensen zich tot elkaar verhouden. Anders gezegd, het gaat niet om *distributieve* gelijkheid, maar om *democratische* gelijkheid (ook wel *relationele* gelijkheid genoemd). Hun benadering is als volgt:

‘We moeten ophouden ons zo te fixeren op materiële gelijkheid. Het gaat er helemaal niet om dat iedereen evenveel krijgt of wordt gecompenseerd voor eventueel ongeluk. Het gaat erom dat niemand wordt onderdrukt of uitgesloten. Iedereen moet kunnen meedoen in de samenleving, en zich daarbij als gelijke tot de ander kunnen verhouden. Als samenleving moeten we ervoor zorgen dat iedereen gedurende zijn leven kan beschikken over de middelen die daarvoor minimaal noodzakelijk zijn – niet minder, maar ook niet meer.’

Het uitgangspunt van democratische gelijkheid – eenieder moet zich als gelijke tot de ander kunnen verhouden – zal vermoedelijk eerder op algemene instemming kunnen rekenen dan de opvattingen over distributieve rechtvaardigheid uit de vorige paragraaf. Laten we daarom langer stilstaan bij het werk van beide denkers.

#### ELIZABETH ANDERSON

We beginnen met Anderson, een van de belangrijkste filosofische stemmen op dit gebied. In haar veel geciteerde artikel ‘What’s the point of equality’ (1999) betoogt zij dat het academisch debat over gelijkheid op het verkeerde spoor is geraakt. Sinds het werk van Dworkin wordt dat beheerst door de veronderstelling dat we moeten streven naar ‘equality of fortune’ en mensen derhalve gecompenseerd moeten worden voor ‘undeserved bad luck’ (zie de vierde benadering uit de vorige paragraaf). Maar daar gaat het volgens Anderson helemaal niet om. Uiteindelijk gaat het erom een gemeenschap te creëren waarin mensen zich als gelijken tot elkaar kunnen verhouden en als gelijken kunnen deelnemen in samenleving en politiek. Anderson noemt dit democratische gelijkheid. “To live in an egalitarian community [...] is to be free from oppression to participate in and enjoy the goods of society, and to participate in democratic self-government” (1999: 315). Het mag dus nooit zo zijn dat één groep arbitraire macht kan uitoefenen over andere groepen, bepaalde groepen consequent worden gestigmatiseerd of gediscrimineerd, bepaalde mensen of groepen privileges genieten, of de belangen van bepaalde individuen of groepen zonder goede gronden zwaarder wegen dan die van de rest. De relevante vraag is wat daar voor nodig is.

Voor democratische gelijkheid is volgens Anderson meer vereist dan alleen gelijke politieke rechten. Zij noemt drie punten. Ten eerste moeten mensen kunnen functioneren. Ze moeten dus voldoende toegang hebben tot voedsel, onderdak en medische zorg, en kunnen beschikken over noodzakelijke maatschappelijke kennis en vaardigheden, et cetera. Ten tweede moeten mensen kunnen participeren in het systeem van gemeenschappelijke productie. Ze moeten dus voldoende toegang

hebben tot onderwijs, werk en juridische bescherming. Ten derde moeten mensen toegang hebben tot de *civil society* en democratisch zelfbestuur. Ze moeten dus voldoende toegang hebben tot publieke ruimten en fora, er moet vrijheid van associatie zijn, et cetera. Net als Sen meent Anderson dat we ons moeten richten op *capabilities*. "Negatively, people are entitled to whatever capabilities are necessary to enable them to avoid or escape entanglement in oppressive social relationships. Positively, they are entitled to the capabilities necessary for functioning as an equal citizen in a democratic state" (1999: 316).

Dit impliceert dat verschillen tussen burgers niet a priori verwerpelijk zijn, *zolang ze de democratische gelijkheid maar niet schaden*. Dat de één een gunstiger uitgangspositie in het leven heeft in termen van aanleg, karakter of fysiek dan de ander, is op zichzelf geen reden voor financiële compensatie. Evenmin is een laag inkomen op zichzelf reden voor redistributie. Dat geldt echter wél als dat inkomen zo laag is dat iemand daardoor niet meer in staat is om in de samenleving te participeren, en bijvoorbeeld niet de kleren kan kopen om zich zonder schaamte in de publieke ruimte te vertonen. Andersons benadering is dus een voorbeeld van de 'sufficientarian approach to distributive justice' (Arneson 2015: 42). Het doel is niet dat iedereen evenveel krijgt, maar dat iedereen 'genoeg' krijgt. Anderson heeft het streven naar gelijke uitkomsten dus verlaten.

Toch pleit Anderson voor méér dan alleen (formeel) gelijke kansen. Zij zet zich nadrukkelijk af tegen 'starting gate theories'. In zulke theorieën wordt gesteld dat iedereen een gelijke startpositie in het leven moet hebben, bijvoorbeeld in termen van toegang tot onderwijs en arbeidsmarkt. Als daarna echter ongelijkheid ontstaat doordat mensen verschillende keuzen maken, hoeft dat volgens deze theorieën niet te worden gecompenseerd. Deze zijn immers een kwestie van 'eigen verantwoordelijkheid'. Anderson verwerpt deze redenering. Zij stelt dat mensen *altijd* toegang moeten hebben tot de middelen die nodig zijn om als gelijke te kunnen deelnemen aan de samenleving ('lifetime accesibility'), *óók als zij door imprudent handelen* die middelen zijn kwijt geraakt. Het zijn onvervreembare rechten die alleen bij wetsovertreding kunnen worden opgeschort. Dus als iemand zich bijvoorbeeld niet wil verzekeren tegen financiële schade door ziekte of ongevallen, hoeven zijn medeburgers hem bij ziekte of ongevallen *niet* zodanig te compenseren dat hij zijn oude niveau van welzijn en welvaart kan herstellen, maar moeten zij hem *wel* zodanige hulp geven dat hij kan blijven deelnemen aan de samenleving.<sup>1</sup>

#### PIERRE ROSANVALLON

Ook de Franse historicus Rosanvallon beschouwt gelijkheid primair als een verhouding tussen burgers. De relationele opvatting van gelijkheid heeft volgens Rosanvallon zijn wortels in de Franse en de Amerikaanse revoluties. Daarin ging het om "constituting a society of semblables" (Rosanvallon 2013: 260). Gelijkheid



was “understood primarily as a relation, as a way of making a society, of producing and living in common. It was seen as a democratic quality and not merely as a measure of the distribution of wealth” (Rosanvallon 2013: 10). Deze opvatting van gelijkheid vormde een breuk met de standenmaatschappij van vóór de Franse revolutie, waarin de geprivilegieerde adel zichzelf beschouwde als intrinsiek anders en beter, en ongelijkheid de natuurlijke orde der dingen was. Deze nieuwe opvatting van gelijkheid was nauw verweven met de idee van vrijheid. Vandaag de dag worden vrijheid en gelijkheid beschouwd als waarden die onderling op gespannen voet staan – mogelijk zelfs onverenigbaar zijn – maar in de jaren van de Franse revolutie werd het een juist gezien als voorwaarde voor het ander. Burgers zijn ‘gelijk in vrijheid’.

Van die ‘gelijkheid in vrijheid’ kwam echter weinig terecht. Vanaf de negentiende eeuw ontstonden zo extreme sociaaleconomische verschillen dat opnieuw een verdeelde gemeenschap ontstond. Het proletariaat was dan misschien niet de jure maar wel de facto uitgesloten van de ‘society of equals’. Rond het begin van de twintigste eeuw vonden de meeste mensen dat het zo niet langer kon en keerde het tij. Binnen enkele decennia werd een aantal maatregelen genomen waardoor de situatie van de arbeiders drastisch verbeterde, met name de invoering van progressieve inkomensbelasting, de invoering van sociale verzekeringen en verbetering van de arbeidsomstandigheden. Het was het begin van ‘de eeuw van redistributie’, resulterend in de hoogtijdagen van de verzorgingsstaat. Zoals bekend vormden de jaren zeventig echter een nieuw keerpunt. Sindsdien nemen in veel landen de inkomensverschillen weer toe. De verdeelde samenleving van de negentiende eeuw lijkt geleidelijk terug te keren (zie Piketty 2014).

Rosanvallon vindt dat een onwenselijke ontwikkeling. Net als Anderson houdt hij echter niet primair een pleidooi voor redistributie, maar stelt hij dat we onze ideeën over gelijkheid moeten herzien. En net als Anderson acht hij een rechtvaardigheidstheorie die uitgaat van alleen gelijke kansen, te mager. Zo’n theorie heeft namelijk niets te melden over de vraag hoe groot verschillen tussen mensen of groepen mogen worden, en wanneer armoede of rijkdom zo groot worden dat zij niet meer acceptabel zijn. Sterker nog, de theorie legitimeert extreme verschillen met het argument dat iedereen gelijke kansen heeft gehad.

### 3.3 WAT DE MENSEN ZELF ZEGGEN

Als het gaat om de vraag welke vormen van ongelijkheid acceptabel zijn, moeten we niet alleen afgaan op wat filosofen, redenerend vanuit algemene waarden en abstracte principes, hierover te zeggen hebben. Evenzeer van belang is het gevoel van ‘de man in de straat’ over wat acceptabel is. Ten eerste, zoals meermaals gezegd, zijn we immers op zoek naar uitgangspunten en principes die kunnen rekenen op brede instemming. Ten tweede is er een pragmatisch argument. Als de

samenleving zou worden ingericht door koning-filosofen (of koning-economen) die op basis van onweerlegbare logica hebben vastgesteld dat hun ontwerp de enige rechtvaardige en werkzame inrichting is, maar de burgers ervaren die als onrechtvaardig, is dat een vruchtbare bodem voor instabiliteit.

Wat weten we over de intuïties van mensen over wat acceptabel c.q. rechtvaardig is? Niet zoveel. Een standaardbevinding in surveys is dat de meeste Nederlanders vinden dat de inkomensverschillen in ons land kleiner moeten (Kremer et al. 2014). Maar dit betreft slechts één aspect van rechtvaardigheid. Een breder onderzoek is dat van Finkel (2000). Zijn startpunt is even eenvoudig als origineel. Hij vroeg aan Amerikanen van alle leeftijden om voorbeelden te beschrijven van situaties waarop de uitroep "BUT THAT'S NOT FAIR!" van toepassing is, bijvoorbeeld situaties die zij zelf of die vrienden hadden meegemaakt. Ook vroeg hij de respondenten uit te leggen *waarom* zij de betreffende situatie niet eerlijk vonden. In totaal verzamelde Finkel vijfduizend voorbeelden. Die konden vrijwel allemaal worden ingedeeld in een van de volgende hoofdcategorieën:

- Werk en beloning zijn niet met elkaar in overeenstemming (iemand die niet werkt wordt toch beloond, of iemand die hard werkt krijgt geen beloning).
- Onwenselijk (onethisch, immoreel, crimineel) gedrag wordt beloond of niet bestraft.
- Gedrag en straf zijn niet met elkaar in overeenstemming (een onschuldige wordt bestraft, een straf is disproportioneel zwaar in verhouding tot het gedrag).
- Ongelijke behandeling van gelijke gevallen, gelijke behandeling van ongelijke gevallen.
- Een oneerlijk proces (arbitraire regels, geen kans het eigen verhaal te vertellen, goede argumenten worden niet serieus genomen, et cetera).

Veel van de voorbeelden hebben te maken met wat mensen krijgen in termen van beloning of straf. Dat betreft met name de eerste en de derde categorie. Het idee dat *grosso modo* in die twee categorieën tot uitdrukking wordt gebracht, zou men kunnen samenvatten als 'deservingness'. Het gevoel van rechtvaardigheid wordt geschaad als mensen om een of andere reden niet krijgen wat ze verdienen. Relevante variabelen hierbij zijn eigen verantwoordelijkheid en verdienste, en tevens speelt een element van proportionaliteit.

Dit sluit aan bij meer toegespitst onderzoek op gebied van distributieve rechtvaardigheid. Enkele recente publicaties (Klosko 2004; Konow 2003; Jost en Kay 2010) bieden een overzicht en interpretatie van de beschikbare experimenten en surveys. Er blijkt weinig steun te zijn voor de meer extreme posities in het debat. "Empirical studies provide almost no support for egalitarianism, understood as equality of outcomes, or for Rawls's difference principle", vat Konow samen (2003: 1199).

Voor het libertarisme van Nozick lijkt evenmin veel steun te bestaan, want de literatuur laat zien dat mensen zich bekommeren om de zwakkeren. Mensen in armoede, zieken of anderszins kwetsbaren en weerlozen die het zonder hulp echt niet kunnen redden, verdienen ondersteuning. Verder blijkt er vooral brede steun te bestaan voor distributie naar rato van verdienste. Wat mensen krijgen, moet een adequate afspiegeling zijn van de bijdrage die zij leveren.

Een beperking van veel onderzoeken op dit gebied is dat zij voornamelijk betrekking hebben op Amerikanen. Een uitzondering vormt een reeks experimenten van Frohlich en Oppenheimer (1992) die werden uitgevoerd in de vs, Canada en Polen. Daarin werden studenten in groepjes ingedeeld en kregen zij de opdracht tot overeenstemming te komen over de vraag welke te kiezen uit verschillende principes voor distributie van middelen (waaronder het *difference principle* van Rawls). Op elke locatie koos de meerderheid van de groepjes voor een verdeling die wél een 'floor constraint' kende in de vorm van een gegarandeerd minimum inkomen voor iedere burger, maar géén plafond in de vorm van een maximuminkomen voor iedere burger. Bij deze principes voor distributie zou niemand van hongeren en ellende hoeven omkomen, maar kregen tegelijk mensen met geluk, talent of ambitie zoveel mogelijk ruimte om hun inkomsten te maximaliseren.

Al met al sluiten de 'leken-opvattingen' over wat een eerlijke verdeling is, goed aan op de vereisten van democratische gelijkheid, en veel minder op de meer radicale filosofische theorieën over distributieve gelijkheid, zoals strikt egalitarisme of zuiver libertarisme. Mensen noemen echter één vereiste die niet logisch voortvloeit uit de *sufficientarian* benadering van democratische gelijkheid, namelijk de vereiste van proportionaliteit. Kennelijk kunnen voor het gevoel van mensen op zeker moment 'de verhoudingen zoekraken' in de relatie tussen bijdrage en beloning of straf. Denk voorbeeld aan de verontwaardiging over de 'exorbitante' vergoedingen voor sommige topmannen in het bedrijfsleven. Extreme verschillen in beloning zijn vanuit het principe van democratische gelijkheid niet per se onrechtvaardig, maar ze kunnen toch een bron van onvrede vormen, omdat ze haaks staan op het gevoel voor proportie. Het getuigt van prudentie daarmee rekening te houden.

---

Wat betekent dit alles nu voor de onwenselijkheid van verschillen of scheidslijnen? De bespreking van deze vraag stellen we uit tot hoofdstuk 5. Daarom nu alleen een korte samenvatting van het voorafgaande.

Centraal in dit hoofdstuk staat de zorg dat maatschappelijke scheidslijnen leiden tot ongelijkheid. Dat roept de vraag op wanneer ongelijkheid wel of niet wenselijk is, en in hoeverre compensatie hiervan wel of niet wenselijk is. In eerste instantie hebben we het antwoord gezocht in de belangrijkste naoorlogse theorieën over

distributieve rechtvaardigheid. Daaruit komt echter geen eenduidig antwoord. Vervolgens hebben we aandacht besteed aan het werk van Anderson en Rosanvallon. Zij menen dat we ons niet moeten richten op distributieve gelijkheid, maar op democratische c.q. relationele gelijkheid. Het gaat er niet om hoeveel iedereen krijgt of zou moeten krijgen, het gaat erom dat iedereen kan beschikken over zodanige basisvoorzieningen dat hij als gelijke kan deelnemen aan de samenleving. Tot slot zijn we ingegaan op de opvattingen van 'gewone burgers'. Die lijken goed aan te sluiten op de ideeën van Anderson en Rosanvallon. Volgens 'de man in de straat' is materiële ongelijkheid niet direct een probleem, zolang er maar geen groepen door het ijs zakken en de verhoudingen niet volledig zoek raken.

## NOOT

- 1 Anderson is niet bang dat een dergelijk voortuitzicht van een (gedeeltelijke) 'bail out' bij de gevolgen van imprudentie zal leiden tot onverantwoordelijk gedrag, juist omdat alleen een minimumniveau is gegarandeerd. Wie bijvoorbeeld longkanker krijgt als gevolg van roken, mag wel rekenen op hulp om te overleven, maar het resulterende verlies aan welzijn is voor eigen rekening. Overigens is het bij deze passage wellicht goed de Amerikaanse context voor ogen te houden. Toen Anderson dit schreef, kende de Verenigde Staten geen verplichte zorgverzekering, en waren vele Amerikanen onverzekerd.

## 4 “SCHEIDSLIJNEN BEPERKEN DE VRIJHEID!”

Een ander bezwaar tegen maatschappelijke scheidslijnen dat met enige regelmaat wordt geuit, is dat deze barrières kunnen vormen die mensen beperken in het realiseren van hun wensen en ambities. In het ergste geval kunnen scheidslijnen zelfs het karakter krijgen van een gevangenis. Zo bestond nog niet zo lang geleden een sociale druk om vrienden en partner binnen de eigen geloofsdienominatie te zoeken. Wie toch voorbij de groepsgrens keek, betaalde daarvoor niet zelden een hoge prijs, en het leidde soms zelfs tot een onherstelbare breuk. Voor bepaalde islamitische Nederlanders geldt dit nog steeds. Ook op sociaaleconomisch gebied bestaan er nog altijd barrières. Hoewel onderwijs en arbeidsmarkt tegenwoordig opener zijn dan vroeger, speelt sociale afkomst nog steeds een rol (SCP 2014).

De waarde die bij deze zorg centraal lijkt te staan, is vrijheid, begrepen als de afwezigheid van door anderen opgeworpen obstakels die iemand verhinderen zijn leven vorm te geven zoals hij wenst. Voor een nadere analyse van de vraag in hoeverre maatschappelijke scheidslijnen onwenselijk zijn, zouden we dus beter moeten weten wat het begrip vrijheid precies impliceert. Aan welke voorwaarden moet zijn voldaan om te kunnen zeggen dat iemand werkelijk vrij is? Is vrijheid een doel op zich of middel tot iets anders? Zo ja, wat dan? Als we de antwoorden op die vragen hebben, wordt wellicht ook duidelijker waarom en wanneer maatschappelijke scheidslijnen onwenselijk zouden kunnen zijn.

### WHAT'S THE POINT OF LIBERTY?

Nu is een probleem dat het begrip ‘vrijheid’ vele betekenissen heeft. Hierboven ging het over wat Berlin (1958) ‘negatieve vrijheid’ noemt, dat wil zeggen, vrijheid als ‘non interference’. Daartegenover stelt Berlin ‘positieve vrijheid’, dat wil zeggen, de reële mogelijkheid tot handelen in overeenstemming met de eigen wensen en doelen.<sup>1</sup> Vaak wordt gedacht dat beide typen vrijheid incompatibel zijn. Volgens MacCallum (1967) bestaat er echter één basisformule voor vrijheid. Er is altijd sprake van triadische relatie waarin het draait om drie variabelen: *wie* is er (on)vrij, *waardoor* is hij (on)vrij, en *waartoe* is hij (on)vrij? Deze basisformule genereert niet één of twee maar een hele reeks van vrijheidsconcepties, afhankelijk van hoe men de variabelen invult. Weer een andere opvatting is die van Pettit (1997). Volgens hem gaat het er niet om of iemand in een concrete situatie wordt beperkt in zijn handelen of niet. Vrijheid betekent volgens Pettit dat de samenleving zo is ingericht dat een dergelijke beperking nooit kan geschieden op basis van arbitraire gronden en zonder democratische legitimatie. Het gaat dus niet om ‘non interference’, maar om ‘non domination’. Oók als burgers beperkingen worden opgelegd, kan er best sprake zijn van vrijheid, namelijk wanneer die beperkingen democratisch zijn gelegitimeerd.

‘Vrijheid’ is dus een zeer breed begrip met vele betekenissen die elkaar soms wederzijds lijken uit te sluiten. Hier doemt dus hetzelfde probleem op als in het vorige hoofdstuk. Daar bleek dat onder de vlag van ‘gelijkheid’ in feite een hele reeks van ideeën en interpretaties schuilgaat, zozeer dat voor elke politieke smaak wel een bijpassende filosofische rechtvaardiging valt te vinden. Hier lijkt iets soortgelijks het geval. Politiek links en rechts kunnen diametraal tegengestelde beleidsprogramma’s bepleiten en dat beide rechtvaardigen met een beroep op het streven naar vrijheid. Zo lopen we dus vast.

Is het mogelijk uit deze impasse te geraken door, net als in het vorige hoofdstuk, de termen van het debat te veranderen? Daar bleek dat Anderson het gelijkheidsdebat een nieuwe stimulans gaf door de vraag te stellen: “What’s the point of equality?” Wellicht moeten we in dit hoofdstuk eenzelfde vraag stellen, namelijk: “What’s the point of liberty?” Welnu, het antwoord dat velen daarop zullen geven, is: *de mogelijkheid om een goed leven te leiden*. Welke conceptie van vrijheid men ook aanhangt, dat het is achterliggende doel waarover iedereen het eens is.<sup>2</sup> Daarmee kunnen we dus verder.

Nu verschillen mensen uiteraard van opvatting over wat ‘een goed leven’ inhoudt. Voor de een is dat misschien een rijk sociaal leven, voor de ander veel geld verdienen, voor een derde veel nieuwe dingen meemaken, voor een vierde een combinatie van deze drie, enzovoort. Mensen kunnen zelf het beste bepalen wat voor hen ‘een goed leven’ is, want niemand kent zijn voorkeuren en omstandigheden beter dan hijzelf. Volgens veel politiek filosofen moet de staat zich daarom neutraal opstellen ten aanzien van de vraag wat ‘een goed leven’ is, en de samenleving zo inrichten dat iedereen maximaal in de gelegenheid is zijn leven vorm te geven conform zijn eigen voorkeuren. Dit betekent dat het streven gericht moet zijn op twee dingen, namelijk op individuele autonomie en op een reële mogelijkheid tot exit. (Met dat laatste wordt bedoeld op een reële mogelijkheid voor mensen om hun groep te verlaten als die hen belemmert om hun opvatting van ‘een goed leven’ te realiseren.)

En hiermee zijn we waar we wezen moeten. Net als in het vorige hoofdstuk is de opgave om vertrekpunten te vinden voor een redenering over de (on)wenselijkheid van scheidslijnen die het louter politieke zoveel mogelijk overstijgen en op bredere steun kunnen rekenen. ‘Vrijheid’ blijkt daarvoor als begrip te onbepaald. In plaats daarvan kiezen we *individuele autonomie* en de *mogelijkheid tot exit* als vertrekpunten.<sup>3</sup> Maatschappelijke scheidslijnen zijn dus onwenselijk als zij mensen structureel belemmeren in hun autonomie of mogelijkheid tot exit. Hieronder gaan we dieper op beide in.

## 4.1 INDIVIDUELE AUTONOMIE

Letterlijk betekent autonomie 'jezelf de wet stellen'. "[T]o be autonomous is to be one's own person, to be directed by considerations, desires, conditions, and characteristics that are not simply imposed externally upon one, but are part of what can somehow be considered one's authentic self", aldus Christman (2009: 2). Autonomie veronderstelt dat men het vermogen heeft de eigen overtuigingen, waarden en doelen te vormen, en dat men het vermogen heeft deze competent na te streven en zo goed mogelijk te realiseren. Belangrijk hierbij is dat het gaat om de *eigen* wensen, waarden en doelen. Ze moeten authentiek en van jezelf zijn.

Hoewel vrijheid en autonomie een duidelijke overlap vertonen, zijn het verschillende concepten. Iemand is vrij om *x* na te streven indien hij daarbij niet gehinderd wordt door obstakels. Daarmee is echter niet gezegd dat met realisatie van *x* ook zijn autonomie is gediend. Iemand kan bijvoorbeeld wel de vrijheid hebben om bepaalde sportschoenen of een mooie auto te kopen, maar er is geen sprake van autonomie als hij die alleen maar koopt vanwege sociale druk om erbij te horen, en niet omdat hij ze zelf zo graag wil hebben. Omgekeerd, een leven dat een ander mogelijk zal beschouwen als 'onvrij', hoeft niet haaks te staan op autonomie. Wie kiest voor een traditionele rol als huisvrouw, het dragen van een hoofddoek of geen zin heeft 'iets van zijn leven te maken', is ook autonoom, *mits* dit echt een eigen keuze is. Wie mensen wil dwingen tot emancipatie, schaadt hun autonomie.

Wat zijn de mogelijkheidsvoorwaarden voor autonomie? We beginnen bescheiden. De rechtsfilosoof Raz (1986) onderscheidt drie voorwaarden: minimale reflectieve vaardigheden, afwezigheid van dwang, manipulatie en gebrek, en een voldoende rijk geschakeerd palet aan opties. Dit impliceert dat iedereen toegang tot onderwijs moet hebben. Dat is immers de plaats waar mensen kunnen leren dat er meerdere levensbeschouwingen en levenswijzen bestaan, en waar zij de reflectieve vaardigheden kunnen leren die nodig zijn om de verschillende opvattingen te vergelijken en te wegen.<sup>4</sup> Voorts impliceren deze drie voorwaarden dat iedereen moet kunnen beschikken over een minimum aan materiële middelen en hulpbronnen. Hoe autonoom is bijvoorbeeld een inwoner van de derde wereld die moet zien te overleven van minder dan een dollar per dag? Die weet misschien wel wat zijn 'authentieke wil' is, mogelijk legt ook niemand hem een strobreed in de weg in het realiseren daarvan, maar toch is er geen sprake van reële opties. Voor autonomie moeten bepaalde minimale condities zijn vervuld, zoals voldoende voedsel en gezondheid, onderdak en veiligheid, toegang tot onderwijs, zorg en de arbeidsmarkt. Volgens Claassen (2011) zal een staat die autonomie wil bevorderen, ernaar streven dat elke burger een basaal niveau van welvaart kan verwerven. In Nederland zou men bijvoorbeeld kunnen denken aan een inkomen van minstens 15.000 euro.



### **SOCIALE INBEDDING**

Hebben we hiermee alle condities voor individuele autonomie genoemd? Nee, dit is pas het begin. Autonomie vereist ook betekenisvolle sociale verbanden. Dit klinkt misschien tegenstrijdig, omdat het woord autonomie zozeer geassocieerd lijkt met *zelfredzaamheid* en *zelfrealisatie*. Toch is autonomie zonder sociale verbanden onmogelijk.

Een eerste reden daarvoor is dat niemand voorafgaand aan zijn sociale inbedding reeds een eigen ‘zelf’ heeft met een eigen levensplan. Hoe iemand zichzelf definieert en wat zijn waarden en doelen zijn, hangt sterk samen met de groepen en omgeving waarin hij ter wereld komt. Het ‘zelf’ ontwikkelt zich juist in de interactie met de omgeving, in de voortdurende confrontatie met mogelijke identiteiten en opties, en de eigen reactie daarop.

Een tweede reden is dat autonomie *erkenning* vereist. Van erkenning is sprake bij een positieve, bevestigende houding ten aanzien van een individu of kenmerken van dat individu. Honneth (1996) maakt een onderscheid tussen drie vormen van erkenning, namelijk liefhebben, respecteren en waarderen. Deze drie vormen van erkenning zijn van belang voor respectievelijk zelfvertrouwen, zelfrespect en zelfachting. Niemand wordt immers geboren met die houdingen, die ontstaan in interactie met anderen, in het proces van wederzijdse erkenning. Zelfvertrouwen, zelfrespect en zelfachting zijn op hun beurt belangrijk voor iemands vermogen zijn wensen te kennen, na te streven en te realiseren. Een gebrek aan erkenning is dus schadelijk voor individuele autonomie. Het tast de psychologische basis voor autonomie aan.<sup>5</sup> Daarom vereist het streven naar autonomie niet alleen onderwijs en een minimum aan welvaart, maar ook een ‘infrastructuur voor erkenning’, dat wil zeggen, “the more-or-less institutionalized relations of recognition that support not only self-respect, but also self-trust and self-esteem” (J. Anderson en Honneth, 2005: 133).

### **ERKENNING VAN CULTUUR?**

We kunnen de lijst van mogelijkheidsvoorwaarden voor autonomie, die enkele alinea’s terug zo bescheiden begon met de drie punten van Raz, echter nog verder aanvullen. Autonomie vereist namelijk niet alleen erkenning van en respect voor het individu, maar ook voor diens groep en cultuur. “[I]ndividual freedom and prosperity depend on full and unimpeded membership in a respected and flourishing cultural group”, aldus diezelfde Raz (1995: 33). Ook volgens Kymlicka (1989) is individuele autonomie sterk verweven met inbedding in een bepaalde vertrouwde cultuur waarmee het individu zich identificeert. Onderdeel van autonomie is dat mensen een onbelemmerde toegang hebben tot de opties en leefstijl die horen bij de eigen groep en cultuur. Als die niet worden toegestaan of erkend, is dat een beperking van hun autonomie. Of zoals Taylor het zegt: “Het onthouden van erkenning of het geven van negatieve erkenning kan leed tweebrengen, kan

een vorm van onderdrukking zijn, die iemand gevangen houdt in een verkeerde, misvormde en beperkte wijze van zijn" (Taylor 1995: 43 aangehaald in Levrau et al. 2010: 41). Etnische en religieuze minderheden, maar ook zogenoemde lhbt-groepen<sup>6</sup> strijden dan ook vaak voor erkenning, misschien nog wel meer dan voor materiële genoegdoening.<sup>7</sup>

Hebben culturen ook *recht* op erkenning? Moet de staat een actief erkenningsbeleid gaan voeren, bijvoorbeeld door middel van uitingen waarin de aanwezigheid, ervaringen en bijdragen van diverse culturen tot uitdrukking komen? Bijvoorbeeld door meerdere talen als voertaal toe te staan, viering van verschillende feestdagen, nationale symbolen en ceremonieën, et cetera? Of is formeel-juridische erkenning al voldoende, dat wil zeggen een grondwettelijke garantie dat alle mensen gelijke sociale en politieke rechten hebben, en dus als gelijken worden behandeld, zonder aanzien van ras, geslacht, seksuele voorkeur, religie of cultuur?

Dat is een bijzonder lastige kwestie. Een actief erkenningsbeleid lijkt alleen haalbaar als er sprake is van hooguit een handvol duidelijk onderscheiden en stabiele culturen die erkenning verlangen. Tegenwoordig leven we echter in tijden van 'vloeibare moderniteit' (Bauman 2013) en 'superdiversiteit' (Vertovec 2007), waarin de samenleving misschien wel tientallen verschillende culturen kent. Mogen die allemaal aanspraak maken op actieve erkenning? En zo ja, is dat nog wel uitvoerbaar? Bovendien, in hoeverre bestaan groepen en culturen reeds voorafgaand aan of onafhankelijk van juridische en politieke instituties, en in hoeverre ontstaan zij juist doordat zij als zodanig worden 'erkend'? Een actief erkenningsbeleid kan leiden tot reïficatie van culturen en verhulling van de verschillen binnen groepen, en daarmee dus juist maatschappelijke scheidslijnen creëren of versterken.<sup>8</sup> En trouwens, misschien zit ook lang niet iedereen te wachten op 'erkenning' van hun specifieke groep of cultuur, zeker niet degenen bij wie de identificatie niet zo sterk is. Wie weet verlangen zij veeleer naar daadwerkelijk gelijke kansen op het meer aardse vlak van onderwijs en arbeidsmarkt dan naar een symbolische erkenning van hun cultuur, waar je verder weinig voor koopt.

Dus dan maar geen erkenningsbeleid? Volstaat het als de overheid enkel zorgt voor gelijke kansen? Die conclusie is, na alle argumenten hierboven over het belang van erkenning voor autonomie, misschien weer een tikje mager. De rechtsfilosoof Wolff (2006) bespreekt in zijn proefschrift de casus van de islam in Nederland. Hij vermoedt dat de wijze waarop moslims in de eerste jaren van de eenentwintigste eeuw zijn behandeld, een schadelijke uitwerking heeft op hun zelfvertrouwen, zelfrespect en zelfachting. Tegelijk erkent hij de bovengenoemde problemen van een actief erkenningsbeleid. Dus wat is wijsheid? De aantrekkelijkste, want minimale vorm van erkenning is volgens Wolff een negatief geconstrueerde, in casu erkenning als een zich onthouden van, althans een maximum stellen aan het op denigerende wijze portretteren van bepaalde culturele oriëntaties en de bij-

behorende categorieën mensen. “Het gaat er dus niet om publiekelijke erkenning van bepaalde culturele oriëntaties te genereren door middel van feestdagen, symbolen of officiële overheidsverklaringen van erkenning, maar om ervoor te zorgen dat die oriëntaties niet onevenredig en onophoudelijk worden afgeschilderd als inferieur, achterlijk, onbeschaafd, minderwaardig, et cetera” (Wolff: 106).

## 4.2 REËLE MOGELIJKHEID TOT EXIT

Dan nu het tweede ankerpunt voor evaluatie van maatschappelijke scheidslijnen, het recht op exit. Waarom is dat recht van belang? Voor de ratio achter dit recht moeten we terug naar het begin van dit hoofdstuk. Daar stelden we dat ‘the point of liberty’ is dat iedereen ‘een goed leven’ kan leiden. Anderen kunnen echter niet bepalen wat voor een individu een ‘goed leven’ inhoudt, en daarom moet de samenleving gericht zijn op het maximaliseren van individuele autonomie. De suggestie was dat *iedereen* dit streven zal onderschrijven. Daarmee zouden we dus een bruikbaar vertrekpunt hebben voor de evaluatie van maatschappelijke scheidslijnen.

Maar klopt dit wel? Is individuele autonomie echt een ultieme waarde die door iedereen wordt onderschreven? Voor veel inwoners van westerse samenlevingen is deze waarde inderdaad zeer belangrijk. Zeker sinds de jaren zestig zijn zelfbeschikking, zelfontplooiing en ‘worden wie je bent’ voor velen het hoogste goed. Toch is de keuze voor individuele autonomie als ultieme waarde strikt genomen niet neutraal, maar getuigt zij van een bepaalde conceptie van het goede leven die niet door iedereen wordt gedeeld. Er bestaan groepen, vaak van etnische of religieuze aard, die een andere opvatting hebben van het goede leven, een waarin, als het erop aankomt, de belangen en vrijheden van het individu ondergeschikt zijn aan die van de groep waarvan hij deel uitmaakt en het voortbestaan van die cultuur, of waarin de ultieme waarde ligt in de toewijding aan het opperwezen.

Deze opvatting was in het liberale Westen de laatste decennia minder courant, maar bij de toenemende culturele diversiteit van de samenleving wordt zij opnieuw relevant, en er zijn zeker ook filosofen van naam en faam die hieraan ruimte willen bieden. Zo lijken denkers als Sandel of Taylor van mening dat de belangen van de groep als geheel soms boven individuele autonomie gaan.<sup>9</sup> Het verst gaat Kukathas (2003). Die pleit voor een samenleving waarin elke groep het recht heeft om te leven conform de eigen conceptie van het goede leven, óók als die niet gebaseerd is op vrijheid en óók als autonomie beperkende praktijken daar deel van uitmaken (zoals gedwongen huwelijken, ongelijke behandeling van groepsleden, onthouden van onderwijs). Zolang de ene groep de andere groep niet schaadt in haar belangen, groepsleden niet wreed en onmenselijk worden behandeld en

leden de mogelijkheid hebben hun groep te verlaten, heeft de staat zich er niet mee te bemoeien. In zo'n samenleving is de belangrijkste waarde niet rechtvaardigheid, gelijkheid of autonomie, maar tolerantie.

### EXIT

Wat nu? Vervalt hiermee individuele autonomie als legitiem vertrekpunt voor het beredeneren van algemeen geldige uitspraken over de onwenselijkheid van scheidslijnen? Nee, dat is niet onze conclusie, *mits* men het uitgangspunt onderschrijft dat het individu de *primaire morele eenheid* is en niet de groep.

De redenering gaat dan als volgt. Dit uitgangspunt betekent dat het individu uiteindelijk boven de groep gaat, en dus het recht heeft zijn groep desgewenst te verlaten. Zelfs Kukathas erkent dit recht. Hij stelt op dit gebied echter weinig eisen. Volgens hem is de exit-optie voldoende gegarandeerd als mensen niet fysiek worden gedwongen te blijven, en er een bredere samenleving bestaat waarnaar de 'vluchtelingen' kunnen uitwijken. Maar is dit echt genoeg? Neem een bekend voorbeeld uit de literatuur over dit onderwerp, in casu een rechtszaak rond een Canadese religieuze minderheid (de zogenaamde Hutteriten) die geen privébezit toestaat. Vertrek uit de groep betekent dat men alles kwijt raakt, zelfs de kleren die men draagt. Is er bij dit vooruitzicht nog wel sprake van een reële exit-mogelijkheid?<sup>210</sup> Ook feministische theoretici hebben erop gewezen dat indien het exit-recht enkel betekent dat men formeel niet kan worden tegengehouden, vooral voor vrouwen de exit-mogelijkheden gering zijn. In veel culturen verkeren zij immers in een sterk afhankelijke positie. Meer algemeen zijn degenen die het meeste baat zouden hebben bij een exit, vaak juist degenen die het minste beschikken over de middelen daartoe (Okin 2002).

Alleen een formeel recht op exit is dus onvoldoende. Volgens Spinner-Halev (2005) moet aan bepaalde minimale condities zijn voldaan, wil er daadwerkelijk sprake zijn van een realistische mogelijkheid tot exit. Daartoe behoren volgens hem vrijheid van lichamelijk geweld en misbruik, fatsoenlijke voeding en gezondheidszorg, een minimum aan onderwijs en basale kennis en vaardigheden op gebied van lezen, rekenen, kennis van de wereld et cetera, evenals een 'mainstream liberal society'. Deze condities zijn noodzakelijk, zodat mensen kunnen reflecteren op hun keuzes en de minimale vaardigheden hebben om hun groep te verlaten. Ook kan de samenleving in den brede in haar hoedanigheid van 'ontvangende partij' exit meer of minder gemakkelijk maken. Zij kan bijvoorbeeld ervoor zorgen dat ook wie alle banden met zijn afkomst doorsnijdt, aanspraak kan maken op het minimum aan ondersteuning dat noodzakelijk is voor een leven als gelijke. Bovendien wordt exit gemakkelijker wanneer de samenleving een zekere erkenning heeft voor de specifieke culturele achtergrond die iemand, ondanks zijn exit, met zich zal blijven meedragen.

**EXIT = AUTONOMIE!**

Zo komen via de achterdeur toch weer de vereisten voor individuele autonomie binnen. Je zou dus kunnen zeggen dat ‘individuele autonomie’ en ‘reële exit-opties’ twee zijden van dezelfde medaille zijn, want ze verwijzen naar dezelfde set van eisen en condities. Het verschil is veeleer de kijkrichting. In de literatuur over autonomie lijkt de blik meestal voorwaarts gericht, op een doel dat men wil bereiken, terwijl in de literatuur over exit de blik meestal achterwaarts is gericht, op een afkomst waarvan men zich wil losmaken.

---

Wat betekent dit alles nu voor de onwenselijkheid van verschillen of scheidslijnen? In het volgende hoofdstuk gaan we op deze vraag in, dus we beperken ons hier tot een korte samenvatting van het voorgaande.

De zorg waarmee dit hoofdstuk begon, was dat maatschappelijke scheidslijnen de vrijheid kunnen beperken. In feite gaat het bij deze zorgen om twee zaken, namelijk individuele autonomie en recht op exit. Die moeten voldoende gegarandeerd zijn. Vervolgens zijn we ingegaan op de vraag wat er nodig is voor autonomie. Allereerst voldoende toegang tot onderwijs en een bepaald materieel minimum aan middelen, zodat iedereen zijn voorkeuren kan vormen en kan beschikken over een voldoende rijk palet aan opties. Maar daar werd vervolgens nog een tweede – misschien onverwacht – element aan toegevoegd, namelijk een zekere mate van erkenning voor iemands identiteit en cultuur. Dat is een vereiste voor het zelfvertrouwen, zelfrespect en de zelfachting, die de basis vormen voor autonomie. Moet de overheid daarom een actief erkenningsbeleid voeren? Dat is de vraag. In ieder geval hebben overheid en samenleving de morele plicht te voorzien in een bepaald minimum, dat men negatief kan formuleren als voorkomen van een structureel gebrek aan erkenning.

Tot slot zijn we ingegaan op de vraag hoe zich te verhouden tot groepen waarvoor individuele autonomie *niet* de ultieme waarde is. In zulke gevallen moet in ieder geval worden gegarandeerd dat er voor iedereen een *reële* exit-mogelijkheid bestaat. Zo keert via de achterdeur toch weer de imperatief terug dat iedere burger moet kunnen beschikken over op zijn minst het minimum dat vereist is voor individuele autonomie.

## NOTEN

- 1 Positieve vrijheid heeft bij veel liberalen, waaronder Berlin zelf, een slechte naam, omdat een streven volgens grotere positieve vrijheid volgens hen makkelijk kan leiden tot paternalisme of zelfs autoritarisme. Dat mag zo wezen, maar het risico van (te veel nadruk op) negatieve vrijheid, is dat daardoor een zodanige ongelijkheid kan bestaan of voortbestaan dat slechts een (klein) deel der bevolking zal beschikken over voldoende bronnen en middelen om daadwerkelijk positief vrij te zijn.
- 2 Zelfs Mill, de grote man van het liberale denken, beschouwt vrijheid niet als doel op zich, maar als voorwaarde voor iets anders, namelijk als mogelijkheidsvoorwaarde om zijn idee van het goede leven te kunnen realiseren.
- 3 Hierbij zij opgemerkt dat het begrip 'autonomie' erg dicht aanligt tegen het begrip 'positieve vrijheid'. Claassen (2011) beschouwt beide als synoniem.
- 4 Dit impliceert dat de staat bepaalde eisen aan het curriculum kan stellen. Een onderwijssysteem waarin men slechts wordt onderwezen (of geïndoctrineerd) in één specifieke set van overtuigingen, waarden en doelen, bijvoorbeeld die van de hegemonische ideologie of dominante groep, staat haaks op het streven naar autonomie (Barry 2001).
- 5 Gezien deze sociale inbedding van autonomie, wordt ook wel gesproken van 'relational autonomy'. Het is verleidelijk om deze term over te nemen, omdat hij zo aardig parallel loopt aan de relationele gelijkheid die in de vorige paragraaf als konijn uit de politiek-filosofische hoed werd getoverd. Toch doen we dat niet. De term 'gelijkheid' is per definitie verankerd in een relatie tussen twee zaken, zit als het ware tussen beide elementen, maar voor autonomie geldt dat anders, is het op zijn minst verwarrend.
- 6 Afkorting voor lesbisch, homo, bi- en transgender.
- 7 Blijkens onderzoek van het SCP (2015b) hebben veel jongeren met Turkse of Marokkaanse wortels het gevoel dat ze in Nederland systematisch op afstand worden gezet, als afwijkend worden gezien en anders worden behandeld. "[H]et gevoel van uitsluiting is breed en sterk" (SCP 2015b: 28). Als men de gelijkheid van burgers serieus neemt, en als men het streven naar vrijheid begrepen als autonomie serieus neemt, zijn deze gevoelens reden tot zorg.
- 8 "Any view of cultures as clearly delineable wholes is a view from the outside that generates coherence for the purposes of understanding and control", aldus Benhabib (2002:5). Ook Kukathas doet een duit in het zakje. "Groups do not always demand recognition because they exist; sometimes they exist ... [b]ecause they have been granted recognition." (1998: 639, aangehaald in Levrau 2012: 148).
- 9 Zie Kymlicka 226, Levrau et al. 53.
- 10 Rechtszaak Hofer vs Hofer. Zie Kymlicka (2002: 237 ev), Newman (2007: 61 ev).



## 5 CONCLUSIE

Het politieke debat in de twintigste eeuw stond vaak in het teken van het streven naar een gelijkere verdeling van middelen enerzijds en het streven naar negatieve vrijheid anderzijds. De zorgen ten aanzien van scheidslijnen die in dit deel centraal staan – scheidslijnen leiden tot ongelijkheid, scheidslijnen beperken de vrijheid – zijn hiervan een directe weerspiegeling. Daarbij identificeert links zich doorgaans meer met het streven naar gelijkheid in welvaart en welzijn, en rechts meer met het streven naar vrijheid. Tussen beide waarden lijkt een onophefbare spanning te bestaan.

Hiermee is echter ook het probleem gegeven. Als we willen komen tot algemene uitspraken over de onwenselijkheid van scheidslijnen, kunnen we ons niet baseren op deze twee waarden. Hun relatieve belang is onvoldoende verheven boven discussie. De opgave is het politieke zoveel mogelijk te overstijgen en uit te gaan van ultieme waarden die wel op (nagenoeg) algemene steun kunnen rekenen. Uiteindelijk kwamen we uit op democratische gelijkheid en individuele autonomie c.q. recht op exit. Natuurlijk is ook de keuze voor deze waarden niet volledig neutraal. Zoals Rosanvallon constateert, dachten velen er enige eeuwen geleden heel anders over. Vandaag de dag zal echter bijna iedereen deze waarden onderschrijven. De relevante vraag is dus hoe maatschappelijke scheidslijnen zich verhouden tot democratische gelijkheid en individuele autonomie c.q. recht op exit.

### 5.1 MATERIËLE VEREISTEN

Het aardige is nu dat het niet uitmaakt uit welke van deze waarden je vertrekt. In alle gevallen leidt de redenering namelijk tot dezelfde conclusie. We zullen dit toelichten.

#### GELIJKHEID

We beginnen met gelijkheid. In het publieke en politieke debat denken veel mensen bij het begrip ‘gelijkheid’ vooral aan gelijke kansen. Maatschappelijke scheidslijnen zouden dan onwenselijk zijn als ze leiden tot ongelijke kansen.

Er doen zich echter een aantal problemen voor bij deze redenering. Om dat helder te maken moeten we onderscheid maken tussen formele en substantiële gelijke kansen (Arneson 2015). Van formele gelijke kansen is sprake als bij de toelating tot een baan of maatschappelijke positie iedereen die in gelijke mate aan de relevante criteria voldoet, ook een gelijke kans op toelating heeft. Kenmerken als ras, geloof of geslacht mogen geen rol spelen. In wezen hebben we het hier over gelijke behandeling. De imperatief tot formele gelijke kansen volgt uit de veronderstelling dat



mensen moreel gezien gelijkwaardig zijn. Hierover is (nagenoeg) iedereen het wel eens, en een en ander is ook vastgelegd in de grondwet. Maatschappelijke scheidslijnen zijn dus onwenselijk als ze leiden tot ongelijkheid in *formele* kansen.

Maar zijn ze ook onwenselijk als ze leiden tot ongelijkheid in *substantiële* kansen? Moet ieder mens ook een even grote kans hebben op maatschappelijk succes en geluk? Dat is maar de vraag. Laten we allereerst vaststellen dat die situatie hooguit een regulatief ideaal kan zijn. In de praktijk kan zij nooit worden gerealiseerd, om de eenvoudige reden dat ieder mens wordt geboren in een andere omgeving en met andere genen.<sup>1</sup> Daarom zal er altijd verschil in maatschappelijke kansen blijven bestaan, hoe egalitair en meritocratisch men de samenleving ook inricht. Bovendien, ook als twee kinderen met gelijke talenten worden geboren, dan nog hoeven ze geen gelijke maatschappelijke kansen te hebben, want de een krijgt van huis uit wellicht meer ouderlijke hulp en cultureel kapitaal mee dan de ander. En zelfs als het mogelijk zou zijn om die verschillen recht te trekken (bijvoorbeeld via gerichte interventie in de opvoeding), dan nog blijft staan dat sommige mensen een makkelijkere persoonlijkheid hebben en er misschien ook aantrekkelijk uitzien, terwijl anderen een lastiger karakter hebben of qua uiterlijk minder zijn gezegend. Kortom, de een zal maatschappelijk verder komen en meer welvaart en welzijn kunnen genieten dan de ander. En dat is dus niet alleen een kwestie van eigen verdienste, dat is ook een kwestie van mazzel. Gegeven deze realiteit heeft het geloof in de fictie van gelijke kansen zelfs een discutabel neveneffect. Het impliceert namelijk dat wie minder succes heeft in het leven, dat uitsluitend aan zichzelf te danken heeft. Iedereen heeft immers dezelfde kansen gekregen!

Boven op deze harde empirische realiteit komt nu ook nog eens een normatief argument. Als we, met Anderson en Rosanvallon, niet uitgaan van distributieve gelijkheid maar van democratische gelijkheid, komt het idee van substantiële gelijke kansen ook als regulatief ideaal op losse schroeven te staan. Natuurlijk kunnen mensen wel *vinden* dat het een lovenswaardig ideaal is en dat de wereld een mooiere plek wordt naarmate we dat ideaal dichter weten te benaderen. Er valt echter geen algemeen en het politieke overstijgend argument te bedenken waarom men in een democratische rechtsstaat ook zonder meer naar substantiële gelijke kansen zou moeten streven. De morele verplichtingen van de samenleving gaan minder ver. Als we ons willen beperken tot desiderata die echt iedereen kan onderschrijven (of zou moeten onderschrijven omdat ze uitgaan van de morele gelijkwaardigheid van mensen en constitutief zijn voor rechtsstaat en democratie), zijn we alleen aan elkaar verplicht ervoor te zorgen dat iedereen als gelijke wordt behandeld, en dat iedereen kan beschikken over het *minimum* dat vereist is om als gelijke te kunnen participeren. Niet minder, maar ook niet noodzakelijkerwijs meer. Het is dus voldoende als mensen *reële kansen* hebben.<sup>2</sup>

Hoe moeten we oordelen over verschillen boven dat minimum? Geldt daar dat *anything goes*? Dat het geen probleem is als de bovenkant van de samenleving honderd of duizend keer zoveel bezit als de onderkant, mits die onderkant maar een reële kans heeft op participatie als gelijke in de samenleving? Dat lijkt inderdaad de gedachte te zijn van Labour-politicus Mandelson, die in 1998 in een beruchte uitspraak zijn partij omschreef als “intensely relaxed about people getting filthy rich as long as they pay their taxes”. Maar dat is toch al te lichtvoetig. Er zijn wel degelijk redenen om zeer grote inkomensverschillen tegen te gaan. In hoofdstuk 3 bleek namelijk dat mensen vinden dat er een zekere proportionaliteit dient te zijn tussen verdienste en beloning. Te extreme verschillen worden als oneerlijk beschouwd, en geven dus het risico van maatschappelijke instabiliteit. Maar let wel, dit is geen moreel argument tegen extreme verschillen maar een prudentieel argument. In het volgende hoofdstuk meer daarover. Wanneer we ons beperken tot morele imperatieven, kunnen we alleen concluderen dat de mate waarin materiële ongelijkheid acceptabel is, afhangt van de mate waarin deze ongelijkheid kan leiden tot ongelijkheid op andere gebieden, bijvoorbeeld verschil in politieke invloed. Hoe hoger de muren tussen de onderscheiden domeinen, hoe minder bezwaarlijk sociaaleconomische ongelijkheid is (Walzer 1983).

#### EEN TWEEDE KANS

Tegenover deze versoering van het gelijkheids-ideaal staat echter een verrijking op een ander vlak. De imperatief van democratische gelijkheid impliceert namelijk dat men een zekere ruimhartigheid moet betonen tegenover mensen die niet meer kunnen beschikken over de vereiste minimale middelen – denk bijvoorbeeld aan zodanige schulden dat zij niet meer kunnen voorzien in hun basale levensbehoeften. *En dat geldt ook als deze situatie is ontstaan door eigen toedoen.*

Waarom deze conclusie? Ook hier zouden we voor de onderbouwing kunnen beginnen met een empirisch argument. Uit steeds meer onderzoek blijkt dat het menselijk keuzegedrag wordt beïnvloed door allerlei factoren en omstandigheden waarvan iemand zich niet altijd bewust is en waarover hij slechts beperkte controle heeft. Het idee van vrije wil is de laatste jaren dan ook behoorlijk gerelativeerd. Louter empirisch gezien is dus al de vraag of je mensen wel onverkort verantwoordelijk mag stellen voor hun keuzen. Maar zelfs als je die vraag volmondig met ja beantwoordt, dan nog geldt de imperatief van Anderson dat niemand beneden de ondergrens mag zakken die voor participatie noodzakelijk is. Het maakt volgens haar niet uit wat daarvan de oorzaak is. Als zij niet langer beschikken over de middelen die noodzakelijk zijn om als gelijke deel te nemen aan de samenleving, verdienen zij zonder meer hulp. (Overigens gaat Anderson misschien wat ver met haar suggestie dat het aantal hernieuwde kansen dat iemand geboden moet worden *onbeperkt* is. Mensen hebben een verantwoordelijkheid om niet elke nieuwe kans die hun wordt geboden, weer te verprutsen. Maar ze verdienen toch op zijn minst een tweede kans.)

### AUTONOMIE EN EXIT

Tot zover de redenering vanuit het vertrekpunt van democratische gelijkheid. Men kan echter ook vertrekken vanuit een andere ultieme waarde, namelijk individuele autonomie. Op het eerste gezicht zijn de vereisten voor individuele autonomie bescheiden. Raz (1986) onderscheidt drie voorwaarden voor autonomie, namelijk minimale reflectieve vaardigheden, afwezigheid van dwang, manipulatie en gebrek, en een voldoende rijkgeschakeerd palet aan opties. Dat lijken geen overdreven zware eisen. Maar die bescheidenheid is schijn. Om te kunnen spreken van minimale reflectieve vaardigheden en voldoende reële opties, moeten bepaalde condities zijn vervuld, zoals voldoende voedsel en gezondheid, onderdak en veiligheid, en toegang tot onderwijs. Opnieuw komen we dus uit bij een zeker materieel minimum dat voor iedereen gegarandeerd dient te worden, zij het dat de argumentatie nu niet vertrekt vanuit democratische gelijkheid maar vanuit individuele autonomie.

Autonomie is zelfs nog een ‘gulziger’ concept dan democratische gelijkheid. Want waarom zou het bij minimale voorzieningen moeten blijven? Stel dat iemands levensdoel is dat hij in een mooie villa woont, driemaal per jaar op vakantie gaat en de beste wijnen ter wereld drinkt. Gegeven die levensdoelen heeft hij veel meer nodig dan alleen een minimuminkomen. Mag hij dan verlangen dat de overheid dit hem garandeert, omdat hij anders wordt gefrustreerd in zijn autonomie? Dat kan toch niet de bedoeling zijn. In tegenstelling tot democratische gelijkheid is individuele autonomie echter een ‘open einde’-concept, omdat uiteindelijk niet maatschappelijke condities, maar subjectieve preferenties bepalen wat hier ‘voldoende’ is.

We moeten dit probleem op een of andere manier oplossen. Dat kan door een drempelwaarde te introduceren. Een eerste mogelijkheid daartoe is om een onderscheid te maken tussen ‘basic autonomy’ en ‘ideal autonomy’ (Christman 2015). Basic autonomy duidt op een minimaal niveau van (vermogen tot) onafhankelijkheid, zelfbepaling en eigen verantwoordelijkheid dat bij iedere volwassene verondersteld c.q. bereikt moet worden, zodat iedereen zich kan redden in de samenleving. Daarentegen duidt ideal autonomy op een aspiratieniveau dat geldt als regulatief ideaal, en dat hooguit een enkeling ook daadwerkelijk zal bereiken. De overheid zou zich dan moeten richten op het garanderen van de voorwaarden voor basic autonomy, maar hoeft zich niet te richten op ideal autonomy.

Een tweede mogelijkheid om een drempelwaarde te introduceren is om te redeneren vanuit de vereiste van een reële exit-optie. De overheid zwijgt dan verder over autonomie en garandeert alleen dat mensen een exit-optie hebben. Daarmee zijn we ook meteen af van het mogelijke verwijt dat de overheid via het concept van autonomie haar conceptie van het goede leven aan burgers oplegt. Die exit-optie moet dan wel méér moeten inhouden dan alleen maar de formele garantie dat wie

zijn groep wil verlaten, niet met fysiek geweld kan worden tegengehouden. De overheid moet zodanige rechten en minimale middelen garanderen dat exit daadwerkelijk een *reële* optie is. (De drempelwaarde die hieruit resulteert, zou overigens wel eens sterk kunnen lijken op die van basic autonomy.)

### CONCLUSIE

Zowel linksom als rechtsom leidt de redenering dus tot dezelfde slotsom. Maatschappelijke scheidslijnen zijn onwenselijk als deze ertoe leiden dat een substantieel deel van de leden in de samenleving niet kan beschikken over de middelen die minimaal vereist zijn voor democratische gelijkheid c.q. basis-autonomie c.q. een reële exit-mogelijkheid. Iedereen moet kunnen beschikken over een dak boven zijn hoofd, voldoende te eten, voldoende geld om kleren te kunnen kopen waarmee je je publiekelijk kunt vertonen, et cetera. Echter, wat er *boven* dat minimum wenselijk is en moet gebeuren, is een kwestie van politieke voorkeur.<sup>3</sup>

## 5.2 IMMATERIËLE VEREISTEN

Mensen leven echter niet bij brood alleen. Verschillen en scheidslijnen hebben dus ook niet alleen betrekking op materiële goederen en voorzieningen, maar kunnen ook betrekking hebben op symbolische goederen. Autonomie vereist ook erkenning voor het individu en de culturele groep waarmee hij zich identificeert. Liberale denkers van naam en faam zijn daarom tot de conclusie gekomen dat rechtvaardigheid een zeker ‘multiculturalisme’ vereist. Een politiek van gedwongen assimilatie moet vanuit oogpunt van autonomie ten principale worden afgekeurd. Volgens Fraser zijn er dan ook niet één, maar twee dimensies van rechtvaardigheid, namelijk *redistributieve* rechtvaardigheid en *culturele* rechtvaardigheid. “Virtually all real-world axes of subordination can be treated as two-dimensional. Virtually all implicate both maldistribution and misrecognition” (Fraser 2003: 25).<sup>4</sup>

Wat betekent dit voor de inrichting van de samenleving en voor maatschappelijke scheidslijnen? Dat we niet alleen aandacht moeten hebben voor de verdeling van welvaart, maar ook voor de ‘infrastructuur voor erkenning’. Sommigen pleiten daarom voor een actief erkenningsbeleid vanuit de staat. Nu stuit dat wellicht op bezwaren, maar een totaal gebrek aan erkenning is eveneens onwenselijk. Opnieuw zou je hier kunnen kiezen voor een *sufficientarian* benadering. Wolff (2006) pleit voor een negatieve vorm van erkenning als een zich beperken in het op denigrerende wijze portretteren van bepaalde culturele oriëntaties. Maatschappelijke scheidslijnen zijn dus onwenselijk als die samengaan met zodanig geïnstitutionaliseerde vormen van interactie, interpretatie, oordeel en communicatie dat groepen structureel dit minimum aan erkenning wordt onthouden.

## NOTEN

- 1 Uiteraard uitgezonderd eeneiige tweelingen.
- 2 Voor alle duidelijkheid: 'reële kansen' is dus niet hetzelfde als 'gelijke kansen'. Vergelijk bijvoorbeeld twee kinderen:
  - de een heeft een IQ van 100, groeit op in een gemiddeld middenklassegezin, woont in gemiddelde buurt met gemiddelde scholen, et cetera;
  - het tweede kind heeft een IQ van 120, groeit op in een gezin in de hoogste sociaaleconomische klasse en rijk in cultureel kapitaal, woont in een van de beste buurten van het land, met topscholen, et cetera.Ceterus paribus hebben beide kinderen (binnen de Nederlandse verhoudingen) reële kansen op een leven boven de drempel voor democratische gelijkheid. Het is echter zeer twijfelachtig of ze ook gelijke kansen hebben.
- 3 Voor alle duidelijkheid: het gaat in deze tekst om het *idee* dat er een grens is waar niemand onder mag zakken, niet om de concrete vraag bij hoeveel euro die exact ligt. Die vraag kan gaan spelen wanneer men eenmaal het idee van die grens accepteert. Hoewel het antwoord op die vraag tot op zekere hoogte te objectiveren valt (namelijk op basis van de kosten van levensonderhoud), kunnen er natuurlijk politieke meningsverschillen rijzen over waar precies de grens te leggen. In Nederland zijn de bijstandsnormen de formele uitdrukking van wat momenteel als minimum wordt gezien, maar sommigen zullen de drempel hoger of lager willen maken.
- 4 Beide dimensies interacteren en overlappen met elkaar. Analytisch moeten zij volgens Fraser echter worden onderscheiden. Het is niet zo dat de een slechts de bovenbouw is van de ander, zoals Marx meende. In later werk heeft Fraser overigens nog een derde dimensie toegevoegd, namelijk een politieke dimensie waarin het draait om '(mis)representation'.

## DEEL Y

### **SOCIALE COHESIE**

Dit deel gaat over twee zorgen die te maken hebben met een *mogelijkheidsvoorwaarde* voor democratische gelijkheid c.q. basis-autonomie c.q. een reële exit-mogelijkheid, namelijk dat er sprake is van een politieke gemeenschap van burgers die samenwerken en elkaar helpen in tijden van tegenspoed. Een dergelijke gemeenschap kan alleen bestaan en voortbestaan wanneer er sprake is van voldoende gevoelens van verbondenheid, solidariteit en vertrouwen, of anders gezegd, als er sprake is van voldoende sociale cohesie.<sup>1</sup> De vrees is dat maatschappelijke scheidslijnen haaks staan op sociale cohesie. Zij kunnen ertoe leiden dat “het land uit elkaar valt” of – minder dramatisch – leiden tot “wantrouwen en conflict”.

Beide zorgen zijn verbonden met de y-as van de conceptualisering uit hoofdstuk 2, te weten *identificatie*. Processen van identificatie zijn namelijk een drijvende kracht achter zowel groepsvorming en -binding als achter wantrouwen en conflict. Een en ander zal op de komende pagina's duidelijker worden.

## NOOT

- 1 Strikt genomen kunnen dit natuurlijk ook ultieme waarden zijn, net als democratische gelijkheid en autonomie. In deze studie beschouwen we ze echter als instrumenteel in die zin dat ze mogelijkheidsvoorwaarde zijn voor de ultieme waarden uit het eerste deel.

## 6 “HET LAND VALT UIT ELKAAR!”

Voor velen is het meest ernstige en verontrustende gevaar van maatschappelijke scheidslijnen dat deze ertoe kunnen leiden dat het land uiteenvalt. Hoewel dat natuurlijk niet dagelijks gebeurt, laat de geschiedenis zien dat staten wel degelijk kunnen desintegreren. In Nederland staan we vooralsnog niet aan de vooravond van een dergelijk proces, maar in België is het niet langer denkbeeldig dat het land zich in de voorzienbare toekomst daadwerkelijk opsplijst. Voldoende reden om deze vrees nader te onderzoeken.

De centrale veronderstelling achter de vrees voor desintegratie is dat we – *all things considered* – samen beter af zijn dan ieder voor zich. Per saldo is iedereen beter af als we samenwerken en elkaar helpen, en bereid zijn ons daarvoor zo nodig opofferingen te getroosten. Het lukt echter alleen om een politieke gemeenschap te vormen en deze bijeen te houden als er sprake is van zodanige gevoelens van *verbondenheid* tussen de leden van die gemeenschap dat zij daadwerkelijk bereid zijn elkaar te helpen. Alleen als de gevoelens van verbondenheid duurzaam sterker zijn dan de gevoelens van verschil, is er voldoende basis voor (geinstitutionaliseerde vormen van) solidariteit en samenwerking. Dat alles kan op het spel komen te staan als maatschappelijke scheidslijnen serieuze vormen gaan aannemen.

Kortom, de vraag is wat precies de dynamiek is van gevoelens van verbondenheid, solidariteit en verschil, en hoe kan worden voorkomen dat de centrifugale krachten in de samenleving de overhand krijgen. Daarover gaat dit hoofdstuk.

### 6.1 WIJ TEGEN DE REST

Pogingen om onderscheid tussen groepen uit te wissen, zijn een gevecht tegen de bierkaai. Mensen hebben van nature een voorkeur voor de eigen groep. Niet alleen de geschiedenis leidt tot die conclusie, ook psychologisch onderzoek toont dit overtuigend aan. Mensen categoriseren elkaar automatisch op basis van kenmerken als leeftijd, geslacht, huidskleur, en mede op basis daarvan worden zij ingedeeld bij de ‘ingroup’ of ‘outgroup’.

Er is een goede evolutionaire reden voor deze diepgewortelde neiging om onderscheid te maken tussen ‘wij’ en ‘zij’. Zeker in de prehistorie konden mensen voor hun overleven niet zonder de samenwerking met anderen. De vraag is echter wie je wel kunt vertrouwen en wie niet. Als je niemand vertrouwt, kun je het voordeel van coöperatie niet realiseren, maar iedereen vertrouwen is ook geen kansrijke overlevingsstrategie, omdat de kans dan groot is dat er misbruik van je wordt gemaakt. Een onderscheid tussen ‘wij’ en ‘zij’ kan nu helpen. Het maakt duidelijk



wie je in principe kunt vertrouwen en wie niet. Brewer definieert ingroups dan ook als “bounded communities of mutual trust and obligation that delimit mutual interdependence and cooperation” (2008: 700).

Uit talloze onderzoeken blijkt dat de eigen groep inderdaad een streepje voor heeft. Mensen staan positiever tegenover leden van de eigen groep dan leden van andere groepen, en als zij waardevolle goederen moeten verdelen, zijn ze geneigd leden van de eigen groep te bevoordelen. Mensen voelen ook een sterkere verbondenheid met leden van de eigen groep, en voelen meer compassie en empathie voor hen, waardoor zij zich eerder prosociaal gedragen ten aanzien van leden van de eigen groep dan ten aanzien van leden van andere groepen. Ook zijn ze eerder geneigd tot samenwerking en zuinig omgaan met schaarse middelen als het leden van de eigen groep betreft, werken ze harder voor leden van de eigen groep en hechten zij meer waarde aan procedurele rechtvaardigheid en eerlijkheid als het gaat om de eigen groep (Brewer 2008: 698 e.v. en Dividio en Gaertner 2010: 1090 e.v.).

Bevoordeling van de eigen groep hoeft niet altijd samen te gaan met negatieve attitudes ten aanzien van andere groepen. Als er genoeg ruimte en hulpbronnen zijn, is er geen psychologische reden waarom verschillende groepen niet naast elkaar zouden kunnen leven in een vorm van wederzijdse vermijding. Voor negatieve attitudes of vijandigheid ontstaat pas reden als van de andere groep een bedreiging uitgaat, bijvoorbeeld vanwege een strijd om schaarse middelen (zie ook het volgende hoofdstuk).

### **MINIMALE GROEPEN**

Op grond van welke kenmerken trekken mensen de grens tussen in- en outgroup? Aan de ene kant zijn etniciteit, geslacht en leeftijd niet te negeren dimensies voor sociale categorisering. Fiske (1998) spreekt van het ‘primaat’ van deze ‘top drie’. Het zijn visueel direct zichtbare kenmerken, waardoor de betreffende categorieën bij een eerste contact automatisch worden geactiveerd. Aan de andere kant blijkt dat een willekeurig kenmerk al genoeg kan zijn om mensen te verdelen in een ‘wij’ en ‘zij’ en ‘ingroup favoritisme’ te bevorderen.

Daarmee komen we op beroemd onderzoek van Tajfel (1971) en het daaruit voortgekomen ‘minimal group paradigm’. In dergelijk onderzoek worden willekeurige proefpersonen eerst op basis van een triviaal criterium verdeeld in twee groepen, bijvoorbeeld of zij, gesteld voor de keus, de voorkeur geven aan een schilderij van Klee of een schilderij van Kandinsky. Vervolgens worden zij in een schijnbaar ongerelateerd volgend experiment gevraagd een waardevolle hulpbron (bijvoorbeeld geld of punten) te verdelen over andere deelnemers, die slechts aangeduid worden met een codenummer en hun groepslidmaatschap (bijvoorbeeld proefpersoon 35 van de Kandinsky-groep). Uit zulke experimenten blijkt steeds weer dat

deelnemers geneigd zijn relatief meer geld of punten te geven aan de leden van hun eigen groep. “The basic and highly reliable finding is that the trivial, ad hoc categorization leads to ingroup favouritism and discrimination against the outgroup” (Tajfel en Turner 1979: 38).

Dit alles betekent dat men de houding en het gedrag van mensen betrekkelijk makkelijk kan beïnvloeden door manipulatie van de ‘saliency’ van de categorieën waarvan zij lid zijn. Mensen behoren niet tot slechts één groep. Ze zijn man of vrouw, jong of oud, blank of gekleurd, inwoner van Rotterdam of Amsterdam, van Tuindorp of Kanaleneiland, gelovig of niet, christelijk of moslim, homo of hetero, arbeider of ambtenaar, lid van een visvereniging, voetbalclub of harmonie, enzovoort. Door bepaalde groepen meer of minder salient maken, kan men de op dat moment mentaal geactiveerde definitie van en identificatie met de ingroup beïnvloeden, en zo beïnvloeden naar wie ingroup-loyaliteit en outgroup-afkeer zich uitstrekken (meer hierover in het volgende hoofdstuk).

#### OMVANG

Wie behoren tot de ingroup en wat is de ideale omvang van een ingroup? Bijna iedereen voelt zich diep verbonden met de directe familie. Ook binnen de ruimere ingroup van bijvoorbeeld de eigen vriendenkring en de eigen (etnische) groep bestaan doorgaans een zeker vertrouwen en solidariteit. Voor deze vormen van wederzijdse betrokkenheid bestaat een evolutionaire verklaring in de vorm van de *inclusive fitness*-theorie (Hamilton 1964) en de theorie van wederkerig altruïsme (Trivers 1971).

De ideale ingroup is volgens Brewer (1991) niet te klein en niet te groot. Dat komt doordat mensen volgens haar worden gedreven door twee tegenstrijdige motieven: enerzijds een behoefte aan gemeenschappelijkheid en opgaan in een groep, anderzijds een behoefte aan ‘distinctiveness’, dat wil zeggen, aan onderscheid, uniciteit en individualiteit. Tussen beide drijfveren trachten zij een optimum te vinden. Bij een te kleine groep is er het risico van afwijzing, stigmatisering en isolement, maar bij een te grote groep ontbreekt het aan duidelijke grenzen en verschillen op basis waarvan iemand zichzelf kan definiëren. Voor groepsloyaliteit is het dus onvoldoende als groepen alleen voorzien in de behoefte aan binding van het individu, zij moeten tevens zorgen voor duidelijke grenzen die hen onderscheiden van andere groepen, en niet te groot of heterogeen worden. “Groups that become overly inclusive or ill-defined lose the loyalty of their membership or break up into factions or splinter groups”, aldus Brewer (1991: 478).<sup>1</sup>

## 6.2 IDENTITEIT ALS BINDMIDDEL

Mensen voelen dus niet van nature een verbondenheid met alle wereldburgers, integendeel, zij beperken die warme gevoelens voor de eigen groep. Dit stelt moderne samenlevingen echter voor een probleem. Want waarom zou iemand zich verbonden voelen met de miljoenen landgenoten die hij niet persoonlijk kent, die hij waarschijnlijk ook nooit zal ontmoeten en die ook lang niet allemaal tot de eigen groep behoren? Die wellicht waarden en overtuigingen zijn toegedaan waarmee hij het hartgrondig oneens is? Waarom zou hij daar solidair mee zijn? Toch is dat wat moderne samenlevingen van hun leden verlangen. Moderne samenlevingen veronderstellen een gevoel van verbondenheid op grond waarvan de solidariteit kan ontstaan die noodzakelijk is voor zodanige redistributie dat ieder lid van die samenleving kan meedoen.<sup>2</sup> Maar wat is het dan dat ons samenbindt? Wat zorgt ervoor dat, ondanks de onvermijdelijke realiteit van particularistische wij-zij gevoelens, toch een solidariteitsgemeenschap kan ontstaan en voortbestaan?

We verlaten in deze paragraaf de psychologie en gaan verder met de politieke filosofie. In dat vakgebied is veel geschreven over deze vragen. Communitaristisch georiënteerde filosofen en liberaal georiënteerde filosofen komen daarbij tot verschillende antwoorden. Volgens de communitaristen ligt de basis van verbondenheid in een ‘shared way of life’ en een bepaald gedeelde conceptie van ‘het goede leven’. Erg sterk is dit antwoord echter niet. Een probleem is dat dergelijke homogene politieke gemeenschappen in de realiteit niet lijken te bestaan. Communitaristen willen nog wel eens met nostalgie verwijzen naar kleinschalige gemeenschappen van gelijken uit vervlogen tijden, maar lijken te vergeten dat bepaalde groepen burgers systematisch daarvan waren uitgesloten (bijvoorbeeld slaven, vrouwen, mensen zonder geld). Het liberale antwoord is echter ook niet zo overtuigend. Denkers als Rawls en Dworkin stellen dat het voldoende is als mensen het eens zijn over basale principes van rechtvaardigheid. “[A]lthough a well ordered society is divided and pluralistic [...] public agreement on questions of political and social justice supports ties of civic friendship and secures the bonds of association.” (Rawls 1980: 540 aangehaald in Kymlicka 2001: 253). Deze opvatting getuigt van een nogal optimistisch beeld van mensen als redelijke wezens die niet worden gehinderd door ‘irrationele’ sympathieën en antipathieën versus bepaalde groepen. Ook verklaart deze opvatting niet dat we ons wel verbonden voelen met andere Nederlanders, maar veel minder met bijvoorbeeld Denen, die toch dezelfde basale principes aanhangen. De vraag is dus wat is er behalve gedeelde principes nog méér nodig is voor verbondenheid en solidariteit?

### NATIES

Het beste antwoord tot op heden is: een natie. Burgers van moderne staten als Nederland zijn met elkaar verbonden doordat zij tezamen een ‘natie’ vormen. Dit is een betrekkelijk nieuw concept. Tot enige eeuwen geleden was de hele idee dat

de aristocratische elite en het gewone voetvolk beide onderdeel zouden zijn van één overkoepelend verband genaamd ‘de natie’ even ondenkbaar als onbegrijpelijk. Men beschouwde beide niet alleen als totaal verschillende klassen, maar in feite als verschillende rassen, en de eerste was van nature voorbestemd om te heersen over de ander. Pas met de opkomst van moderne staten ontstond het idee van een nationale gemeenschap. Moderne staten trachten in een doelbewust proces van ‘nation building’ een solidariteitsgemeenschap genaamd ‘natie’ te creëren, onder meer door verplicht onderwijs, nationale media, nationale feestdagen, rituelen en symbolen.

Hoe moeten we een natie definiëren? En wie behoren (dus) wel bij deze groep genaamd ‘natie’ en wie niet? Dat is allerm minst evident. De situatie ligt hier aanmerkelijk lastiger dan bij andere groepen en onderscheidingen, bijvoorbeeld mannen versus vrouwen of blanken versus gekleurde mensen. Daar gaat het om biologische, vaak onmiddellijk zichtbare verschillen. De grenzen zijn dus helder. Bij armen versus rijken, ouderen versus jongeren, of lager versus hoger opgeleiden wordt het al moeilijker, omdat enigszins arbitrair is waar men de grens tussen beide trekt en er een grijs middengebied is. Toch zal niemand moeite hebben een adolescent te onderscheiden van een hoogbejaarde. Ook is het meestal niet zo moeilijk te bepalen of iemand behoort tot de groep der armen of rijken c.q. laag- of hoogopgeleiden.

Maar wat is het demarcatie criterium voor de groep ‘natie’? Veel definities van de ‘natie’ bestaan uit een mengeling van subjectieve en objectieve kenmerken. De negentiende-eeuwse historicus Renan legde veel nadruk op de subjectieve kant. Volgens hem is een natie:

“a large-scale solidarity, constituted by the feeling of the sacrifices that one has made in the past and of those that one is prepared to make in the future. It presupposes a past; it is summarized, however, in the present by a tangible fact, namely, consent, the clearly expressed desire to continue a common life. A nation’s existence is, if you will pardon the metaphor, a daily plebiscite” (Renan 1882).

Subjectieve kenmerken zijn dus onmisbaar om te kunnen spreken van een natie. Hiermee is echter nog altijd niet de vraag beantwoord *waarom* mensen die verbondenheid met hun natie-genoten voelen. Dat zal dan toch door bepaalde objectieve kenmerken moeten komen.<sup>3</sup> Welke? In de literatuur worden diverse kandidaten genoemd, bijvoorbeeld een gedeeld grondgebied, een moedertaal, een gedeelde etniciteit of cultuur.

Er is er echter één aspect dat in *alle* definities van de natie terugkeert, namelijk een gedeelde geschiedenis. Het belang hiervan werd al opgemerkt door Mill. Een natiegevoel kon volgens hem diverse oorzaken hebben, “[b]ut the strongest of all is identity of political antecedents: the possession of a national history, and consequent community of recollections; collective pride and humiliation, pleasure and

regret, connected with the same incidents in the past” (Mill 2001: 1861: 143). De hedendaagse politiek filosoof Yack spreekt van een intergenerationale gemeenschap. De leden van een natie delen iets wat hen verbindt met zowel een punt in het verleden als een – nog onbepaalde – toekomst. Naties worden dus, anders dan groepen als mannen en vrouwen, blanken of niet-blanken, armen of rijken, bepaald en bijeengehouden door iets wat *niet immanent is*, namelijk een bepaalde herinnering en – in veel definities – een (gevoel van) gedeelde toekomst. Op zich kan natuurlijk elke groep of gemeenschap een onderscheidend verleden en toekomst hebben, maar bij naties zijn (de herinnering aan) dat verleden en (dat beeld van) die toekomst ook de oorzaak van die gevoelens van verbondenheid. “In these communities our horizontal connections, so to speak, are established by our vertical connections”, aldus Yack (2012: 77).<sup>4</sup>

### **NATIONALE IDENTITEIT?**

Voor wie deze gedachtegang accepteert, wordt wellicht duidelijker waarom het zo lastig is antwoord te geven op de vraag wat de ‘Nederlandse identiteit’ is, dat wil zeggen, wat kenmerkend is voor Nederlanders c.q. hun volksaard. Op zich zou het fijn zijn als we antwoord op die vraag kunnen geven. Daarmee zouden we dan de gemeenschappelijke essentie hebben op grond waarvan gevoelens van verbondenheid kunnen ontstaan en we als het ware één grote ingroup kunnen worden (zie ook volgende hoofdstuk).

De zoektocht naar de nationale Nederlandse identiteit duurt al eeuwen (zie bijvoorbeeld Van Ginkel 1999; Pleij 2014; Van Reekum 2014), maar heeft vooralsnog niet tot uitsluitend geleid, integendeel. In 2007 ging de WRR in het rapport ‘Identificatie met Nederland’ de vraag naar ‘de’ Nederlandse identiteit dan ook nadrukkelijk uit de weg. Het leek de raad weinig zinvol om een veronderstelde nationale identiteit in te zetten als instrument om de binding te vergroten.<sup>5</sup> Ook veel wetenschappers ontkennen het bestaan van een nationale volksaard of identiteit, althans wanneer die wordt begrepen als een bepaalde essentie die kenmerkend is voor alle huidige leden van de natie. Miller spreekt van een mythe.

“Dispassionate research is likely to reveal considerable discontinuity, both in the character of the people who have occupied a given territory, and in their customs and practices. It is also likely to reveal that many things now regarded as primordial features of the nation in question are in fact artificial inventions – indeed, very often deliberate inventions made to serve a political purpose. It appears, therefore, that national identities cannot survive critical reflection. If one applies to them normal canons of rationality, they are revealed to be fraudulent” (1999: 35).

Nogal wat Nederlanders denken daar echter heel anders over, zo bleek uit de discussie die volgde op de publicatie van dat WRR-rapport. Volgens hen bestaat er wel degelijk zoiets als de Nederlandse identiteit. Zij onderbouwden hun standpunt

vaak met voorbeelden van ‘typisch Nederlandse’ gewoonten en eigenaardigheden, zoals het Sinterklaasfeest, de ‘doe maar gewoon’-mentaliteit of de (veronderstelde) Nederlandse koopmansgeest.<sup>6</sup>

Dus hoe zit het nou? Mogelijk werpt het enig licht in de duisternis als we, zoals hierboven uiteengezet, naties conceptualiseren als gemeenschappen waarvan de verbondenheid primair voortvloeit uit een *verticaal* element in plaats van een *horizontaal* element. Immers, als het klopt dat naties primair bijeen worden gehouden door een gedeeld verleden (en eventueel ook een gemeenschappelijke toekomst), is er geen dwingende reden om te verwachten dat haar *huidige* leden bepaalde kenmerken zouden delen. Een gedeeld verleden stelt ten principale geen beperkingen aan hoe mensen zich *anno nu* manifesteren en ontwikkelen, dus goede kans dat een sociologische zoektocht naar een overkoepelende karaktertrek tevergeefs zal zijn.<sup>7</sup> Dat betekent echter niet dat er geen nationale identiteit zou bestaan. We moeten alleen de sociologische bril afzetten en vervangen door een historische bril. We moeten zoeken in het verleden...

#### **WELK VERLEDEN?**

Helaas biedt deze schijnbare uitweg uit de netelige identiteitsdiscussie slechts korte vreugd, want meteen ontstaat een volgend probleem: *welk* verleden? Op zich kent ons land natuurlijk maar één verleden en niet meerdere verledens, want de dingen gebeuren nu eenmaal maar op één manier. We kennen echter wel meerdere *herinneringen* aan en meerdere *representaties* van dat verleden. ‘De’ Nederlandse geschiedenis bestaat niet – althans, elke voorstelling van het verleden is een narratief dat bepaalde gebeurtenissen en aspecten naar de voorgrond haalt en op een bepaalde wijze met elkaar verbindt, en andere gebeurtenissen en aspecten juist onbesproken laat of zelfs verhuult. Zij blijft dus altijd vatbaar voor herziening. En men kan er ook flink ruzie over maken. Toen bijvoorbeeld in 2006 door een commissie onder leiding van Frits van Oostrom een ‘canon van de Nederlandse geschiedenis’ werd gepresenteerd, verschenen er prompt rivaliserende canons, die om wat voor reden ook een ‘betere’ representatie van het verleden zouden zijn.<sup>8</sup>

Kunnen we dan maar beter afscheid nemen van het hele idee van een ‘nationale identiteit’? Nee, dat is niet verstandig. Strikt genomen mag het idee van een nationale identiteit dan een mythe zijn, als het geloof in deze mythe een waardevolle bijdrage kan leveren aan sociale verbondenheid, is het volgens Miller (1999) niet rationeel deze mythe zonder meer af te wijzen louter en alleen omdat hij niet ‘waar’ is. Anders gezegd, de *veronderstelling* dat alle Nederlanders iets delen kan wel degelijk productief zijn. Misschien moeten we het idee van ‘nationale identiteit’ wel beschouwen als een *nuttige fictie*, als een denkbeeldig ‘gravitational point’ in de ruimte tussen concurrerende representaties van heden en verleden, dat de noodzakelijke stuwung en richting geeft aan het debat over ‘wie we zijn’.<sup>9</sup> Krampachtig vermijden van dat debat is niet verstandig. Samenlevingen zijn immers

voortdurend onderhevig aan verandering. Daarom is steeds opnieuw de vraag relevant welke representatie het dichtst nadert aan die fictie en aan wat ons bindt, opdat gevoelens van verbondenheid en solidariteit zich *blijven* uitstrekken tot alle leden van de samenleving. Anders gezegd, het collectief zelfbeeld vergt periodiek onderhoud.

Hierbij is echter wel behoedzaamheid geboden. Juist omdat het idee van nationale identiteit strikt genomen een fictie betreft, is het in potentie ook een splijtzwam. Wanneer maatschappelijke scheidslijnen de basale gevoelens van verbondenheid van de samenleving onder druk zetten, is het enerzijds een kwestie van hygiëne om de vraag wat ons bindt periodiek opnieuw te adresseren, maar getuigt het anderzijds van prudentie om hierbij maat te houden, tijdig de discussie weer te sluiten en over te gaan tot de orde van de dag.

### 6.3 UNIVERSALISME VERSUS PARTICULARISME

Voordat we dit hoofdstuk afronden nog één andere kwestie. De geschiedenis en de psychologie laten zien dat mensen de neiging hebben hun gevoelens van verbondenheid, vertrouwen en solidariteit te beperken tot de eigen groep. Zoveel is nu wel duidelijk. Maar moeten we ons ook bij die gevoelens neerleggen? Een dergelijk particularisme was misschien begrijpelijk in lang vervlogen tijden, maar is het anno heden nog wel verstandig naar die gevoelens te luisteren? De evolutie heeft ons wel meer eigenschappen meegegeven die ooit functioneel waren, zoals de neiging ons vol te stoppen met suikers en vet, maar die ons vandaag de dag voornamelijk in de weg zitten.

Een consequent liberaal filosoof zal inderdaad niets moeten hebben van dit soort particularisme. Iedereen dient als gelijke te worden behandeld. Daarbij bestaat er geen ruimte voor onderscheid tussen een contingent ‘wij’ – bijvoorbeeld de natie – dat om een of andere reden meer aanspraak zou maken op onze collectieve middelen dan een al even contingent ‘zij’. Om te voorkomen dat mensen hun oordelen over rechtvaardigheid laten vertroebelen door arbitraire loyaliteiten, moet daarvan worden geabstraheerd, bijvoorbeeld door een sluier van onwetendheid te postuleren, waardoor mensen niet weten wat hun positie in de wereld zal zijn. Een consequente liberaal zal dan ook, indien men hem de filosofische duimschroeven aandraait, niet anders kunnen dan toegeven dat wij allen wereldburgers zijn en elke vorm van nationalisme in de verdeling van middelen moet worden afgewezen.

Zo ver gaat echter bijna niemand, ook *hardcore* liberalen niet. De logische consequentie hiervan zou namelijk zijn dat een rijk land als Nederland het overgrote deel van zijn welvaart dient over te dragen aan mensen in aanzienlijk minder fortuinlijke posities, bijvoorbeeld de inwoners van straatarme landen als Haïti of Eritrea. Om dezelfde reden zouden ook alle immigratiebeperkingen moeten wor-

den opgeheven. Er is vrijwel niemand die hiervoor pleit. Vrijwel iedereen onderschrijft – al dan niet van harte – het idee van de natie als solidariteitsgemeenschap, en daarmee de legitimiteit van een verschil tussen de rechten en plichten van hen die wél en hen die niet lid zijn van die gemeenschap.

Maar wat is hiervoor dan de rechtvaardiging? Welke argumentatie kan een consequente liberaal in stelling brengen tegen een drastische wereldwijde herverdeling en tegen opengooien van de grenzen? Sommigen stellen dat hiervoor inderdaad geen fatsoenlijk argument valt te bedenken en dat liberalisme en nationalisme in essentie niet samengaan. Anderen proberen een uitweg te vinden door middel van een instrumenteel antwoord. Claassen bijvoorbeeld redeneert dat stabiele staten de enige organisaties zijn die de autonomie van hun leden kunnen waarborgen. Massale instroom van immigranten zou de stabiliteit van de staat echter ondermijnen, met als waarschijnlijk gevolg een grote aanslag op het vermogen van de staat om voor zijn eigen burgers de voorwaarden voor autonomie te realiseren. Bovendien zijn in reëel bestaande naties mensen reeds verbindingen en verplichtingen aangegaan die ze niet zomaar kunnen opzeggen. Heeft Claassen hiermee de vraag inderdaad afdoende beantwoord? In praktische zin misschien wel. De grote vluchtelingenstroom van 2015 heeft nog eens laten zien dat er vermoedelijk grenzen zijn aan wat landen aankunnen. Toch doet een dergelijk instrumenteel antwoord wat karig aan.

Een andere oplossing is om te postuleren dat er *meerdere* moraliteiten zijn. De thematiek die centraal staat in dit hoofdstuk, kan worden geïnterpreteerd in termen van een spanning tussen twee typen moraliteit, namelijk (ethisch) universalisme en (ethisch) particularisme. Kort gezegd gaan universalisten ervan uit dat morele desiderata voorafgaan aan sociale inbedding, terwijl particularisten van het omgekeerde uitgaan, namelijk dat sociale inbedding voorafgaat aan morele desiderata. Universalisten abstraheren in hun zoektocht naar rechtvaardigheid van sociale context om zo te komen tot uitspraken en principes met universele geldigheid. Als het gaat om de vraag wat ik moreel verschuldigd ben aan Jan, doet het niet ter zake dat hij toevallig ook mijn broer is. Wie vanuit universalistische principes toch een bevoordeling van de eigen groep of natie wil rechtvaardigen, moet zijn toevlucht nemen tot een instrumentele redenering als die van Claassen. Voor particularisten daarentegen zijn de onderlinge verbanden tussen mensen juist een van de cruciale factoren in rechtvaardigheid. Rechtvaardigheid kan niet los worden gezien van de emotionele banden tussen mensen. Derhalve is het logisch dat mensen tot andere morele oordelen komen als het gaat om hun naasten dan als het gaat om abstracte en anonieme vreemden.

Welke vorm van moraliteit is beter? Voor de overtuigde universalist is een particularisme niet minder dan een capitulatie van de rede voor sentiment en vooroordeel, met als kwalijk gevolg dat op volstrekt arbitraire gronden – namelijk waar



iemand geboren is – mensen rechten worden toegezegd of onthouden. Ter onderbouwing van zijn standpunt kan hij universalist *per excellence* Immanuel Kant aanroepen. Edoch, de particularisten kunnen er ook een grote filosoof bijhalen, namelijk David Hume. Die meende dat de bronnen van moraliteit in het gevoel moeten worden gezocht, en het is nu eenmaal zo dat ‘sympathy’ doorgaans niet verder reikt dan de kringen van vrienden, familie en bekenden. Universalisten veronderstellen een onthechtheid en rationaliteit die niet reëel is. “The universalist sees in particularism a failure of rationality”, vat Miller samen, maar “the particularist sees in universalism a commitment to abstract rationality that exceeds the capacities or ordinary human beings” (1999:58).

Maar misschien moeten we niet kiezen. Misschien hebben we wel *beide* vormen van moraliteit nodig.<sup>10</sup> Dat is althans het standpunt van Yack (2012). Vanouds staat de rationaliteit van het ethisch universalisme in hoog aanzien. Er zou volgens Yack echter meer waardering moeten zijn voor de ‘sociale vriendschap’, die kenmerkend is voor particularisme, dat wil zeggen, de gevoelens van wederzijdse betrokkenheid en verbondenheid tussen mensen in de eigen groep en leefomgeving. Beide zijn als tegengestelde polen van moraliteit die elkaars excessen kunnen corrigeren.

“If, like Kant, you think that the only unqualified good thing in this world is a good –that is, free and rational – will, then you will make sure that subjective feelings of concern for others supports rather than challenge our judgments about our mutual obligations. But if, like myself, you believe that we have as much to fear from moral selfrighteousness as we do from mindless solidarity, then you might welcome the arbitrariness of social friendship as a way of protecting ourselves from the harm caused by excessive confidence in our ability to discern what people deserve from each other. Given the history of moral error and fanaticism, the range of shifting and often inhumane beliefs about what we owe to each other and the social divisions they cause, I believe that we should be very grateful that social friendship provides us with a set of feelings that can check and balance about how to go about doing the right thing” (Yack 2013: 179).

Daarbij schuilt de kracht van de gevoelsmatige pool juist in haar volledige arbitrariteit. Juist doordat gevoelens van verbondenheid niet worden gedetermineerd door welke regel of denksysteem dan ook, maar slechts door de toevallige omstandigheid wie iemands naasten zijn, kunnen zij werkelijk fungeren als tegenkracht. Wie Yacks redenering volgt, hoeft voor de verdediging van de grens tussen ‘wij’ en ‘zij’ niet per se zijn toevlucht te nemen tot instrumentele redeneringen vanuit universalistische principes. Hij kan de natie ook legitimeren vanuit de realiteit én wenselijkheid van affectieve banden.

---

Wat betekent dit alles nu voor de onwenselijkheid van maatschappelijke scheidslijnen en eventuele mogelijkheden om dreigend uiteenvallen van het land tegen te gaan en scheuren tijdig te lijmen? Het antwoord daarop stellen we nog even uit, namelijk tot hoofdstuk 8. Op deze plaats maken we een korte tussenbalans op.

Identificatie speelt in dit hoofdstuk een sleutelrol. Mensen hebben van nature de neiging zich te identificeren met een 'wij' waarmee zij zich verbonden achten, en dat staat tegenover een 'zij' waarmee zij minder solidair zijn. Deze particularistische neiging is niet alleen een empirisch feit, maar is ook wenselijk voor zover zij tegenwicht kan bieden op ongecontroleerd universalisme. Tegelijk moet deze middelpuntvliedende kracht wel worden gecompenseerd door de middelpuntzoekende kracht van een gedeelde geschiedenis op basis waarvan men zich kan identificeren met de natie als geheel. De situatie wordt dus zorgelijk wanneer er niet langer sprake is van een (herinnering aan) gedeelde ervaring.

## NOTEN

- 1 Deze theorie kan beter verklaren waarom mensen zich soms verbinden met groepen die een lage status hebben en weinig publieke waardering genieten dan de *Social Identity Theory*, die immers veronderstelt dat men zich verbindt met groepen die goed zijn voor hun *selfesteem*.
- 2 Dit hoofdstuk gaat voornamelijk over ‘de natie-staat’ als solidariteitsgemeenschap en de nationale identiteit, en niet over lokale of regionale gemeenschappen en identiteiten, of boven-nationale gemeenschappen en identiteiten. In wetten en cijfers uitgedrukt is de natie ook met afstand het belangrijkste schaalniveau. Verreweg het grootste aandeel in de redistributie vindt op dit niveau plaats, en veronderstelt dus solidariteit met *landgenoten*, en niet meer stadsgenoten of Europese burgers.
- 3 Een van de klassieke discussies uit de literatuur over naties en nationalisme is wat er nu eerder was: de natie of de staat? En bestaan naties überhaupt wel in ontologische zin, dat wil zeggen, hebben ze een substraat in de empirische realiteit, of zijn het – in ieder geval in aanleg – louter imaginaire groepen? De eerste opvatting wordt aangeduid als primordialisme. “‘Primordialism’ is an umbrella term used to describe the belief that nationality is a ‘natural’ part of human beings, as natural as speech, sight or smell, and that nations have existed from time immemorial. This is the view of nationalists themselves, and was for some time the dominant paradigm among social scientists, notably the historians. Primordialism also constitutes the laymen’s view of nationals and nationalism.” (Özkirliimli 49) Daar tegenover staan wetenschappers die menen dat naties het resultaat zijn van ‘nation building’, die opkwam met het modernisme, van staten die er een instrumenteel belang bij hadden als de inwoners van haar territorium een loyaliteit ten aanzien van de staat ontwikkelden, bijvoorbeeld om een oorlog te winnen, en dus in wezen sociaal geconstrueerde, ideologische artefacten zijn. “[N]ations do not make states and nationalism but the other way round”, aldus Hobsbawm (1990: 10 aangehaald in Özkirliimli 96).
- 4 Een natie is dus een ‘imagined community’, omdat zij alleen bestaat bij de gratie van een gedeelde herinnering, of wel een verbeelding van het verleden. Het unieke van naties schuilt hem echter niet in de dimensie van verbeelding waaraan Benedict Anderson (1983) refereert als hij de natie bestempelt tot ‘imagined community’. (Anderson gebruikte die term om aan te geven dat niemand ooit de – vaak miljoenen – leden van natie visueel in één blik kan waarnemen, zoals men wel de leden van een kleine groep in één ruimte kan samenbrengen en in zijn geheel kan waarnemen.) Er zijn immers vele groepen die zo groot en onbepaald zijn dat men ze nooit letterlijk kan voorstellen, en die alleen kunnen bestaan door deze zich voor te stellen. Te denken valt aan ‘het Jodendom’, de ‘gay-community’ of ‘links Nederland’. Ook voor heel kleine groepen geldt dat de *verbondenheid* tussen hun leden alleen in de verbeelding bestaat, want zij zitten niet letterlijk met touwtjes aan elkaar vast. “[E]very community, small face-to-face groups no less than large and impersonal societies like modern nations, relies on human imagination to connect its members to each other as objects of special concern and loyalty” (Yack 2012: 59).

- 5 “Het inzetten van een nationale identiteit als beleidsinstrument om binding en samenhang in de Nederlandse gemeenschap is naar het oordeel van de raad een te beperkte en te eenzijdige strategie” (WRR 2007: 194). Nadien heeft de regering blijkens haar reactie op dat rapport deze lijn *grosso modo* overgenomen.
- 6 Tussen deze twee tegengestelde posities zijn er wetenschappers die een soort middenweg bewandelen door te stellen dat er wel degelijk een nationale identiteit bestaat, maar dan wat *losser* geïnterpreteerd, namelijk als paraplu voor een set van eigenschappen die men *relatief vaak* tegenkomt bij de leden van een bepaalde natie, echter zonder dat ze bij iedereen voorkomen. Het gaat dan meer om statistische tendenties. De leden van één natie kennen dan niet één essentie, maar vertonen wel – in filosofische zin – een familiegelekenis. Zie bijvoorbeeld diezelfde Miller en – in Nederland – Claassen (2011).
- 7 Dat neemt natuurlijk niet weg dat nagenoeg elke nationale gemeenschap bepaalde gedeelde instituties kent, evenals geschreven en ongeschreven regels over hoe men met elkaar omgaat, waarvan het nuttig c.q. aangenaam is als mensen zich eraan houden. Dat is echter niet wat de leden van de samenleving daadwerkelijk tot natie maakt. Ook in het verkeer zijn er geschreven en ongeschreven regels waaraan het wel zo nuttig c.q. aangenaam is als iedereen zich eraan houdt, die nieuwe verkeersdeelnemers ook dienen te leren, en die ook door instituties worden gehandhaafd. Maar dat maakt de verzameling van verkeersgebruikers nog niet tot een ‘gemeenschap van solidariteit’ – het is überhaupt onduidelijk hoe de groep van verkeersgebruikers af te bakenen. In potentie behoort elke wereldburger daartoe, want in principe heeft iedereen het formele recht Nederland te bezoeken en toe te treden tot de ‘gemeenschap’ der verkeersgebruikers, al was het maar als voetganger of fietser.
- 8 Zie [http://vorige.nrc.nl/binnenland/article1770344.ece/Christelijke\\_canon\\_zonder\\_Spinoza](http://vorige.nrc.nl/binnenland/article1770344.ece/Christelijke_canon_zonder_Spinoza).
- 9 De metafoor van ‘gravitational point’ is geleend van Dennett, die deze gebruikt als beeld voor ‘het zelf’ van individuen.
- 10 Zie ook Bovens (1988), die stelt dat universalisme en particularisme beide valide zijn, en de tegenstelling tussen beide gezien moet worden als de ‘condition humaine’.



## 7 “SCHEIDSLIJNEN LEIDEN TOT WANTROUWEN EN CONFLICT!”

Nederland zal gelukkig niet zo snel uit elkaar vallen. Daarvoor zit het land te stevig in elkaar. Er is echter wel enige reden voor een andere zorg, namelijk dat maatschappelijke scheidslijnen kunnen leiden tot meer conflict en wantrouwen dan goed is voor het land. De meeste mensen houden daar niet van. Bovendien kosten wantrouwen en het oplossen van die conflicten tijd en energie, en als ze maar blijven voortwoekeren, komt alsnog de eenheid van de politieke gemeenschap in gevaar. De zorg die centraal staat in dit hoofdstuk is dus eigenlijk een milde variant van die uit het vorige hoofdstuk.

Nu is de democratie uiteraard juist ontworpen om wantrouwen te kanaliseren en conflicten te pacificeren. Zeker de Nederlandse democratie heeft in de afgelopen eeuwen op dat gebied een indrukkenende staat van dienst opgebouwd. Bovendien, conflicten mogen dan wellicht onaangenaam aanvoelen, ze zijn wel een bron van creativiteit en vernieuwing. Omdat bij conflicten welhaast per definitie de status quo ter discussie wordt gesteld, voorkomt conflict dat een samenleving versteent, en bevordert conflict dat de samenleving zich aanpast aan de immer veranderende omstandigheden. Democratie en samenleving gedijen het beste bij een gezonde dosis wantrouwen en spanning.

Het probleem ontstaat natuurlijk wanneer het te veel wordt. Samenleven wordt gekenmerkt door coördinatieproblemen en sociale dilemma's. Deze laten zich aanmerkelijk beter en goedkoper oplossen indien mensen elkaar vertrouwen, zich aan afspraken houden en ieder zijn bijdrage levert. Daarom zijn samenlevingen met een hoog vertrouwen in het algemeen succesvoller in termen van welvaart en welzijn. Voortdurende en hardnekkige conflicten kunnen bovendien een groot beslag leggen op de capaciteit en hulpbronnen die beschikbaar zijn, die anders wellicht ingezet hadden kunnen worden voor bijvoorbeeld het vergroten naar de collectieve welvaart en welzijn. De optelsom van wantrouwen en chronisch conflict kan een samenleving volledig lam leggen – zie bijvoorbeeld de vele stakingen in Frankrijk of de frequente politieke patstellingen in de Verenigde Staten.

Maatschappelijke scheidslijnen kunnen dus onwenselijk zijn wanneer zij leiden tot (een overmaat aan) conflict en wantrouwen. In dit hoofdstuk zullen we dit bezwaar nader onderzoeken. Daartoe zullen we om te beginnen de psychologische draad uit het vorige hoofdstuk weer oppakken.

## 7.1 BEDREIGING EN COLLECTIEVE ACTIE

Dat mensen denken in termen van ‘wij’ en ‘zij’ hoeft op zich niet te betekenen dat er ook conflict is tussen beide. Zoals in het vorige hoofdstuk gezegd, koestert men in het algemeen warmere gevoelens voor de eigen groep dan voor andere groepen, maar het is heel goed mogelijk dat het daar ook bij blijft en dat dit zich verder niet vertaalt in serieuze conflicten. De geschiedenis kent genoeg voorbeelden van vreedzame co-existentie. De problemen ontstaan pas als één of meer groepen elkaar gaan beschouwen als een bedreiging. Daarbij wordt in de literatuur onderscheid gemaakt tussen twee typen van bedreiging:

- Realistische bedreigingen.<sup>1</sup> Daarvan is sprake bij een (gepercipieerde) strijd om schaarse middelen, bijvoorbeeld hulpbronnen, voorzieningen of banen, of wanneer de groep daadwerkelijk in zijn bestaan wordt bedreigd. Men kan bijvoorbeeld menen dat migranten ‘onze banen inpikken’.
- Symbolische bedreigingen. Daarvan is sprake bij een (gepercipieerde) bedreiging van de ‘worldview’ van de groep, van zijn (systeem van) waarden, normen, overtuigingen, cultuur, et cetera. Men kan bijvoorbeeld menen dat de aanwezigheid van moslims een bedreiging vormt voor de Nederlandse normen en waarden.

De kracht van symbolische bedreigingen moet niet worden onderschat. Zo vonden Sniderman et al. (2004) in een survey-experiment onder tweeduizend Nederlandse volwassenen dat negatieve gevoelens ten aanzien van Turkse en Marokkaanse Nederlanders sterker samenhangen met een gevoel dat de Nederlandse cultuur wordt bedreigd dan met een gevoel dat de eigen of algemene economische vooruitzichten worden bedreigd.<sup>2</sup>

In de psychologische literatuur worden echter nog meer potentiële bronnen van gevoelens van bedreiging onderscheiden. Stephan en Stephan (1985, 2000) noemen ‘intergroup anxiety’ en ‘negative stereotypes’. Met intergroup anxiety doelen zij op gevoelens van ongemak, verlegenheid, onzekerheid of angst die iemand verwacht of ervaart als hij moet interacteren met mensen van een andere (etnische) groep. Hoe je bijvoorbeeld te gedragen wanneer je altijd in een witte buurt hebt gewoond, maar de nieuwe burens orthodoxe moslims blijken te zijn en zij je uitnodigen voor de koffie? Ook negatieve stereotypen kunnen leiden tot een negatieve houding ten aanzien van de outgroup. Zulke stereotypen impliceren immers dat contact met de outgroup onaangenaam of conflictueus zal zijn.

In totaal hebben we nu dus vier mogelijke bronnen van gevoelens van bedreiging. Volgens de *integrated threat theory* (ITT) van Stephan en Stephan (2000) zijn dit de vier determinanten van de houding ten aanzien van outgroups. Empirische bevestiging voor hun model blijkt uit diverse studies, zoals een studie naar de

houding ten aanzien van immigranten in de USA, een studie naar immigranten in Spanje en Israël, een studie naar de houding van vrouwen tegenover mannen, en een studie naar de begunstigen van positieve discriminatie. Riek et al. (2006) concluderen in een meta-analyse dat voor de ITT brede empirische steun bestaat.<sup>3</sup>

Gaan bij negatieve gevoelens tussen groepen mensen ook daadwerkelijk met elkaar op de vuist, of – meer beschaafd – met elkaar in dialoog? Dat is maar de vraag. Houding is iets heel anders dan gedrag. Het maakt veel uit hoe de negatieve gevoelens worden geïnterpreteerd en gewaardeerd. Objectieve verschillen, achterstelling of segregatie leiden op zichzelf niet zonder meer tot protest of verzet. Doorslaggevend voor de vraag of mensen al dan niet in actie komen, zijn volgens Postmes (2014) drie factoren die in essentie subjectief van aard zijn, namelijk het *gevoel* dat de eigen groep onrecht wordt aangedaan (*perceived injustice*), de verwachting dat de eigen groep haar situatie kan verbeteren door in actie te komen (*perceived efficacy*), en *last but certainly not least* de mate waarin men zich identificeert met de eigen groep. Deze laatste is volgens Van Zomeren et al. (2008) de centrale variabele. Zij hangt niet alleen rechtstreeks samen met geneigdheid tot collectieve actie, maar beïnvloedt ook in welke mate men onrechtvaardigheid jegens de eigen groep ervaart en in welke mate men verwacht dat de groep dit daadwerkelijk kan veranderen.

#### DE CONTACTTHEORIE...

De grote vraag is natuurlijk hoe men negatieve gevoelens tussen groepen kan verminderen of zelfs wegnemen. Hoe beter het mogelijk is door gerichte interventie het wantrouwen en conflict te verminderen, hoe minder zorgen we ons hoeven te maken over opdoemende maatschappelijke scheidslijnen. Sociale cohesie is dan immers ‘maakbaar’.

Het zal niet verbazen dat hiernaar bijzonder veel onderzoek is gedaan, vooral in de Verenigde Staten met zijn lange historie van raciale spanningen en conflict. Daaruit blijkt dat interactie tussen leden van de onderscheiden groepen een gunstig effect kan hebben. Meer dan een halve eeuw geleden schreef Allport in zijn standaardwerk ‘The nature of prejudice’ dat negatieve groepsoordelen

“may be reduced by equal status contact between majority and minority groups in the pursuit of common goals. The effect is greatly enhanced if this contact is sanctioned by institutional supports (i.e., by law, custom or local atmosphere), and provided it is of a sort that leads to the perception of common interest and common humanity between members of the two groups” (1954/1979: 281).

Contact tussen groepen kan dus *vooral* leiden tot positievere houdingen indien sprake is van vier ‘optimale condities’, namelijk gelijke status van betrokkenen binnen de interactiesituatie, een gemeenschappelijk doel, samenwerking tussen de groepen en institutionele steun.



Dit idee staat te boek als de contacthypothese of -theorie. Klopt zij ook? In 2006 publiceerden Pettigrew en Tropp een meta-analyse van maar liefst 515 onderzoeken met in totaal 713 steekproeven. Daaruit bleek dat contact tussen groepen inderdaad leidt tot minder negatieve gevoelens, met name in situaties waarin was voldaan aan de optimale condities (hoewel de gemiddelde correlatie met  $r = -.29$  in een situatie van optimale condities slechts 'gematigd' kan worden genoemd). Van belang is ook dat in veel gevallen de proefpersonen na afloop niet alleen positiever oordeelden over de concrete personen met wie ze hadden geïnteracteed, maar ook over de groep die deze personen representeerden.<sup>4</sup> Overigens zijn sinds de oorspronkelijke formulering van de contacthypothese nog meer condities geïdentificeerd die van belang zijn voor positiever houdingen tussen groepen. Een daarvan is de mogelijkheid om in de interactiesituatie persoonlijke informatie uit te wisselen die een meer persoonlijke band mogelijk maken, een andere is vriendschap met leden van de andere groep. "Having even a single friend who is an outgroup member can change our attitudes toward the group to be significantly more positive. These experiences reduce anxiety, increase our empathy, and allow us to recognize errors in our stereotypic expectations with members of outgroups", zo vatten Jones et al. (2014: 257) de onderzoeksbevindingen samen.

### Het *Robbers cave*-experiment

Een van de beroemdste experimenten uit de sociale psychologie is het zogenoemde *Robbers Cave* experiment van Muzaffar Sherif et al. (1961). Dit experiment vormt een illustratie van zowel de *Realistic Threat Theory* als de contacttheorie. Voor dit experiment werden in totaal 22 normale middenklassejongens van 11 en 12 jaar die een zomerkamp bezochten nabij *Robbers Cave State Park* in Oklahoma, willekeurig verdeeld over twee groepen. Vervolgens werden zij gedurende een week van elkaar gescheiden gehouden in twee kampen, zonder dat ze wisten van elkaars bestaan. In deze eerste fase van het experiment leerden de jongens elkaar kennen, deden ze activiteiten als wandelen en zwemmen, en kon zich een groepsgevoel ontwikkelen. De ene groep noemde zichzelf 'The Eagles', de andere 'The Rattlers'. Na een week brak de tweede fase in het experiment aan. Daarin werd elke groep verteld over het bestaan van de andere groep. Vervolgens werden beide groepen met elkaar in een situatie van competitie gebracht door hen te laten deelnemen in een reeks spellen waarin maar één groep de winnaar kon zijn. Al snel ontstonden er antagonistische gevoelens, waren er wederzijdse scheldpartijen en ontstond er werkelijke vijandigheid. Dat leidde ook tot 'raids' in elkaars hutten die resulteerden in vernielingen en diefstal van elkaars spullen. Beide groepen weigerden aan dezelfde eettafel te zitten.

In de derde fase van het experiment poogden de onderzoekers de groepen met elkaar te verzoenen. Aanvankelijk probeerden ze dat met activiteiten waarin de jongens nader met elkaar konden kennismaken, zoals gezamenlijk een film bekijken of vuurwerk afschieten. Dat leidde echter niet tot een vermindering van de spanningen. Sommige van deze activiteiten eindigden zelfs in

'food fights'. De spanningen werden pas minder toen de onderzoekers beide groepen lieten werken aan een *gemeenschappelijk* doel dat alleen kon worden gerealiseerd door *samenwerking*. Zo losten de jongens gezamenlijk een probleem op met de drinkwatervoorziening van beide kampen, wisten zij door met z'n allen aan een sleeptouw te trekken een kapotte vrachtwagen die voedsel moest halen weer in beweging te krijgen, en konden zij hun favoriete film zien door allen geld bij te dragen. Na een aantal van dat soort opgaven, waren de spanningen tussen de jongens verdwenen, en waren weigeringen om gezamenlijk te eten eveneens verleden tijd.

### ... EN WAT DAARNA KWAM

Het onderzoek van de laatste twee decennia borduurt voort op de contacttheorie, maar is meer gericht op de onderliggende psychologische processen. Het gaat te ver om al dit onderzoek te behandelen. We beperken ons tot twee onderzoekslijnen.

Ten eerste onderzoek naar processen van sociale categorisering. De gedachte hierachter is dat indien spanningen tussen groepen ontstaan doordat mensen denken in termen van ingroup versus outgroup, men kan proberen het probleem bij de wortels aan te pakken door deze categorisering te beïnvloeden. Zo is het nodige onderzoek gedaan naar de mogelijkheden van *recategorisering*. De centrale gedachte van deze aanpak is dat men kan zorgen voor meer positieve verhoudingen tussen groepen door een *overkoepelende identiteit* te creëren of benadrukken. De aandacht wordt gericht op wat men met elkaar *gemeen* heeft. Dat kan bijvoorbeeld door te benadrukken van welke grotere groep we allemaal lid zijn (bijvoorbeeld een bedrijf of een natie) of door zaken te benadrukken die we allen delen (een bepaald gedeeld belang of lot).<sup>5</sup> Hierdoor kunnen de positieve gevoelens en gedragingen die normaliter gereserveerd blijven voor de eigen ingroup zich uitstrekken tot de voormalige outgroup. Diverse studies hebben empirische steun gevonden voor de effectiviteit van deze strategie, bij heel verschillende groepen en tegenstellingen, variërend van tegenstellingen tussen etnische groepen tot bijvoorbeeld die tussen medewerkers van banken die net waren gefuseerd.<sup>6</sup> Het benadrukken van de nationale identiteit (zie het vorige hoofdstuk) is een voorbeeld van deze strategie.

Pogingen tot recategorisering zijn echter niet geheel zonder risico. Zij kunnen namelijk stuiten op weerstand of zelfs contraproductief uitpakken, juist omdat mensen zo geneigd zijn onderscheid te maken tussen 'wij' en 'zij'. Zoals eerder gezegd, worden mensen enerzijds gedreven door een behoefte aan gemeenschappelijkheid en opgaan in een groep, en anderzijds door een behoefte aan 'distinctiviteit'. Dit laatste betekent dat het minder salient maken van groepsgrenzen bedreigend kan zijn voor hun sociale identiteit. Mensen kunnen daarop reageren door de betreffende groepsonderscheidingen te herstellen of herbevestigen, met

– mogelijk zelfs sterkere – negatieve gevoelens jegens de outgroup als gevolg. Dit effect is waarschijnlijker, naarmate mensen zich sterker identificeren met hun groep. “When relations are highly antagonistic, attempts to form a common ingroup identity through recategorization are likely to be futile and may further increase bias because of identity threat”, concluderen Dovidio en Gaertner (2010: 1102).<sup>7</sup>

Een tweede en zeer recente onderzoekslijn gaat over wat je ‘verbeelde’ contacten zou kunnen noemen. Hier ligt een mogelijke oplossing voor een nadeel van de contacttheorie, namelijk dat het gunstige effect van contact beperkt blijft tot alleen die mensen die daadwerkelijk met anderen interacteren. Alleen zij gaan positiever over de ander en zijn groep denken. Dat schiet natuurlijk niet op, want dat is per contactsituatie hooguit een handvol mensen, terwijl de groepen die tegenover elkaar staan misschien wel miljoenen mensen omvatten. Bovendien leven die groepen mogelijk zo gescheiden van elkaar dat persoonlijk contact überhaupt nauwelijks mogelijk is.

Maar misschien is daadwerkelijk contact niet nodig. Recent onderzoek laat zien dat alleen al de *kennis* dat een medegroepslid een nauwe en positieve band heeft met een lid van de andere groep, ertoe kan leiden dat men minder negatief staat tegenover die andere groep. Zo repliceerden Wright et al. (1997) op kleine schaal het *Robbers Cave*-experiment van Sherif (zie kader), met als cruciaal verschil dat zij halverwege de competitieve fase een ‘pauze’ inlasten, gedurende welke één lid van de ene groep samen met één lid van de andere groep een taak moesten vervullen waarvan bekend is dat deze snel tot positieve wederzijdse gevoelens leidt. Nadat zij daarmee klaar waren en terugkeerden naar hun eigen groep, vertelden ze hun groepsgenoten over deze positieve ervaring, en werd het experiment hervat. Het bleek dat na de vriendschaps-interventie beide groepen gunstiger over elkaar oordeelden dan voor die interventie. Inmiddels hebben meerdere studies het *extended contact* effect aangetoond. “Simply learning about positive intergroup interactions can change intergroup attitudes”, zo vatten Crisp en Turner samen (2009: 233).

Nog een stap verder gaat de ‘imaginary group contact hypothesis’. Daaraan komt in het geheel geen fysiek groepscontact meer te pas. Hier wordt een positiever attitude ten aanzien van de outgroup gerealiseerd door proefpersonen te vragen zich een voorstelling te maken van een positieve en aangename sociale interactie met een lid van die andere groep. Aan het begin van een experiment wordt de proefpersoon een variant van de volgende vraag voorgelegd: “We would like you to take a minute to imagine yourself meeting [an outgroup] stranger for the first time. Imagine that the interaction is positive, relaxed, and comfortable” (2009: 234). Als proefpersonen kort de tijd wordt gegeven om zich daadwerkelijk een voorstelling te maken van een dergelijke ontmoeting, blijken zij daarna positiever te oordelen

over de groep in kwestie. De eerste meta-analyse van dit fenomeen is inmiddels gepubliceerd, en laat op basis van 71 studies de realiteit van het fenomeen zien, bij een diverse reeks van outgroups, variërend van etnische groepen tot homo's of mensen met schizofrenie (Miles et al. 2014). Overigens is vooralsnog de vraag of de effecten lang stand houden. Omdat het niet om werkelijk maar slechts ingebeeld contact gaat, zouden de gunstige effecten wel eens zwakker en kortstondiger van aard kunnen zijn.

### CONCLUSIE

Het blijkt dus mogelijk negatieve gevoelens tussen groepen te verminderen door contact tussen leden van die groepen te bevorderen. Voor meer dan zwak effect moet wel zijn voldaan aan enkele 'optimale condities', namelijk gelijke status van de betrokkenen binnen de interactiesituatie, een gemeenschappelijk doel, samenwerking tussen de groepen en institutionele steun. Alleen maar gezamenlijk een borrel drinken zet weinig zoden aan de dijk. Overigens blijken ook verhalen over een positieve interactie c.q. ervaring al enig effect te hebben.

## 7.2 VERTROUWEN

De psychologie is beslist niet de enige discipline die zich bezig houdt met vraagstukken van vertrouwen. Ook sociologen, politicologen en economen hebben zich op het fenomeen gestort. Centraal hierbij staat het probleem dat bekend staat onder vele namen, zoals het *prisoners*-dilemma, het collectieve actie probleem, de *tragedy of the commons*, sociale dilemma's, et cetera. In de kern gaat het steeds om hetzelfde. Steeds betreft het groepsopgaven waarbij de deelnemers weten dat alleen winst kan worden behaald als de ander (of voldoende anderen) bijdragen en samenwerken, maar tevens de mogelijkheid bestaat dat een deelnemer zélf niet bijdraagt of meewerkt maar wél profiteert van het feit dat anderen bijdragen of meewerken. Deze kennis kan tot gevolg hebben dat uiteindelijk niemand bijdraagt. Niemand wil immers de 'gekke Henkie' zijn die als enige zijn aandeel levert. Het gevolg is dat uiteindelijk *iedereen* slechter af is. Dit probleem kan alleen worden overwonnen als de betrokkenen erop kunnen *vertrouwen* dat de ander ook zal bijdragen en samenwerken. Vertrouwen brengt ons daarom een reeks van wenselijkheden (LaPorta et al. 1997) waaronder een hogere economische groei (Fukuyama 1995, Knack and Keefer 1997, Zak en Knack 2001). Kortom, óók als een samenleving niet acuut met uiteenvallen wordt bedreigd, is een hoog vertrouwen wenselijk.<sup>8</sup>

Dus in hoeverre is het mogelijk om het vertrouwen tussen burgers te verhogen? Het is nuttig hierbij onderscheid te maken tussen 'particularized trust' en 'generalized trust'. Het eerste type heeft betrekking op het vertrouwen in mensen die men persoonlijk kent c.q. de leden van de eigen groep.<sup>9</sup> Het tweede type heeft betrekking op het vertrouwen dat men heeft in andere mensen *in het algemeen*, dus ongeacht of men die andere mensen kent of niet, reeds eerder contact heeft

gehad met deze mensen of niet, ze ‘ons soort mensen’ zijn of niet, et cetera. Sinds jaar en dag wordt in surveys dit tweede type vertrouwen gemeten met een vraag die in zijn Nederlandse formulering als volgt luidt: “Vindt u dat over het algemeen de meeste mensen wel te vertrouwen zijn of vindt u dat men niet voorzichtig genoeg kan zijn in de omgang met mensen?”<sup>10</sup> Dit is een formulering die is ontstaat van elke verwijzing naar de eigen leefomgeving of netwerken. Hoewel beide typen vertrouwen nuttig zijn, is in het kader van deze studie vooral ‘generalized trust’ van belang. Het is voor deze studie vooral relevant hoe het is gesteld met het vertrouwen in mensen *voorbij* de eigen kring van familie en vrienden en groep. We zullen generalized trust vertalen als algemeen vertrouwen.<sup>11</sup>

De vraag is dus wat de determinanten zijn van algemeen vertrouwen, en hoe een daling van algemeen vertrouwen kan worden voorkomen of gekeerd. We gaan in op drie kandidaten, namelijk vrijwillige associatie, fysieke segregatie en economische ongelijkheid.

#### VRIJWILLIGE ASSOCIATIES

We beginnen met ‘vrijwillige associaties’. Putnam (1993, 2000) ziet een causaal verband tussen enerzijds de mate waarin mensen participeren in allerlei formele en informele maatschappelijke verbanden en organisaties, en anderzijds de mate van vertrouwen. Participatie in ‘voluntary associations’ zou een positieve invloed hebben op de bereidheid van mensen tot samenwerking, op gevoelens van solidariteit, en op de oriëntatie op het algemeen belang. Op zich is dit al een oude gedachte, die terug gaat op Mill en Tocqueville, maar Putnam heeft haar met succes nieuw leven ingeblazen. Zijn werk heeft veel beleidsmakers geïnspireerd tot initiatieven om te bevorderen dat mensen actief werden in maatschappelijke associaties en om de democratie ‘terug te geven’ aan de samenleving.

Hier moeten echter kanttekeningen worden geplaatst. Deelname aan dat soort vrijwillige verbanden zal er misschien wel toe leiden dat tussen de leden daarvan vertrouwen groeit, maar dat zijn mensen met wie we *per definitie* reeds iets delen en die waarschijnlijk op ‘ons soort mensen’ lijken. Waarom zou lidmaatschap van de plaatselijke bowlingcompetitie of zangvereniging leiden tot meer vertrouwen in vreemden die geen lid zijn van die verbanden en die er wellicht ook heel andere gewoonten en overtuigingen op na houden? “You can’t get from particularized trust to generalized trust”, stelt Uslaner resoluut (2002: 42). Andere wetenschappers zijn minder stellig, maar constateren eveneens dat het ontbreekt aan een plausibele theorie. De resultaten van het beschikbare onderzoek zijn dan ook teleurstellend. De relatie tussen lidmaatschap en algemeen vertrouwen “is tenuous at best”, concluderen Stolle en Hooge (2003: 233). Ook empirische analyses van Delhey en Newton (2005) laat zien dat vrijwillig lidmaatschap van verenigingen weinig effect heeft op algemeen vertrouwen (2005: 323). Voor zover er een oorza-

kelijk verband bestaat, is de causaliteit eerder andersom – mensen met een relatief hoog vertrouwen worden eerder (actief) lid van een vereniging (Stolle 2003; Bekkers 2012; Van Ingen en Bekkers 2014).

### GEMENGDE WIJKEN

Dan fysieke segregatie. Omdat Nederland maar een klein landje is zonder echt uitgestrekt platteland, beperken we ons tot de fysieke segregatie die de meeste wetenschappelijke en beleidsmatige aandacht heeft gekregen, te weten segregatie op wijkniveau.

Maakt de samenstelling van de wijk verschil? Als een wijk qua samenstelling niet homogeen is maar bewoners uit allerlei sociale groepen bevat, neemt natuurlijk de kans toe dat de leden van de onderscheiden groepen elkaar in de vrije tijd tegenkomen. Dat betekent een grotere kans op onderling contact, en dus op wederzijds vertrouwen want – zoals hierboven bleek – bekend maakt bemind. Onderzoek laat zien dat in Nederlandse etnisch gemengde wijken er inderdaad meer interetnisch contact is. In gemengde wijken hebben inwoners met een migratieachtergrond ook een iets positiever beeld van inwoners met een Nederlandse achtergrond dan in zwarte wijken. Ook voelen ze zich vaker Nederlander (SCP 2009). Dat is goed nieuws. Daar staat echter tegenover dat het effect van de samenstelling van de buurt op attitudes ten aanzien van andere groepen gering is in vergelijking tot individuele kenmerken, zoals geboorteland, opleidingsniveau en taalbeheersing. Ook wordt er in de regel geen effect gevonden bij inwoners met een Nederlandse achtergrond. Bovendien geldt opnieuw dat er geen reden is waarom de positiever houding ten aanzien van mensen die men persoonlijk heeft leren kennen, ook zou leiden tot meer algemeen vertrouwen.

De laatste jaren stond het onderzoek naar het verband tussen etnische diversiteit en cohesie vooral in het teken van een roemrucht artikel hierover van Putnam uit 2007. Putnam presenteert daarin data waaruit blijkt dat hoe groter de diversiteit is in een lokale gemeenschap (een buurt of een stad), hoe lager de scores op een aantal indicatoren voor vertrouwen. "People living in ethnically diverse setting appear to 'hunker down' – that is, to pull in like a turtle" (Putnam 2007: 149). Deze uitkomsten hebben veel aandacht getrokken, niet alleen in de wetenschap maar ook daarbuiten, want zij lijken te impliceren dat menging de sociale cohesie juist aantast. Er is nadien dan ook een ware hausse van onderzoeken ontstaan naar het veronderstelde verband tussen diversiteit en vertrouwen.

Kort samengevat is de strekking van al dit onderzoek dat Putnam voor een flink deel ongelijk had.<sup>12</sup> De meest uitgesproken oppositie komt van Uslaner. Volgens hem is de cruciale variabele niet diversiteit, maar *segregatie*. Het loutere feit van etnische diversiteit leidt niet per se tot lager vertrouwen. Pas als in die gemeenschappen de verschillende groepen geen onderling contact hebben en langs elkaar

heen leven, gaat dat gepaard met lager vertrouwen.<sup>13</sup> Daarentegen, als in een etnisch diverse omgeving sprake is van contact tussen de groepen, is er juist *meer* vertrouwen. Dit is in lijn met de contacttheorie die hij expliciet aanhaalt.<sup>14</sup>

Inmiddels zijn acht jaar verstreken sinds de publicatie van Putnam. Zowel Portes en Vickstrom (2011) als Van der Meer en Tolsma (2014) analyseerden de groeiende berg onderzoeken naar het verband tussen diversiteit en sociaal kapitaal en respectievelijk vertrouwen, en vonden vooral onderzoeksresultaten die elkaar tegenspreken. Van der Meer en Tolsma spreken van een ‘cacophony of empirical findings’ (2014: 466). Tegenover ieder onderzoek dat het verband bevestigt, staat een ander onderzoek dat het juist niet vindt. Voor een deel komt de verwarring door een gebrek aan conceptuele scherpte. Daardoor worden empirisch zeer verschillende fenomenen met elkaar op een hoop gegooid. Nadat Van der Meer en Tolsma de verschillende aspecten van sociale cohesie hebben ontrafeld, komen zij tot de conclusie dat grotere diversiteit inderdaad gepaard gaat met minder ‘intra neighborhood social cohesion’, dat wil zeggen, minder contact met de burens, vertrouwen in de burens en dergelijke. “However, this does not spill over to generalized trust, to informal help and voluntary work, or to other forms of prosocial behavior and attitudes, at least not in Europe” (2014: 474).<sup>15 16</sup> Al met al lijkt er dus weinig meer over van de conclusies van Putnam.

#### **ECONOMISCHE ONGELIJKHEID**

Tot slot economische ongelijkheid. Er bestaat een robuuste en substantiële correlatie tussen inkomensongelijkheid (gemeten met de Gini-coëfficiënt) en algemeen vertrouwen. Dit is in veel onderzoeken aangetoond (zie bijvoorbeeld LaPorta et al. 1997; Alesina en Ferarra 2000; Knack en Zak 2002; Uslaner 2002; Delhey en Newton 2005; Bjørnskov 2007; Wilkinson en Pickett 2009; Van der Werfhorst 2014).

De hamvraag is natuurlijk of het alleen een correlatie is, of dat inkomensongelijkheid ook een *causale* invloed heeft op algemeen vertrouwen. Daar lijkt het wel op. Ten eerste, hoewel niet zonder meer evident is welk psychologisch mechanisme aan dat causale verband ten grondslag zou kunnen liggen, valt hier toch makkelijker een verklaring te bedenken dan bij het – vooralsnog niet aange- toonde – effect van lidmaatschap van een vrijwillige organisatie. Grotere inkomensongelijkheid betekent namelijk meer verschil in levensomstandigheden, wellicht ook meer sociale afstand en fysieke segregatie, en daardoor zullen mensen minder snel het gevoel hebben van een gedeeld lot. Bovendien, hoe groter het verschil en hoe minder herverdeling, hoe sterker de boodschap is dat het iedereen (of iedere groep) voor zich is, en men niet op enige solidariteit hoeft te rekenen. Mensen zullen ook eerder het gevoel hebben van maatschappelijke onrechtvaardigheid, en hebben domweg minder *reden* om vertrouwen te stellen in mensen die niet tot de eigen groep behoren. De combinatie van exorbitante rijkdom tegenover schrij-

nende armoede kan zelfs het hele idee van een samenleving van gelijken ondergraven. Ten tweede lijkt ook het empirisch onderzoek op een causaal verband te wijzen. Uslaner is wederom het meest uitgesproken. Uit zijn analyses blijkt dat “economic inequality is a powerful predictor of trust. Yet trust has no effect on economic inequality. The direction of causality goes only one way” (2002 : 236). Niet iedereen is echter zo stellig. Er is nog weinig onderzoek gedaan naar de mogelijke causaliteit en de richting daarvan, en het blijkt lastig alle betrokken variabelen en omstandigheden te ontrafelen.<sup>17</sup> Het onderzoek overziend, concludeert Jordahl (2007: 3) dat “[t]he weight of the evidence suggests that economic inequality reduces trust”, maar hij onthoudt zich van harde conclusies.<sup>18</sup>

Een interessante bijdrage aan het debat is die van Albrekt Larsen (2013). Volgens hem is het niet de *feitelijke* inkomensverdeling die van invloed is op algemeen vertrouwen, maar de *perceptie* van die inkomensverdeling. Uit zijn onderzoek blijkt die mensen die hun samenleving zien als een meritocratische middenklasse samenleving (dus met een brede middengroep en een smalle bovenlaag en onderlaag, en met een eerlijke kans voor iedereen om hogerop te komen) veel eerder geneigd zijn tot algemeen vertrouwen dan mensen die hun samenleving zien als een samenleving die is opgebouwd als een piramide (dus met een brede onderlaag, een kleinere middenklasse en een nog smallere top). Het is vooral deze perceptie van de samenleving die verklaart waarom het vertrouwen in Denemarken en Zweden veel hoger is dan in de VS en het Verenigd Koninkrijk, en niet de werkelijke inkomensverdeling. Natuurlijk wordt deze perceptie deels wel bepaald door de werkelijke inkomensverdeling, maar deels ook door de massamedia. Albrekt Larsen laat zien dat de verschillende wijzen waarop de massamedia de onderklasse in deze landen verbeelden, een eigenstandig voorspellend effect hebben op algemeen vertrouwen. Al met al suggereren zijn resultaten dat “the transition from a high-trust to a medium-trust country often takes place when the dream of a meritocratic middle-class society is (believed to be) broken”(2013: 249).<sup>19</sup>

### 7.3 MULTICULTUREEL BELEID, SOCIALE COHESIE EN INTEGRATIE

Dan een andere kwestie. In het vorige deel hebben we gesteld dat voor autonomie ook een zeker minimum aan erkenning vereist is. De vraag is daarom of de staat een actief erkenningsbeleid moet voeren, bijvoorbeeld door viering van verschillende feestdagen, nationale symbolen en ceremonieën, faciliteren van onderwijs in de eigen taal, zendtijd voor minderheden, toestaan van dual burgerschap, uitzonderingen van kledingvoorschriften voor bepaalde functies, et cetera. Kenmerkend voor een dergelijk multicultureel beleid is dat er, boven op de rechten die iedereen in een democratische rechtsstaat heeft, sprake is van een zekere geïnstitutionaliseerde publieke erkenning en steun voor minderheden om uitdrukking te geven aan hun specifieke identiteit en praktijken.<sup>20</sup> Welnu, dat klinkt misschien mooi, maar bezien vanuit het streven naar sociale cohesie zou hier wel eens een probleem



kunnen ontstaan. Als multicultureel beleid tot gevolg heeft dat bepaalde groepen minder makkelijk in de samenleving integreren of zelfs afstand tussen groepen creëert, wegen de voordelen van een dergelijk beleid dan nog wel op tegen de nadelen?

De laatste jaren is daarom onderzoek gedaan naar precies deze vraag: in hoeverre draagt een multicultureel beleid bij aan maatschappelijk wenselijke uitkomsten, zoals integratie, participatie en cohesie? Dat heeft echter nog weinig duidelijke conclusies opgeleverd. Het onderzoek tot nu toe laat geen, bescheiden of tegen-gestelde effecten zien en is vaak omgeven met allerlei haken, ogen en slagen om de arm. Het is ook een buitengewoon lastige kwestie. Het is moeilijk om uit de kluwen van potentiële determinanten de specifieke bijdrage van multicultureel beleid te isoleren. Zijn bepaalde maatschappelijke uitkomsten nu werkelijk het gevolg van het specifieke multiculturele beleid? Of veeleer het resultaat van de kenmerken van de migrantengroep? Of van andere kenmerken van regelgeving en maatschappelijke inrichting? Het aantal landen dat geschikt is om mee te nemen in vergelijkend onderzoek is hooguit twintig, en daardoor ontbreekt het gewoon aan statistische kracht om dit soort vragen in kwantitatief onderzoek te kunnen beantwoorden.

Toch zijn er wel een paar conclusies te trekken. In een recent overzicht concluderen Bloemraad en Wright (2014) dat “if we consider identification, attachment, or political integration, there is no evidence of a negative effect from multicultural policies and some limited evidence for a positive effect, but only in the first generation. When it comes to the second generation, the pattern is largely one of integration to the majority’s level of trust or engagement, irrespective of multiculturalism” (2014: 311).<sup>21</sup> Een bijna gelijktijdig verschenen review van Koopmans komt tot een vergelijkbaar fragmentarisch beeld. Hij vindt weinig effect op sociaaleconomische integratie, enige positieve effecten op politieke integratie en negatieve effecten op sociaal-culturele integratie.<sup>22</sup>

Maar misschien is de belangrijkste uitkomst wel dat het effect van multicultureel beleid klein is ten opzichte van andere factoren, die er veel meer toe lijken te doen. “In many domains, immigrant policies do not seem to be of paramount importance”, schrijft Koopmans (2013: 163). Andere factoren, zoals onderwijs, kenmerken van de arbeidsmarkt en verzorgingsstaat, hebben veel meer verklarende kracht op de positie in onderwijs en arbeidsmarkt en op vertrouwen en solidariteit. Als het gaat om de integratie van migranten, zijn vooral individuele burgerrechten en gelijke kansen van belang. Ook Bloemraad en Wright relativeren de invloed van multicultureel beleid. Op uitkomsten zoals werk, armoede of criminaliteit heeft het waarschijnlijk weinig effect. Belangrijker zijn waarschijnlijk anti-discriminatie wetgeving en werknemersrechten.

Kortom, op basis van de huidige beperkte onderzoeksbasis, is de conclusie dat het waarschijnlijk niet zoveel uitmaakt. Gemeten naar maatschappelijke uitkomsten, maakt het weinig verschil of de overheid nu wel of niet een actief erkenningsbeleid voert. Andere factoren leggen waarschijnlijk veel meer gewicht in de schaal.

---

In het volgende hoofdstuk gaan we uitgebreid in op de vraag welke conclusies we kunnen trekken uit dit en het voorgaande hoofdstuk. Daarom beperken we ons hier tot een korte samenvatting.

De eerste helft bevestigde nog eens dat het niet direct in de menselijke aard ligt om de radius van verbondenheid, vertrouwen en solidariteit ver op te rekken. In het algemeen zal men deze positieve gevoelens vooral reserveren voor de leden van de eigen groep. Het onderzoek naar de contacttheorie laat zien dat – zeker onder de juiste condities – interactie tussen de leden van verschillende groepen kan leiden tot gunstiger wederzijdse oordelen. Hoe hardnekkig het probleem kan zijn, blijkt echter uit onderzoek naar recategorisering. Hoewel deze strategieën zeker succes kunnen hebben, bestaat het gevaar dat als mensen zich te zeer bedreigd voelen in hun identiteit, dat leidt tot verzet of zelfs contraproductieve effecten.

Het sociologische onderzoek in de tweede helft van dit hoofdstuk ontkracht het veel aangehangen idee dat men algemeen vertrouwen kan bevorderen door menging en door meer participatie in vrijwillige associaties. Dat kan weliswaar leiden tot meer positieve gevoelens jegens degenen met wie men daadwerkelijk contact heeft, maar het is niet duidelijk waarom dat zou leiden tot meer algemeen vertrouwen, en het empirisch onderzoek laat dan ook geen effect zien op algemeen vertrouwen. De grootste vijand van algemeen vertrouwen is, zo lijkt het, vooral grote inkomensgelijkheid.

## NOTEN

- 1 Met het begrip ‘realistisch’ wordt hier niet bedoeld dat het gaat om een ‘reële’ bedreiging (een bedreiging waarop een wezenlijke kans bestaat). Het gaat om een bedreiging die betrekking heeft op reële, dus bestaande, goederen of positivities.
- 2 Het veldwerk voor dit survey vond plaats van oktober 1997 tot juni 1998, toen het economisch zeer goed ging met Nederland. In een enquête onder ruim duizend Nederlandse scholieren vonden Velasco Gonzalez et al. (2008) alleen een effect van symbolische dreiging op de houding ten aanzien moslim-landgenoten, maar niet van realistische dreiging.
- 3 Overigens is met deze vier bedreigingen de lijst wellicht nog niet compleet. Riek et al. (2006) noemen nog andere bedreigingen die in de literatuur te vinden zijn, namelijk ‘group esteem threats’, ‘distinctiveness threat’ en zij noemen het ‘biocultural model of threat’. De kern van hun artikel is een meta-analyse van de vier typen bedreigingen van Stephan en Stephan plus ‘group esteem threat’. Hun conclusie: “Overall, the results of the meta-analysis indicate that intergroup threat has an important relationship with outgroup attitudes. As people perceive more intergroup competition, more value violations, higher levels of intergroup anxiety, more group esteem threats, and endorse more negative stereotypes, negative attitudes toward outgroups increase” (2006: 345).
- 4 Overigens gingen de vier condities van Allport vaak samen, en leverden zij elk afzonderlijk geen significante bijdrage aan het positieve effect. “Thus, consistent with Allport’s original contentions, we believe that optimal conditions for contact are best conceptualized as functioning together to facilitate positive intergroup outcomes rather than as entirely separate factors” (Pettigrew en Tropp 2006: 761).
- 5 In de literatuur staat dit bekend als het ‘common in-group identity model’ van Gaertner en Dovidio.
- 6 Een andere strategie is decategorisering. Deze zijn er erop gericht om de invloed van groepsdenken te verminderen door te stimuleren dat mensen elkaar meer zien in termen van individuen, en interactiesituaties meer benaderen vanuit een ‘ik’ versus ‘jou’-schema in plaats van een ‘wij’ versus ‘zij’-schema.
- 7 Er is daarom ook onderzoek gedaan naar een derde mogelijke aanpak, namelijk een waarin groepsidentiteiten niet worden afgezwakt, maar die toch leidt tot betere verhoudingen tussen groepen doordat zij elkaar positiever gaan zien (Brown en Hewstone 2005). Bij deze aanpak worden groepen aangemoedigd om samen te werken in een gemeenschappelijke aanpak waarin zij complementaire taken kunnen vervullen, zonder dat zij hun eigen identiteit en distinctiveness hoeven te ontkennen of op te geven. Empirisch onderzoek laat zien dat hier inderdaad kansen liggen. In het andere onderzoek wordt gekeken naar de mogelijkheden van meervoudige identiteiten en ‘cross-cutting identities’. De resultaten van dit soort onderzoek zijn wisselend. Het voert te ver om hier op de details van dat onderzoek in te gaan.
- 8 De vraag is dus hoe men dergelijke gevoelens van vertrouwen zo goed mogelijk kan bevorderen, c.q. voorkomen dat ze verdwijnen. Een mogelijk antwoord is te vinden in de speltheorie. De economen Fehr en Gächter (2000, 2002) hebben laten zien dat in experimenten met het zogenoemde *public goods* spel aanvankelijk de meeste deelnemers coöperatief zijn. Helaas zit

er echter altijd wel iemand tussen die op zeker moment kiest voor eigen gewin ten koste van de groep. Wanneer nu echter een mogelijkheid wordt geïntroduceerd om *freeriders* te bestraffen, verdwijnt hun egoïstische gedrag echter als sneeuw voor de zon en bloeit de coöperatie als nooit tevoren. Dat is een boodschap die elke overheid in haar oren zou moeten knopen. Helaas is er één probleem. In dit soort spellen is *by design* sprake van een groep mensen die reeds ‘lotsverbonden’ zijn, namelijk door middel van een spel dat ze samen moeten spelen, en die functionerende ‘instituties’ kennen, namelijk een sanctiemogelijkheid waaraan niemand zich kan onttrekken. In moderne samenlevingen is echter geen van beide vanzelfsprekend. Zulke samenlevingen bestaan uit meerdere groepen die zich niet per se met elkaar verbonden hoeven te voelen, waarvan de leden misschien maar weinig delen, en waarin de mogelijkheden om non-coöperatief gedrag van de ander effectief te bestraffen begrensd of zelfs afwezig zijn

- 9 *Generalized trust* staat gelijk aan *bridging capital*, *particularized trust* aan *bonding capital*.
- 10 Op deze vraag valt technisch het nodige aan te merken (zie SCP 2015a). Omdat de vraag echter al vele jaren en in vele landen wordt gebruikt om algemeen vertrouwen te meten, kiezen veel onderzoekers omwille van de vergelijkbaarheid toch voor deze vraag om algemeen vertrouwen te meten.
- 11 En dus niet met ‘sociaal vertrouwen’, zoals in Nederlandse literatuur wel gebruikelijk is. Het probleem met deze term is dat ‘particularized trust’ ook een vorm van sociaal vertrouwen is, maar nu juist niet de vorm waarom het ons om gaat.
- 12 Op het moment van schrijven is het proefschrift van Savelkoul (2014) de meest recente Nederlandse publicatie waarin grote vraagtekens worden geplaatst bij de resultaten van Putnam. “Wij vinden weinig effecten van diversiteit en zeker geen consistente negatieve effecten”, aldus Savelkoul. “In Nederland vinden we zelfs een omgekeerd verband: mensen in gemeenten waar meer etnische minderheden wonen, ervaren juist minder dreiging”. Bron: [http://www.ru.nl/psychologie/@943315/pagina\\_geraadpleegd\\_op\\_24\\_maart\\_2015](http://www.ru.nl/psychologie/@943315/pagina_geraadpleegd_op_24_maart_2015).
- 13 De data van Putnam konden dit niet zichtbaar maken omdat hij alleen keek naar de mate van diversiteit *as such*, en niet naar de vraag of in welke mate die groepen al dan niet gesegregeerd leven dan wel contact hebben met elkaar.
- 14 Dat op geaggregeerd niveau het sociaal vertrouwen lager is naarmate lokale leefgemeenschappen meer diversiteit kennen, is volgens Uslaner niet onlogisch, omdat deze gemeenschappen meer leden van etnische minderheden tellen, en die zijn – los van waar ze wonen – sowieso minder sociaal vertrouwend. Dit is een universeel fenomeen, vaak met reden, want minderheden worden nogal eens gediscrimineerd en achtergesteld (zie 2012: 31).
- 15 De toevoeging ‘at least not in Europe’ is van belang. Er is wel enige evidentie dat in de vs diversiteit een meer algemene negatieve invloed heeft op sociale cohesie. Het oorspronkelijke artikel van de Putnam ging ook alleen over de vs.
- 16 Zie ook Scheepers et al. (2013) voor bewijsvoering voor Nederland.
- 17 Ook Van de Werfhorst (2014) kan in zijn recente bijdrage voor de WRR alleen een correlatie aantonen, en moet het antwoord op de causaliteitsvraag schuldig blijven.

- 18 De meest recente publicaties op het moment van schrijven zijn een onderzoek van Bergh en Bjørnskov (2013), die geen rechtstreeks verband van verminderde ongelijkheid op vertrouwen vinden, en een onderzoek van Barone en Mocetti (2014), die wél vinden dat “income inequality and negatively affects generalized trust. However, these results only hold for developed countries” (2014: 5).
- 19 De relevante psychologische mechanismen zijn volgens Albrekt Larsen de volgende:
- In alle vier landen die hij heeft onderzocht, denken de meeste mensen dat zij zich min of meer in het midden van de maatschappelijke klassenhiërarchie bevinden. Naarmate men het eigen land sterker als een middenklasse samenleving waarneemt, zullen zij dus sterker menen dat de meeste anderen zoals zijzelf zijn.
  - De prikkels om zich oneerlijk te gedragen en te handelen als een ‘defector’ zijn het sterkst aan de onderkant van de samenleving, want daar heeft men het minst te verliezen in termen van inkomen of reputatie. Het is dus niet logisch dat mensen minder algemeen vertrouwen hebben, naarmate zij het aandeel mensen aan de onderkant in de samenleving hoger inschatten. (Albrekt Larsen laat daarenboven zien dat de media in de vs en het vk de onderklasse frequent voorstellen als profiteurs en uitvreter (‘welfare queens’), terwijl de media in Zweden en Denemarken een veel positiever beeld van de onderklasse geven).
  - Naarmate de samenleving meritocratischer is, dat wil zeggen, er eerder sprake is van eerlijke kansen om hogerop te komen voor iedereen die hard werkt en de juiste kwaliteiten heeft, zal dit het wantrouwen temperen. Het is dan immers – óók voor de onderklasse – eerder lonend om zich betrouwbaar en constructief te gedragen, en het belang van een goede reputatie groter is.
- 20 De facto wordt multiculturaliteit geoperationaliseerd als een set van criteria waaraan een land in meer of mindere mate kan voldoen. De bekendste zijn de *Multiculturalism Policy Index* van Banting en Kymlicka (2006) en de *Citizenship Rights for Immigrant-index* van Koopmans et al. (2005). Van deze laatste wordt dan alleen de culturele rechten dimensie in ogenschouwen genomen. In veel van de empirische onderzoeken waarop deze paragraaf is gebaseerd, wordt de ‘multiculturaliteit’ van landen bepaald met hulp van deze indices.
- 21 Met betrekking tot sociaaleconomische integratie, vonden zij onvoldoende duidelijke uitkomsten.
- 22 Dat negatieve effect op sociaal-culturele integratie is gebaseerd op onderzoek naar taalverwerving en inter-etnische contacten.

## 8 CONCLUSIE

Dit tweede duo hoofdstukken ging over gevoelens van verbondenheid, solidariteit en vertrouwen – een drietal nauw verwante begrippen dat we gemakshalve kunnen samenvatten met de paraplueterm sociale cohesie. De vrees is dat maatschappelijke scheidslijnen de sociale cohesie ondermijnen, of anders gezegd een oorzaak dan wel manifestatie zijn van sociale *corrosie*. En dat is iets wat we niet willen. Niet alleen omdat veel mensen disharmonie onaangenaam vinden, maar vooral ook omdat afkalven van sociale cohesie ertoe kan leiden dat samenwerking niet tot stand komt, en veel geld en energie verloren gaan aan hoge transactiekosten en aan uitvechten van conflicten. In laatste instantie kan het zelfs leiden tot het uiteenvallen van de politieke gemeenschap.

Het fundamentele probleem is dit. Van nature hebben mensen de neiging om gevoelens van verbondenheid, solidariteit en vertrouwen te beperken tot de eigen familie, vrienden en bekenden, en meer algemeen, de eigen groep. Van nature zijn mensen particularisten. De wereld heeft zich echter de laatste eeuwen zo ontwikkeld dat particularisme steeds meer een obstakel is geworden. Welzijn en welvaart laten zich – zeker op langere termijn – het beste realiseren als mensen zich in groter verbanden organiseren, in casu die van staten (en steeds vaker ook in interstatelijke verbanden zoals de Europese Unie). De moderne tijd vraagt om universalisme. De opgave is dus om de radius van verbondenheid, vertrouwen en solidariteit zozeer op te rekken dat deze zich tóch uitstrekt tot alle leden van de politieke gemeenschap.

### TWEE DIMENSIES VAN DETERMINANTEN

Wat zijn de aangrijpingspunten voor deze opgave? Voor een antwoord op die vraag is het wellicht nuttig twee dimensies van samenbinding te onderscheiden:

- Een synchrone dimensie. Deze heeft betrekking op de mate waarin mensen zich met elkaar verbonden voelen op basis van het *nu*. Hier gaat het om gevoelens van verbondenheid, solidariteit en vertrouwen die hun oorsprong vinden in reëel bestaande kenmerken van het heden, bijvoorbeeld een bepaalde voertaal, bepaalde gewoonten (zoals Koningsdag vieren) of een bepaalde mentaliteit (zoals een voorkeur voor overleg en onderhandelen).
- Een diachrone dimensie. Deze heeft betrekking op de mate waarin mensen zich met elkaar verbonden voelen op basis van collectieve herinneringen en gedeelde plannen. Deze zaken zijn geen bestaande realiteit, in die zin dat ze uitsluitend in de verbeelding bestaan. We hebben het dus niet over het nu, maar een verhaal over waar we vandaan komen en waar we heen (willen) gaan.

We veronderstellen dat een gebrek aan sterke binding op de ene dimensie tot op zekere hoogte kan worden gecompenseerd door sterke binding op de andere dimensie. Anders gezegd, een samenleving kan grotere reële verschillen verdragen wanneer de samenbindende krachten van de gedeelde geschiedenis en toekomst sterker zijn. Een extreem voorbeeld zijn periodes kort na een oorlog. De recente en gedeelde oorlogservaring kan leiden tot een grote solidariteit waardoor onderlinge verschillen er weinig toe lijken te doen, en het relatief makkelijker is gezamenlijk de schouders eronder te zetten voor wederopbouw.

### DE CRUCIALE VRAAG: DRIE STRATEGIEËN

De grote vraag is nu in hoeverre sociale cohesie *maakbaar* is (of repareerbaar indien het is aangetast). In hoeverre is het mogelijk om gevoelens van verbondenheid, solidariteit en vertrouwen door vormen van social engineering te voeden c.q. herstellen? Als sociale cohesie relatief maakbaar is, bijvoorbeeld door groepen met elkaar in contact te brengen, hoeven we niet meteen wakker te liggen van dreigende scheidslijnen. Mocht het echt verkeerd gaan, dan kunnen we de breuk betrekkelijk makkelijk lijmen. Echter, als sociale cohesie niet of nauwelijks maakbaar is, ziet het er minder gunstig uit. Het is dan zaak scheidslijnen te voorkomen, want als zij eenmaal wortel hebben geschoten, vallen zij niet zo makkelijk weer uit te wissen. Dus wat is er mogelijk? Op basis van de vorige twee hoofdstukken, zou je drie ‘lijm-strategieën’ kunnen onderscheiden. De eerste grijpt aan op de synchrone dimensie, de tweede op die diachrone dimensie, de derde op beide dimensies.

De eerste strategie is die van de contacttheorie. Uit het vele onderzoek op dit gebied blijkt dat niet elke buurtbarbecue meteen resultaat heeft. “Only the type of contact that leads people to *do* things together is likely to result in changed attitudes”, aldus Allport (1954/1979: 276, cursivering in origineel). Het eerder genoemde advies van de WRR uit 2007 zat sterk op deze lijn: bevorder dat mensen van verschillende achtergronden met elkaar interacteren binnen functionele verbanden, bijvoorbeeld een werkomgeving. Later onderzoek heeft aangetoond dat ook lichtere vormen van contact kunnen leiden tot positievere attitudes, zij het minder sterk.

Nu kan de overheid uiteraard geen contacten tussen mensen afdwingen, maar zij kan wel een zodanig beleid voeren dat de kans op fysieke ontmoeting reëel is, bijvoorbeeld door te waken voor sterk gesegregeerde leefomgevingen. In gemengde wijken is er inderdaad vaker contact tussen leden van verschillende etnische groepen dan in homogene wijken. Een nadeel van deze strategie is wel dat zij inherent kleinschalig in haar effect is. Zij werkt alleen bij mensen die daadwerkelijk interacteren. Inmiddels zijn er onderzoeken die uitwijzen dat ook *extended* en *imagined*

groepscontact kunnen leiden tot positiever attitudes. Vooralsnog is echter niet uitgesloten dat die positieve effecten snel weer uitdoven. Kortom, er liggen hier wel mogelijkheden, maar we moeten geen overspannen verwachtingen hebben.

De tweede strategie is die van de verbinding in de tijd. Men kan proberen groepen samen te binden door middel van een (verondersteld) gedeeld verleden en een gedeelde toekomst. Dit betekent dus de opbouw van gemeenschappelijke ervaring en geschiedenis, plus nadrukkelijke disseminatie hiervan, bijvoorbeeld via onderwijs, musea en media. De afgelopen jaren zijn er in Nederland de nodige pogingen hiertoe ondernomen, onder meer door het opstellen van een canon van de Nederlandse geschiedenis en het initiatief voor een (overigens nooit gerealiseerd) Nationaal Historisch Museum. Naar de effectiviteit van deze tweede strategie is veel minder onderzoek gedaan, maar eerdere successen op het gebied 'nation building' suggereren dat zij zeker niet kansloos is.<sup>1</sup> Een lastig punt van deze aanpak is wel dat die veel tijd kost. Het opbouwen van een gedeelde ervaring en gemeenschappelijke geschiedenis kan per definitie niet van de ene op de andere dag. Bovendien hebben migranten doorgaans een totaal andere geschiedenis, die zich niet zomaar laat inpassen in het nationale verhaal. Dus ook hier dient men geen overspannen verwachtingen te koesteren.

De derde strategie is het formuleren van een gemeenschappelijke en overkoepelende identiteit. Het achterliggende idee is dat door te benadrukken wat men deelt, gevoelens die normaal gesproken gereserveerd blijven voor de eigen groep, zich ook zullen uitstrekken tot de anderen. Deze strategie van 'recategorisering' is echter niet zonder gevaar. Als mensen zich sterk identificeren met de onderscheiden groepen die men tracht op te lossen in één gemeenschappelijke en overkoepelende identiteit, bestaat het risico dat juist het tegenovergestelde wordt bereikt. In reactie op de bedreiging van hun eigen identiteit sluiten mensen zich juist sterker op in de eigen groep. Voorts, als men al te enthousiast op zoek gaat naar wat de leden van een gemeenschap met elkaar delen, zowel in het verleden, heden als de toekomst, zou wel eens pijnlijk zichtbaar kunnen worden dat er geen gedeelde essentie of geschiedenis is. Een debat over identiteit kan dus onverhoopt uitdraaien op een oefening in deconstructie. Misschien werkt deze derde strategie dus wel het beste als men juist *niet* al te grondig te werk gaat en men zich tevreden stelt met oppervlakkige 'essenties', symbolen en clichés.<sup>2</sup>

#### TOT SLOT

Al met al moet men dus geen al te hoge verwachtingen hebben van de 'maakbaarheid' van sociale cohesie. Als maatschappelijke scheidslijnen leiden tot afnemende gevoelens van verbondenheid, solidariteit en vertrouwen, zijn die niet zo eenvoudig te repareren. Het is dus onverstandig op dit gebied de spankracht van de samenleving al te zeer op de proef te stellen. Voorkomen is beter dan genezen. Dus wat te doen? In tegenstelling tot wat vaak wordt gedacht, blijken menging of een



bloeiend verenigingsleven niet de factor die het verschil maakt. Er zijn daarentegen serieuze aanwijzingen dat er gevaar schuilt in te grote inkomensgelijkheid. Sociale afstand leidt tot psychologische afstand, en dus kan men beter te grote sociale afstand voorkomen.

## NOTEN

- 1 Zie echter het onderzoek van Smeekes (2014).
- 2 Er is overigens nog een vierde strategie, namelijk een negatieve, te weten die van het benoemen van een vijand van de natie. Feit is dat het heel goed werkt om onderlinge verschillen tijdelijk uit te vlakken door een gemeenschappelijke vijand te creëren, en in tijden van externe bedreiging of oorlog ziet men een 'rally round the flag'-effect. De vraag is dan echter of men ook echt gevoelens van verbondenheid heeft gecreëerd. Vaak zijn het verstandshuwelijken die onmiddellijk uiteenvallen als de gemeenschappelijke vijand niet meer bestaat.



## DEEL Z

### REPRESENTATIE

Dit deel gaat over de twee zorgen die te maken hebben met de wijze waarop de samenleving zichzelf en de wereld representeert. Goede representatie is een *mogelijkheidsvoorwaarde* voor de samenleving om legitiem en effectief in zichzelf te kunnen interveniëren, bijvoorbeeld als de waarden en doelen die centraal stonden in de vorige delen in gevaar komen. Goede representatie is echter allerminst vanzelfsprekend en gegarandeerd. De zorg is dat maatschappelijke scheidslijnen ertoe leiden dat ‘bepaalde groepen niet meer worden vertegenwoordigd’ en dat groepen ‘niet langer dezelfde wereld waarnemen’. Beide zorgen zijn verbonden met de z-as van de conceptualisering uit hoofdstuk 2.

Zoals eerder gezegd, maken we een onderscheid tussen politieke en epistemologische representatie. Het komende hoofdstuk gaat over politieke representatie, dat wil zeggen, de representatie van burgers, en behandelt de vraag hoe bezwaarlijk het nu eigenlijk is als bepaalde groepen ontbreken in de democratische fora. Het hoofdstuk daarna gaat over epistemologische representatie, dat wil zeggen, de voorstelling van de werkelijkheid, en behandelt de vraag hoe bezwaarlijk het is als ‘scheidslijnen in de beeldvorming’ ontstaan. In beide hoofdstukken speelt opnieuw de vraag naar ‘reparatie’. In hoeverre is het mogelijk om gaten en scheuren in de representatie door gerichte interventie te herstellen?



## 9 “MENSEN WORDEN NIET MEER VERTEGENWOORDIGD!”

Maatschappelijke scheidslijnen kunnen tot gevolg hebben dat bepaalde groepen in de politiek worden ondervertegenwoordigd, met als resultaat dat onvoldoende rekening wordt gehouden met hun wensen en belangen. Vroeger maakte men zich vooral zorgen over het geringe aantal vrouwen of inwoners met een migratieachtergrond in het parlement. Die achterstand lijkt inmiddels redelijk ingelopen, maar nu is de zorg dat democratie en bestuur het exclusieve domein van hoger opgeleiden zijn geworden. Waar is de tijd gebleven dat er bijvoorbeeld nog een banketbakker in de Kamer zat (i.c. Jan Schaeffer)?

Uiteraard is het onwenselijk als bij de besluitvorming over de inrichting van de samenleving de stem van één of meer groepen structureel ontbreekt. Iedereen moet kans hebben zijn inbreng te geven in de democratische fora. Het is onaanvaardbaar als degenen die maatschappelijk aan het kortste eind trekken, niet de mogelijkheid hebben hun grieven daarover te agenderen en geen toegang hebben tot de geëigende procedures om hun situatie te verbeteren. En het is evenzeer onaanvaardbaar als groepen die het oneens zijn met de huidige regels voor democratische besluitvorming, niet de mogelijkheid hebben om alternatieven daarvoor in te brengen. Bovendien kan ondervertegenwoordiging leiden tot minder herkenbaarheid en legitimiteit van de democratische fora. Als de eigen groep in die fora ontbreekt, zullen deze eerder worden beschouwd als onderdeel van een ‘zij’ dat tegenover het ‘wij’ staat. Tot slot is ondervertegenwoordiging praktisch gezien onwenselijk. Als de inbreng en kennis van bepaalde groepen in de beleidsvorming wordt gemist, neemt de kans op ineffectief beleid toe.

Kortom, er zijn genoeg redenen om te waken voor gaten in de politieke representatie. In dit hoofdstuk zullen we onderzoeken hoe we vanuit dit perspectief maatschappelijke scheidslijnen moeten bezien.<sup>1</sup>

### MODELLEN VOOR DEMOCRATIE

Daarbij zullen we impliciet uitgaan van het Nederlandse model van democratie. Een belangrijk kenmerk van dit model is het streven naar proportionele vertegenwoordiging in de wetgevende organen. De volksvertegenwoordiging moet een zo goed mogelijke afspiegeling zijn van de samenleving. Er bestaan echter ook democratie-modellen waarin strikt proportionele vertegenwoordiging minder belangrijk lijkt te zijn. Zo krijgt in bepaalde modellen de winnaar van de verkiezingen juist extra veel zetels in het parlement, zodat zij haar plannen beter kan doorzetten.

Men mag hieruit echter niet concluderen dat in deze andere modellen de belangen of wensen van bepaalde groepen ten principale minder zwaar zouden wegen. Dat zou ook in tegenspraak zijn met het hele idee van democratie. Democratie kent diverse doelen, zoals zo goed mogelijk pacificeren van conflicten tussen bevolkingsgroepen (Hobbes, Lefort), veiligstellen van ieders belangen (Madison), en zo goed mogelijk recht doen aan ‘de wil van het volk’ (Rousseau). Voor al die doelen geldt dat zij beter kunnen worden gerealiseerd, naarmate meer burgers worden ‘omvat’ in het democratisch proces dan wel de daaruit resulterende besluiten. Modellen verschillen weliswaar in de nadruk die zij leggen op elk van deze doelen en verschillen daarom in ontwerp, maar ten principale gaan zij alle uit van de veronderstelling dat iedere burger even zwaar telt. Dus als maatschappelijke scheidslijnen ertoe zouden leiden dat bepaalde groepen structureel niet worden gehoord of vertegenwoordigd, is dat altijd onwenselijk, *ongeacht* het specifieke ontwerp van de betreffende democratie.<sup>2</sup>

## 9.1 POLITIEKE REPRESENTATIE

Terug naar het model van proportionele vertegenwoordiging zoals we dat ook in Nederland kennen. Het idee dat de volksvertegenwoordiging een zo goed mogelijke afspiegeling moet zijn van de samenleving, getuigt van een visie op representatie die Pitkin aanduidt als ‘descriptieve representatie’. “Behind all the applications of the descriptive view to political life hovers the recurrent ideal of the perfect replica, the flawless image, the map which contains everything” (Pitkin 1967: 86). Deze visie op representatie is gepast en relevant als het doel is informatie te leveren. Representatie betekent hier het zichtbaar maken van de maatschappelijke realiteit doordat de volksvertegenwoordiging op relevante kenmerken een beeltenis is van die realiteit. Het regulatieve ideaal is maximale *correspondentie* tussen volksvertegenwoordiging en maatschappelijke realiteit.

Het idee van descriptieve representatie laat zich goed illustreren door de klassieke cleavage-literatuur uit de politicologie. Volgens Lipset en Rokkan (1967) werden veel westerse samenlevingen aan het begin van de twintigste eeuw gekenmerkt door vier cleavages, namelijk:

- Een *center-periphery cleavage*. Deze ontstond uit het conflict tussen de krachten die een gecentraliseerde natie wilden opbouwen en het verzet hiertegen van delen van de bevolking met een eigen taal, etniciteit of religie.
- Een *religious cleavage*. Deze ontstond uit het conflict tussen de natiestaat en de kerk met haar historisch gegroeide positie en privileges.
- Een *sectoral cleavage*. Deze ontstond tussen de verschillende sectoren van de economie, met name de landbouw versus de industrie.
- Een *class cleavage*. Deze tegenstelling is de jongste van de vier, en heeft ook relatief de meeste belangstelling gekregen.

Dat leidde bij de invoering van het algemeen kiesrecht tot een configuratie van politieke partijen die een vertaling is van deze vier tegenstellingen. Daarna, zo luidt de stelling van Lipset en Rokkan, is deze configuratie *bevoren*. Daardoor was de partijstructuur van de jaren zestig, toen zij hun onderzoek deden, nog steeds een afspiegeling van de maatschappelijke tegenstellingen van het begin van de twintigste eeuw.<sup>3</sup>

Descriptieve representatie kent echter een paar serieuze problemen. Ten eerste is de samenstelling van de volksvertegenwoordiging nooit een perfecte afspiegeling van de samenleving. Het politieke werk vereist nu eenmaal competenties die ongelijk zijn verdeeld over de bevolking. Bovendien is vertekening inherent aan het principe van verkiezingen, want verkiezingen leiden tot de selectie van mensen die juist niet ‘gemiddeld’ zijn, maar die het *beste* scoren op de kwaliteiten die kiezers van belang vinden. Wie echt een dwarsdoorsnee van de bevolking wil hebben, moet de vertegenwoordigende organen samenstellen op basis van loting. In feite is het parlement dus een gekozen aristocratie (Manin 1997).

Ten tweede ligt er lang niet altijd inhoud klaar die gerepresenteerd kan worden. De politieke agenda bevat vele zaken waarover burgers (nog) geen mening zullen hebben, bijvoorbeeld omdat het om nieuwe kwesties gaat waarover zij nog niet hebben nagedacht, of omdat het ingewikkelde zaken betreft, die hen misschien ook niet interesseren. De opgave voor een volksvertegenwoordiger is dan zo goed mogelijk te *construeren* wat de achterban zou wensen indien zij wél volledig op de hoogte was geweest, en vervolgens daarnaar te handelen. Dat ligt veel dichter bij de tweede visie op representatie die Pitkin onderscheidt, namelijk representatie als ‘acting for’ (Pitkin 1967: 209). Volgens Saward (2006) bestaat representatie in feite uit het doen van ‘representative claims’. De volksvertegenwoordiger *claimt* dat hij bepaalde groepen representeert c.q. weet wat in hun belang is, en de kiezers zijn daarbij in eerste instantie ‘het publiek’ van de voorstelling.<sup>4</sup> Dat publiek kan zich vervolgens wel in meer of mindere mate herkennen in de betreffende claim en zich daarmee identificeren, waarna men alsnog kan stellen dat de vertegenwoordiger daadwerkelijk stem geeft aan een achterban. Vergeleken met Lipset en Rokkan is de volgorde dus precies andersom: eerst was er de voorstelling, pas daarna de maatschappelijke realiteit. Al met al is het onderscheid tussen representatie en constructie niet altijd even scherp.

#### **GATEN IN DE REPRESENTATIE**

Het is evident dat anno heden de politieke gremia in Nederland bepaald geen getrouwe afspiegeling vormen van de bevolking. Vooral op landelijk niveau worden zij steeds exclusiever bevolkt door uitsluitend hoger opgeleiden, merendeels academici, en vaak met een professionele achtergrond in de ambtenarij (Bovens en Wille 2011). Vanuit het afspiegelingsidee gezien is deze situatie bepaald niet ideaal, en de politiek wordt er voor velen ook niet herkenbaarder op, maar in praktijk is de



‘perfect replica’ van descriptieve representatie nu eenmaal niet haalbaar. Hierdoor ontstaat echter wel het risico dat de politiek losgezongen raakt van de realiteit, omdat zij onwetend is over ‘wat er leeft’ in andere segmenten van de samenleving. We missen hier de informatiebron van descriptieve representatie. Die informatie zal dus langs andere wegen moeten komen.

En hiermee komen we op de cruciale kwestie. Hoe onwenselijk ondervertegenwoordiging van bepaalde groepen is, hangt sterk af van de mate waarin de negatieve consequenties van die ondervertegenwoordiging kunnen worden ‘gerepareerd’ door goede informatievoorziening. Het is minder bezwaarlijk als bepaalde groepen in de volksvertegenwoordiging ontbreken wanneer degenen die wél in de volksvertegenwoordiging zitten *in staat en bereid zijn de gaten op te vullen*. Zij moeten dus weten wat de ontbrekende groepen vinden en willen, bereid zijn in de besluitvorming daarmee rekening te houden en dat alles ook zichtbaar maken voor die ontbrekende groepen. Gebrek aan reële politieke representatie kan dus tot op zekere hoogte worden ‘gerepareerd’ door wat Edmund Burke ‘virtuele representatie’ noemde. “Virtual representation is that in which there is a communion of interests and a sympathy in feelings and desires between those who act in the name of any description of people and the people in whose name they act, *though the trustees are not actually chosen by them*” (Burke 1792, cursivering toegevoegd).<sup>5</sup>

## 9.2 VORMEN VAN VERTEKENING

Hoe is te achterhalen wat mensen vinden en willen? Tegenwoordig zijn er talloze bronnen om te achterhalen ‘wat er leeft’. Het palet varieert van de professionele vertegenwoordigers van belangengroepen en nieuwsmedia tot opiniepeilingen en de sociale media.

Helaas kent echter elke bron van informatiegarig haar eigen vorm van vertekening. Zo zijn belangengroepen per definitie gericht op het behartigen van een deelbelang. De twijfelachtige representativiteit van veel belangengroepen is dan ook een erkend probleem. Hetzelfde geldt voor hedendaagse inspraakvarianten, zoals interactieve beleidsvorming, die overmatig worden bevolkt door (blanke) hoger opgeleiden. De statistische representativiteit van discussiefora op internet en twitter-stormen is al helemaal onduidelijk. Ook de nieuwsmedia kennen een vertekening. Zij richten zich immers niet op de samenleving als geheel, maar slechts op wat ‘nieuw’ is, anders of afwijkend ten aanzien van de status quo. “[W] hereas sociologists summarize from recurring patterns or random samples, journalists gravitate toward what sociologists term deviant cases”, schreef Gans (1979: 92). Daarbij hebben personen en gebeurtenissen die passen binnen de medialogica (RMO 2003) een streepje voor. Voorts is er ‘de wetenschappelijke aanpak’ in de vorm van *surveys* of opiniepeilingen. Ook hier doen zich problemen voor. Dergelijk onderzoek kan een redelijk beeld geven van de zorgen van mensen, maar levert

geen bruikbare antwoorden op de vraag ‘wat te doen’, omdat de antwoorden van respondenten op die vraag sterk afhangen van hoe de vraag wordt gesteld (Tie-meijer 2006, 2008). Kortom, elke vorm van informatiegaring kent zijn eigen *biases*. We vertellen daarmee overigens niets nieuws, het is al door velen opgemerkt.

### TAAL VERSUS ERVARING

Er is echter een tweede probleem waarvoor minder aandacht bestaat. De vraag is namelijk of informatie wel in de plaats kan komen van directe ervaring. Bij alle genoemde informatiebronnen over ‘wat er leeft’ gaat het namelijk om bemiddelde kennis, om *teksten* over mensen en hun behoeften, belangen en wensen. Realiteit en taal zijn echter twee totaal verschillende werelden, en wie de kloof tussen beide wil oversteken, wordt onherroepelijk geconfronteerd met de beperkingen van taal. De evocatieve kracht van een tekst over iemands leefsituatie blijft ver achter bij de daadwerkelijke ervaring van die leefsituatie. Sterker nog, het gaat volgens Ankersmit om twee wezenlijk verschillende categorieën, die de neiging hebben elkaar weg te drukken. “Waar taal is, is geen ervaring en waar ervaring is, is geen taal” (2007: 70).<sup>6</sup> Kortom, zoals de representatieve democratie volgens sommigen een ‘sorry substitute for the real thing’ is, te weten directe democratie (Dahl 1982), zo is taal een ‘sorry substitute’ voor geleefde ervaring.

Doorgaans gaapt er dan ook een kloof tussen enerzijds de *realiteit* van het leven en de leefomgeving van burgers, van hun alledaagse beslommeringen, angsten, zorgen en dromen, en anderzijds de geabstraheerde en geaggregeerde wijze waarop deze aan beleidsmakers verschijnt in ambtelijke nota’s en beleidsonderzoek. Vooral als het ook nog eens kwantitatief onderzoek betreft. Daarin mist niet alleen de geleefde ervaring die niet gevangen kan worden in woorden, maar ook de geleefde ervaring die niet gevangen kan worden in cijfers. De verwetenschappelijking van beleid kan dus leiden tot afstand en vervreemding. Het is mogelijk dat een beleidsmaker die trouw alle rapporten van SCP leest, in cognitieve zin best ‘weet’ wat er leeft, maar desondanks niet werkelijk ‘voelt’ wat er leeft, omdat hij die realiteit niet zelf in al haar felheid en ambiguïteit aan den lijve heeft ervaren. Daardoor is hij wellicht ook minder gevoelig voor het appèl tot handelen dat daarin besloten kan liggen. Zou het huidige Nederland er bijvoorbeeld anders hebben uitgezien als de beleidsmakers van de jaren tachtig en negentig *en masse* zelf hadden gewoond in de wijken die rap van kleur vershoten als gevolg van concentratie van migranten?<sup>7</sup>

Het is dus onwenselijk als bepaalde maatschappelijke groepen alleen nog maar ‘bemiddeld’ aan democratische fora verschijnen, zoals via nota’s, rapportages en onderzoeksverslagen. Het kan tot gevolg hebben dat de rijkdom en gevoelswaarde, en wellicht ook de urgentie van hun problematiek en het daarmee verbonden appèl tot handelen, minder goed voor het voetlicht komen, en ook minder zwaar worden meegewogen in de besluitvorming. Omgekeerd zullen de belangen en

wensen van groepen die zijn *oververtegenwoordigd* in het parlement, juist meer gewicht krijgen en mogelijk gaan domineren. Die groepen kunnen immers wél onbemiddeld en uit eigen ervaring inbrengen hoe het leven voor hen is.

### HET RISICO VAN ERVARING

Edoch, voordat we al te zeer de loftrompet gaan steken op die rijkdom van de geleefde ervaring, moet worden gewezen op een belangrijke keerzijde. De kracht van directe ervaring is namelijk tegelijk haar zwakte. Juist het gebrek aan afstand dat intrinsiek is aan directe en onmiddellijke ervaring, kan leiden tot een vorm van ‘capture’ waardoor men het zicht verliest op het grotere geheel. Juist doordat de betreffende werkelijkheid zo direct aanwezig en voelbaar is, wordt het moeilijker goed in te schatten hoe exemplarisch of representatief die nu eigenlijk is. Hiervoor bestaat veel empirische evidentie. Tverksy en Kahneman (1974) hebben laten zien dat mensen van nature geen beste kansenschatters zijn. Zo laten mensen hun inschatting van de waarschijnlijkheid van een gebeurtenis beïnvloeden door het gemak waarmee ze zich die voor de geest kunnen halen (*availability heuristic*). Ook met veel detail ingevulde ‘true to life’ situaties achten mensen vaak waarschijnlijker dan statistisch gezien gerechtvaardigd is (*representativeness heuristic*). Meer algemeen trekken gebeurtenissen eerder de aandacht, naarmate ze levendiger zijn (Fiske en Taylor 2007).

Het gevolg is dat mensen de waarschijnlijkheid en generaliseerbaarheid van een bepaalde geleefde ervaring makkelijk te hoog kunnen inschatten. Een intense individuele of collectieve ervaring kan een onevenredig grote impact hebben op het maatschappelijk en politieke debat, omdat deze – bewust of onbewust – een grotere representativiteit krijgt toegedicht dan statistisch gezien terecht is. Het is niet moeilijk voorbeelden te vinden van tot de verbeelding sprekende maatschappelijke misstanden die grote indruk hebben gemaakt en hebben geleid tot verstrekkend beleidsmatige actie, terwijl het bij nader inzien toch een incident betrof (en het medicijn mogelijk erger was dan de kwaal). Meer ruimte voor directe en onmiddellijke ervaring, betekent dus meer ruimte voor politiek die ‘dicht bij de mensen staat’, maar ook meer ruimte voor incidentenpolitiek. Men moet dus ook de vraag stellen hoe ‘representatief’ in statistische zin een bepaalde geleefde ervaring is voor het domein van aandacht. En dat vraagt toch weer om de meer afstandelijke methode van (wetenschappelijk) onderzoek.

### CONCLUSIE

Bij politieke representatie zijn zowel *kennis* van de werkelijkheid als *ervaring* van de werkelijkheid van belang, en beide kennen zowel hun kracht als beperkingen. Aan de ene kant staat een rationele aanpak op basis van onderzoek die misschien wel voldoet aan formele vereisten van statistische representativiteit en wetenschappelijkheid, die wellicht ‘evidence based’ is, maar tevens het risico loopt van een nogal ontzield beeld van de werkelijkheid. Het kan ontaarden in een soort

‘government by survey’, dat is losgezongen van de werkelijkheid, of zelfs een simulacrum-werkelijkheid creëert, die wordt bevolkt door de even rationele als imaginaire burgers van de klassieke economie. Aan de andere kant staat de ‘wilde uitwendigheid’ van de geleefde ervaring waar het natuurlijk uiteindelijk om gaat, maar die voorover zij onbemiddeld doorbreekt naar het domein van politiek en bestuur ook het risico van beleidsimpulsiviteit in zich draagt. Door haar evocatieve kracht kan zij met de verbeelding en daadkracht van mensen aan de haal gaan. De opgave is om de juiste middenweg te vinden.

---

Opnieuw volgt de uitgebreidere bespreking en doordenking van het bovenstaande in een later hoofdstuk, en beperken we ons hier tot een korte conclusie. Het uitgangspunt is dat iedereen een gelijke kans moet hebben om zijn stem te laten horen in de fora waar wordt beslist over koers van de samenleving. Het is dus onwenselijk als maatschappelijke verschillen of scheidslijnen ertoe leiden dat bepaalde groepen in die fora zijn ondervertegenwoordigd (en andere zijn oververtegenwoordigd). Dat leidt tot een dubbele vertekening. Ten eerste een *kwantitatieve* vertekening, doordat het aantal vertegenwoordigers van de relevante groepen niet in proportie staat tot hun werkelijke omvang. Ten tweede een *kwalitatieve* vertekening door het verschil in de mate waarin ervaringen en belangen rechtstreeks en onbemiddeld kunnen doorklinken. Er is dus niet alleen verschil in het aantal stemmen dat klinkt, maar ook in luidheid, begrijpelijkheid en inhoudelijke rijkdom. Als politici dit willen ‘repareren’ door goede informatiegaring, zullen zij zich moeten baseren op een breed palet aan bronnen, waaronder ook een maatschappelijke onderdompeling die verder gaat dan een enkel werkbezoek, zodat al deze bronnen elkaar kunnen aanvullen en corrigeren. Anders gezegd, zij moeten kiezen voor een ‘multi-method’ aanpak.

## NOTEN

- 1 We beperken ons daarbij tot de democratische fora, zoals het nationale parlement en de gemeenteraad. Natuurlijk zijn er nog vele andere plaatsen waar besluiten worden genomen met gevolgen voor de inrichting van de samenleving, bijvoorbeeld de directiekamers van grote banken en bedrijven. In principe hebben democratische organen echter de bevoegdheid om wat in die private ruimten gebeurt wettelijk te reguleren, terwijl het omgekeerde niet het geval is. Deze inperking lijkt dus verdedigbaar.
- 2 Daarnaast zijn er uiteraard ook democratieën die direct democratische elementen kennen. Daarin wordt het probleem van gaten in de representatie per definitie omzeild. We gaan hier verder niet op in.
- 3 Bartolini en Mair (1990) hebben nadien empirische bevestiging voor deze stelling gevonden.
- 4 Zie ook Elchardus (2002).
- 5 Een voordeel van virtuele representatie is dat men – in ieder geval in theorie – ook niet-burgers kan representeren, bijvoorbeeld dieren of mensen die nog geboren moeten worden. Uiteraard is hier wel problematisch hoe te bepalen of er inderdaad sprake is van een ‘communion of interests’ tussen de volksvertegenwoordigers en degenen van wie zij zeggen de belangen te behartigen.
- 6 Ankersmit (2007) gaat uitputtend in op de verhouding tussen kennis en ervaring, in relatie tot een begrip van het verleden. Veel van zijn redeneringen zouden wellicht ook kunnen worden toegepast op het begrip van ‘vreemde culturen’ in het heden, die immers net als in het verleden het karakter hebben van ‘a foreign country’. Het fenomeen dat Ankersmit beschrijft, is overigens ook in heel andere disciplines bekend. Zo staat het in de psychologie bijvoorbeeld bekend als *verbal overshadowing*. Wanneer iemand zijn preferenties onder woorden moet brengen, kan hij daardoor vervreemden van zijn werkelijke, meer gevoelsmatige voorkeuren.
- 7 Overigens, nu dit principiële onderscheid tussen taal en ervaring is gemaakt, is het noodzakelijk een nuancering aan te brengen. Sommige vormen van tekst zijn namelijk beter geschikt om de ervaring te benaderen dan andere. Het traditionele wetenschappelijke onderzoeksverslag scoort op dit punt niet best, maar *verstehend* onderzoek kan in de handen van een goede schrijver leiden tot een tekst die de werkelijkheid zeer voelbaar maakt. Hetzelfde geldt voor journalistiek. Het traditionele nieuwsbericht is vrij droog en zakelijk, maar narratieve journalistiek kan de afstand tot ‘het echte leven’ minimaliseren. Audiovisuele media kunnen hieraan nog de dimensie van beeld toevoegen, want zoals bekend kan een treffend beeld meer zeggen dan duizend woorden.

## 10 “MENSEN ZIEN DE WERELD NIET MEER HETZELFDE!”

De laatste zorg die we behandelen, is dat maatschappelijke scheidslijnen ertoe kunnen leiden dat mensen totaal verschillende beelden ontwikkelen van de werkelijkheid. Succesvol samenleven wordt dan knap lastig. Het is bijvoorbeeld niet eenvoudig om het eens te worden over maatregelen tegen klimaatopwarming als een groot deel van de bevolking of haar vertegenwoordigers ervan overtuigd is dat klimaatopwarming helemaal niet bestaat (of in ieder geval niet door de mens wordt veroorzaakt). Ook is het niet eenvoudig maatregelen op gebied van redistributie te nemen als de meningen fundamenteel verschillen over de vraag of de materiële ongelijkheid toeneemt of niet, of over de vraag wat de economische effecten zijn van groeiende inkomensverschillen. En hoe kansrijk zijn voorstellen om een maatschappelijke scheidslijn tegen te gaan als partijen het totaal oneens zijn over de vraag of er überhaupt sprake is van een scheidslijn?

Mensen die deze zorgen uitspreken, wijzen nogal eens op het afschrikwekkende voorbeeld van de Verenigde Staten. Daar zijn de informatiestromen inmiddels sterk gesegregeerd. Links en rechts hebben elk hun eigen denktanks en media die elk hun eigen waarheid produceren en verspreiden. Tegelijk wordt de geloofwaardigheid van bronnen die vanouds streven naar objectiviteit – wetenschap en mainstream nieuwsmedia – steeds meer ondermijnd (zie Oreskes en Conway 2011, Mooney 2006). Het gevolg is dat het Republikeinse blok en het Democratische blok geregeld totaal andere opvattingen hebben over wat nu eigenlijk het geval is en hoe de wereld in elkaar steekt. Niet alleen *leven* ze in andere werelden, ze *zien* ook andere werelden. Dat draagt bepaald niet bij aan de bestuurbaarheid van het land. In Nederland is de situatie vooralsnog minder gepolariseerd, althans in de traditionele media. Op internet zijn er wel degelijk gescheiden circuits waar totaal verschillende voorstellingen van de werkelijkheid worden geproduceerd.

Kortom, de vraag is hoe we in een wereld van pluraliteit nog kunnen komen tot ‘shared understandings of the world’. Elke politieke gemeenschap vereist een basale consensus over ‘wat het geval is’, een fundament van feiten over samenleving en leefomgeving die als waar worden beschouwd en door alle partijen worden geaccepteerd.<sup>1</sup> We hebben het hier dus wederom over representatie, maar dan *epistemologische representatie*, dat wil zeggen, de voorstelling van de empirische werkelijkheid. Maatschappelijk scheidslijnen kunnen onwenselijk zijn als die resulteren in gebrek aan de vereiste minimale consensus. De komende pagina’s zullen we dit nader doordenken.

## 10.1 DRIE OORZAKEN VAN DIVERGENTE WERELDBEELDEN

Voor een antwoord op de vraag ‘wat het geval is’, kan de samenleving terecht bij twee belangrijke producenten van symbolische inhoud, in casu de wetenschap en de serieuze journalistiek. Deze sociale subsystemen hebben als missie om antwoord te geven op de vraag wat ‘de feiten’ zijn en hoe die met elkaar samenhangen. Het enige criterium dat daarbij telt, is accuraatheid. Hun representaties moeten zo goed mogelijk corresponderen met de werkelijkheid, en verder niets. Natuurlijk kan men erover twisten of beide systemen altijd even goed in deze missie slagen, maar over veel zaken bestaat toch voldoende overeenstemming. In principe kunnen zij de basis leggen voor de ‘shared understandings’ die voor samenleven noodzakelijk zijn.

Desondanks kunnen maatschappelijke groepen zeer verschillen in wat zij voor waar houden. De representaties die domineren in de samenleving en het politieke debat, hebben lang niet altijd evenveel – en soms zelfs helemaal niets – te maken met de ruwe output aan feiten vanuit wetenschap en journalistiek, en overeenstemming is soms ver te zoeken. Hoe komt dat? In deze paragraaf noemen we drie relevante factoren.

### **PSYCHOLOGIE: DIRECTIONELE DOELEN**

Een eerste factor is dat de menselijke waarneming en interpretatie niet uitsluitend worden gedreven door ‘accuracy goals’, maar ook door ‘directional goals’, dat wil zeggen, de psychologische behoefte om op een bepaalde gewenste conclusie uit te komen (Kunda 1990). Onderzoek laat zien dat zodra iemand wordt geconfronteerd met een bepaalde stimulus, onmiddellijk de in zijn hersens daarmee verbonden affecten worden geactiveerd. Die beïnvloeden vervolgens de waarneming en informatieverwerking. Men neemt vooral die dingen waar die in overeenstemming zijn met die gevoelens en daaraan gerelateerde doelen, en deze worden zo geïnterpreteerd dat ze de gewenste conclusie ondersteunen. Contra-indicaties ziet men daarentegen over het hoofd. Wie bijvoorbeeld negatieve gevoelens koestert ten aanzien van moslims, zal makkelijk allerlei (veronderstelde) feiten waarnemen die zijn gevoelens en overtuigingen rechtvaardigen, of deze zo interpreteren dat ze hiermee congruent zijn. In extremo kan dat ertoe leiden dat zelfs wanneer een moslim werkelijk alles doet wat goed en wenselijk is, iemand dit interpreteert als ultiem bewijs hoe intens slecht en doortrap moslims wel zijn, omdat zij blijkbaar ter verhulling van hun boze plannen welbewust een façade van goedheid en vriendelijkheid opwerpen.<sup>2</sup> In de psychologie staat het fenomeen bekend als ‘motivated reasoning’ (Kunda 1990).

Dit fenomeen heeft vrij dramatische consequenties voor de mate waarin mensen door middel van informatieverstrekking op andere gedachten zijn te brengen. Als er eenmaal een meningsverschil bestaat over een bepaalde kwestie, is allerminst

zeker dat het aanbieden van betrouwbare, feitelijke en evenwichtige informatie zal leiden tot toenadering. Integendeel, bij mensen met uitgesproken opvattingen kan het juist leiden tot verharding van het eigen standpunt, omdat zij vooral die dingen eruit halen die hun mening ondersteunen. Dat bleek bijvoorbeeld uit een experiment van Lord et al. (1979). Voor- en tegenstanders van de doodstraf kregen daarin twee wetenschappelijk onderzoeken voorgelegd, één met evidentie over de afschrikwekkende effectiviteit van de doodstraf en één met evidentie over juist het gebrek aan effectiviteit. Het bleek dat beide groepen de studie die in overeenstemming was met hun opvatting, beter opgezet en overtuigender vonden. Per saldo raakten zij alleen maar sterker overtuigd van hun mening. Het resultaat was dus ‘attitude polarization’.<sup>3</sup>

Een recenter voorbeeld is een studie van Nyhan en Reifler (2010). Zoals bekend rechtvaardigde de Amerikaanse regering in 2003 haar inval in Irak met het argument dat Saddam Hoessein beschikte over massavernietigingswapens. Nyhan en Reifler legden in het najaar van 2005 aan proefpersonen twee varianten voor van een nieuwsbericht over een toespraak waarin president Bush zijn Irak-beleid verdedigde, en zich daarbij nogmaals beriep op de aanwezigheid van die wapens. In een van de varianten was een alinea toegevoegd dat diezelfde dag een belangrijk CIA-rapport was gepubliceerd waaruit ondubbelzinnig bleek dat in 2003 zich helemaal geen massavernietigingswapens in dat land bevonden. Vervolgens werd de respondenten gevraagd wat ze nu geloofden. Waren er in 2003 nu wel of niet massavernietigingswapens in Irak? Het opmerkelijke was dat bij proefpersonen die zichzelf beschouwden als *liberal*, deze toevoeging inderdaad leidde tot minder geloof in de aanwezigheid van die wapens, maar bij proefpersonen die zichzelf beschouwden als *conservative*, juist tot méér geloof in de aanwezigheid van die wapens. Er is dus sprake van een boemerang effect: het aanbieden van corrigerende informatie bereikt het tegenovergestelde van wat werd beoogd. Het resultaat was ‘belief polarization’.

Verwant hiermee is onderzoek van Kahan naar de perceptie van (wetenschappelijke) feiten. Kahan borduurt voort op het werk van Douglas en Wildavsky over ‘cultural worldviews’, en laat zien dat deze wereldbeelden beïnvloeden welke feiten men als waar accepteert. Zo zijn mensen met een egalitair-solidair wereldbeeld geneigd bevindingen over de risico’s van klimaatopwarming heel serieus te nemen, en daarom het bedrijfsleven op dit gebied beperkingen op te leggen. Van een dergelijke inperking van het vrije initiatief en de markt moeten mensen met een hiërarchisch-individualistisch wereldbeeld echter niets hebben. Die zijn daarom eerder geneigd om onderzoeksresultaten over klimaatopwarming als voorbarig of onjuist af te doen. Kahan en collega’s vonden selectieve acceptatie van feiten niet alleen bij klimaatopwarming, maar ook bij andere onderwerpen, zoals de doodstraf, abortus, wapenbezit, kernenergie, milieuvervuiling of de HPV-



vaccinatie (Kahan et al. 2005, 2010). Steeds weer blijkt dat “individuals are motivated selectively to credit empirical claims in a manner that coheres with their visions of the ideal society” (Kahan et al. 2010).

### **SOCIOLOGIE: INTERPRETATIEVE GEMEENSCHAPPEN**

Een tweede factor is de sociale omgeving. Deze beïnvloedt zowel met welke representaties iemand wordt geconfronteerd als de wijze waarop hij feiten waarneemt en interpreteert. In de klassieke sociologie wordt veel nadruk gelegd op het belang van klasse en de religieuze zuil op iemands denken, voelen en handelen.<sup>4</sup> Sociale afkomst draagt eraan bij dat kinderen al van jongsaf aan de sociale werkelijkheid waarnemen en interpreteren volgens een bepaald wij-zij schema.

De invloed van klasse en zuil op iemands denken, voelen en handelen is de laatste decennia echter afgenomen. Volgens Elchardus (2009) leven we tegenwoordig in een ‘symbolische samenleving’. Daarin worden ons denken, voelen en handelen veeleer bepaald door de producenten van symbolische inhoud, en dan met name het onderwijs en de media. Deze laten hun invloed gelden via het bepalen van perceptie- en interpretatieschema’s, het opwekken van begeerten, het vormen van zelfbeelden en vooral door het verspreiden van symboolstructuren zoals verhalen, scripts en rollen. Sociale afkomst speelt nog wel een rol, maar vooral doordat deze beïnvloedt welke route iemand zal afleggen door die onderscheiden socialisatieruimtes. Een lage sociale klasse betekent relatief vaak dat men instroomt in een van de lagere onderwijsvormen, naar de commerciële omroep kijkt, et cetera. Hierdoor ontstaat een maatschappelijk onderscheid tussen verschillende ‘interpretatieve gemeenschappen’.

Het begrip ‘interpretatieve gemeenschap’ komt oorspronkelijk uit de literatuurwetenschap (Fish 1980), maar krijgt bij Elchardus een bredere betekenis. Hij beschouwt zulke gemeenschappen als groepen van mensen die op basis van hun onderwijs, mediagebruik en biografie min of meer gemeenschappelijke wijzen van selectie, perceptie en interpretatie van symbolen hebben ontwikkeld. Hoe een ‘tekst’ wordt geïnterpreteerd, is dan niet zozeer een functie van (de formele eigenschappen van) die tekst, maar veeleer van de interpretatieve gemeenschap die met de tekst wordt geconfronteerd. Wat de groepen in zo’n gemeenschap met elkaar verbindt, zijn niet primair bepaalde leefcondities of waarden, maar gedeelde selectie- en interpretatiekaders. “Het zijn die interpretatieve gemeenschappen die het oordeel over de gang van zaken in de samenleving en dus ook in grote mate politieke keuzes gaan bepalen. De oordelen en keuzes blijken betrekkelijk onafhankelijk van de oordelen die mensen, op basis van een directe ervaring met hun werk, gezin, buurt, vriendenkring – vormen van hun eigen leven” (Elchardus en Glorieux 2012: 46). Afhankelijk van de interpretatieve gemeenschap waartoe men

behoort, kan men dus dezelfde werkelijkheid heel anders waarnemen en interpreteren. Feitelijke maatschappelijke verschillen raken zo verweven met verschillen in representatie van de werkelijkheid.

Nu hebben mensen hun ‘interpretatieve gemeenschappen’ natuurlijk nooit volledig voor het uitkiezen, maar wel meer dan vroeger. Door de ICT-explosie wordt groepsvorming steeds minder beperkt door tijd en ruimte. Het is steeds makkelijker geworden voor mensen om gelijkgezinden te vinden én om zich af te sluiten voor andersdenkenden. Dat kan de divergentie in representaties en wereldbeelden weer bevorderen, niet alleen omdat bepaalde informatie niet langer doordringt, maar ook omdat de groepsleden elkaar in hun overtuigingen versterken. Dat blijkt onder meer uit een onderzoek van Schkade et al. (2007). Zij organiseerden groepsdiscussies over drie actuele maatschappelijke kwesties. Bij de helft van de groepen waren de deelnemers afkomstig uit een conservatief georiënteerde stad, bij de andere helft uit een progressief georiënteerde stad. Het effect van de discussies was dat de deelnemers alleen maar extremer werden in hun standpunten. “Liberals became more liberal on all three issues; conservatives became more conservative” (Schkade et al. 2007: 915). Dit effect staat in de literatuur bekend als ‘group polarization’.<sup>5</sup>

#### **POLITIEK: SJABLOON EN BLOKVORMING**

Een derde factor van belang is de politiek. Dat is een geval apart. Ten eerste is de politiek natuurlijk een sociaal systeem, dat net als andere systemen representaties van de samenleving verspreidt die beïnvloeden wat iemand voor waar acht, bijvoorbeeld via beleidsteksten, toespraken en media-optredens. Vooral voor mensen die zich sterk identificeren met een politieke partij of stroming is ‘de partij’ een belangrijke autoriteit voor de vraag ‘wat het geval is’. Politieke partijen en de met hen gelieerde maatschappelijke actoren en segmenten vormen in feite een interpretatieve gemeenschap die beïnvloedt welke uitspraken iemand voor waar houdt. Maar ook voor wie politiek minder actief is en meer toeschouwer is, vormen de woorden en daden van politici belangrijke *cues*. Het maakt voor de receptie nogal verschil of een uitspraak afkomstig is van Wilders of Pechtold. Mensen zullen uitspraken van politici van de eigen kleur minder kritisch benaderen en eerder onderschrijven dan uitspraken van de politieke tegenstander, die juist op extra kritische ontvangst mogen rekenen. Kortom, ook hier zien we het mechanisme van *motivated reasoning* (zie Leeper en Slothuus 2014).

Maar er is nog een tweede en unieke invloed vanuit de politiek: het parlement is namelijk zélf ook een representatie van de samenleving. De politiek is niet alleen *medium*, maar ook *message*. De actuele partijconstellatie en de opposities daarin suggereren op zichzelf al bepaalde groepsonderscheidingen in de werkelijkheid. Zij vormen als het ware een sjabloon voor waarneming van die werkelijkheid. In de eerder aangehaalde woorden van Pitkin, het parlement is als de “perfect replica,

the flawless image, the map which contains everything”. Althans, dat is het ideaal. Zoals in het vorige hoofdstuk besproken, is het in de praktijk nog maar de vraag of de samenstelling van de volksvertegenwoordiging altijd zo’n goede afbeelding is van de samenleving. In de huidige partijconstellatie is in grote lijnen nog steeds de maatschappelijke orde van een eeuw geleden herkenbaar (Lipset en Rokkan 1967; Bartolini en Mair 1979). Dat komt echter niet doordat de samenleving sindsdien is blijven stilstaan, maar doordat de bestaande partijen veel van de nieuwe thema’s en nieuwe conflicten die nadien zijn opgekomen, hebben ingepast en gepacificeerd langs de lijnen van die oude politieke tegenstellingen (zie Bornschier 2010).

Deze continuïteit heeft echter wel een prijs, namelijk een tendens tot verhulling van thema’s of conflicten die *niet* kunnen worden ingepast in het keurslijf van de bestaande partijtegenstellingen. De partijconstellatie kan daarom gaan achterlopen op de evoluerende werkelijkheid. Dat gaat natuurlijk niet eeuwig goed. Als die verholde thema’s of conflicten maar genoeg massa vergaren, volgt vroeg of laat toch een inbraak in de gevestigde orde. Voorbeelden hiervan zijn de opkomst van groene partijen in de jaren zeventig en van populistische partijen rond de eeuwwisseling. Deze zijn het gevolg van zozeer aanzwellende maatschappelijke krachten dat de bestaande partijconfiguratie op zeker moment niet langer voldeed. Kortom, wie door het sjabloon van de huidige partijconstellatie naar de werkelijkheid kijkt, ziet tot op zekere hoogte de wereld van gisteren.

## 10.2 OVERDETERMINERING

Deze psychologische, sociologische en politieke factoren beïnvloeden dus hoe feiten worden waargenomen en geïnterpreteerd, en kunnen aldus bijdragen aan polarisatie van wereldbeelden. Dit kan uiteindelijk resulteren in wat we in hoofdstuk 2 ‘overdeterminering’ hebben genoemd. Alles wordt waargenomen en geïnterpreteerd vanuit één alomvattende wij-zij tegenstelling. Feiten en fenomenen die niet passen in dat schema, worden niet gezien of zo geherïnterpreteerd dat ze alsnog passen. Overdeterminering is meestal niet alleen maar het gevolg van min of meer onbewuste vertekeningen in waarneming en interpretatie. Vaak is er ook sprake van bewuste constructie door politieke actoren die belang hebben bij de betreffende voorstelling. Anders gezegd, er is sprake van strategie. Met opzet proberen politieke actoren een voor hen voordelige representatie van de werkelijkheid aan de man te brengen, en reduceren zij daarbij de sociale en politieke werkelijkheid tot slechts twee blokken. Politieke en epistemologische representatie raken hier in feite volledig verweven.

Waarom twee blokken? Waarom niet drie, vijf of welk aantal dan ook? Omdat in een democratie de helft plus één beslist. Een politicus die zijn plan erdoor wil krijgen, moet dus net zo lang bondgenoten verzamelen totdat minstens de helft van (de vertegenwoordigers van) het electoraat zich achter hem heeft geschaard. Daar-

toe worden onderlinge verschillen met potentiële bondgenoten verhuld of geparkeerd, terwijl het verschil met de tegenstander juist wordt benadrukt. Die tegenstander zal echter niet stil blijven zitten, maar gaat evengoed bondgenoten verzamelen. Er komt dus een dynamiek op gang waarin alle betrokkenen partij kiezen. Tegen de tijd dat er gestemd moet worden, is de variëteit aan meningen gereduceerd tot nog slechts twee kampen: de voor- en de tegenstanders (Schattschneider 1961).

De politicus die macht wil vergaren, moet de werkelijkheid dus proberen te simplificeren tot één dominant conflict c.q. één centrale tweedeling, en alle andere conflicten en tegenstellingen daaraan ondergeschikt maken (of verhullen).<sup>6</sup> Politiek is volgens Laclau en Mouffe (1985) dan ook een discursieve strijd, waarin niet de logica van differentie maar de logica van equivalentie wordt gevolgd – het gaat erom zoveel mogelijk onderwerpen en actoren samen te brengen onder één noemer. Over de sociale werkelijkheid wordt het discursieve raster gelegd van één dominant antagonisme van waaruit alle verschijnselen in de werkelijkheid worden beschreven en verklaard. Alle problemen worden bijvoorbeeld beschouwd in termen van het conflict tussen ‘liberals’ en ‘conservatives’, tussen ‘arm’ en ‘rijk’ of tussen ‘de Nederlanders’ en ‘de migranten’.<sup>7</sup> Deze tweedeling kan immuun worden voor alle nieuwe feiten en fenomenen die haar zouden kunnen ‘disloceren’, doordat deze zo worden geherinterpreteerd dat zij alsnog passen binnen de tweedeling of deze zelfs versterken.

#### **‘INTRACTABLE CONFLICT’**

Waar dit op kan uitlopen, wordt geïllustreerd door wat ‘intractable conflicts’ worden genoemd. Dat zijn langdurige en hardnekkige, bij tijd en wijlen gewelddadige conflicten, zoals die tussen de Joden en Palestijnen in Israël of de Turken en Koerden in Turkije. Een sleutelrol in dergelijke conflicten speelt wat de Israëliische wetenschapper Bar-Tal (2007) de ‘psychosociale infrastructuur’ noemt. Elke groep in het conflict kent zijn eigen psychosociale infrastructuur. Die bestaat uit drie elementen, namelijk ten eerste een breed gedeeld en makkelijk te begrijpen verhaal over het ontstaan van het conflict, ten tweede een set van gedeelde overtuigingen die de basis vormen voor het zelfbewustzijn van de groep, haar onderlinge verbondenheid, collectieve doelen en aspiraties, en ten derde een collectieve emotionele oriëntatie, zoals angst, haat of woede. Deze infrastructuur levert een belangrijke bijdrage aan de vorming, instandhouding en versterking van een sociale identiteit. “The evolved sociopsychological infrastructure becomes a prism through which society members construe their reality, collect new information, interpret their experiences, and make decisions about their course of action. This infrastructure becomes hegemonic, rigid, and resistant to change as long as the intractable conflict continues” (Bar-Tal 2007: 1430). Kortom, er ontstaat een vicieuze cirkel: realiteit en representatie van de maatschappelijke scheidslijn houden elkaar in stand. Het is onduidelijk hoe daar nog uit te breken.

---

Net als bij de voorgaande delen, zullen we in het volgende hoofdstuk bespreken welke conclusies we uit dit alles kunnen trekken. We beperken ons hier opnieuw tot een korte samenvatting.

De vrees waarmee dit hoofdstuk begon, is dat maatschappelijke scheidslijnen ertoe kunnen leiden dat de beelden van de werkelijkheid zozeer uiteen gaan lopen dat ‘gescheiden werelden’ ontstaan (Bovens et al. 2014), en niet langer de minimale consensus aanwezig is die nodig is om het land te kunnen besturen. We hebben drie redenen voor divergentie genoemd. Ten eerste zijn mensen geneigd hun waarneming en interpretatie van feiten te laten kleuren door hun gevoelens c.q. de wens op bepaalde conclusies uit te komen. Ten tweede verkeren zij in verschillende interpretatieve gemeenschappen, waardoor zij een ‘maatschappelijke tekst’ heel verschillend kunnen interpreteren. Ten derde oefent de politiek invloed uit op hun beeld van de samenleving. Niet alleen zijn politici een van de zenders van boodschappen over de werkelijkheid, ook de partijconstellatie als zodanig vormt een sjabloon dat bepaalde feiten en tegenstellingen accentueert en andere juist verhuult.

Het principe dat de helft plus één wint, bevordert bovendien een reductie van de sociale en politieke werkelijkheid tot slechts twee blokken. Dus voor zover mensen zelf niet al geneigd zijn te denken in wij-zij tegenstellingen, doet de politiek dat wel voor hen. Wanneer al deze factoren gaan samenlopen, kan een krachtige tegenstelling in de beeldvorming ontstaan. Hoe dominanter deze tegenstelling is, hoe sterker haar overdeterminerende werking en hoe groter haar resistentie tegen onwelgevallige feiten.

## NOTEN

- 1 Volgens Rawls vereist elke politieke gemeenschap een ‘overlapping consensus’ over basale principes van rechtvaardigheid. We willen daaraan toevoegen dat elke politieke gemeenschap ook een ‘overlapping consensus’ vereist met betrekking tot de feiten.
- 2 Het omgekeerde komt natuurlijk ook voor. Bij wie juist uitgesproken positieve gevoelens koestert ten aanzien van moslims – wellicht omdat hij zelf moslim is – kan sprake zijn van een selectieve waarneming en interpretatie van de feiten *ten gunste* van het gekoesterde beeld. In extremo kan het bijvoorbeeld ertoe leiden dat misdaden van terroristen die zeggen te handelen uit naam van de islam, worden geherinterpreteerd als geheime acties van ‘het Westen’ om de islam in diskrediet te brengen.
- 3 Lodge en Taber (2013) vonden vergelijkbare effecten. “In sum, despite repeated instructions designed to encourage the evenhanded treatment of policy arguments, we find consistent evidence of motivated bias – the prior attitude effect, disconfirmation bias, and confirmation bias – with a substantial attitude polarization as the result. We believe our participants undoubtedly tried to be evenhanded, but they found it impossible to be fairminded” (165). In dit soort onderzoeken blijkt wel dat *political sophistication* verschil maakt. Hoe meer iemand overtuigd is van zijn standpunt en hoe meer politiek gesofistikeerd, hoe sterker het effect.
- 4 Zie bijvoorbeeld het werk van Bourdieu.
- 5 Zie ook Sunstein (2002).
- 6 In een Westminster-democratie is deze ‘simplificatie’ van de politieke ruimte tot tweedeling daadwerkelijk gesteld in slechts twee (dominante) partijen. Dat geldt niet voor consensusdemocratieën als de Nederlandse. Toch is ook hier de beweging richting slechts twee blokken herkenbaar, om de simpele reden dat ook in consensusdemocratieën uiteindelijk door stemming wordt beslist, en dus twee kampen resteren, namelijk de voorstanders (vaak de coalitiepartijen) en de tegenstanders (vaak de oppositiepartijen). En ook in consensusdemocratieën kan een blokvorming optreden die het niveau van individuele dossiers overstijgt. De pacificatie van 1917 was het resultaat van een jarenlange en bewuste politiek van ‘antithese’, dat wil zeggen, het verenigen van alle confessionele partijen tegenover de seculiere.
- 7 Overigens bevelen sommige politicologen een heldere verdeling van de politieke ruimte in twee blokken ook expliciet aan. Het zou leiden tot een beter functioneren van de democratie, doordat kiezers een duidelijke keuze wordt geboden. In 1950 pleitte de *American Political Science Organization* voor een duidelijk onderscheid tussen de twee Amerikaanse partijen met onderscheiden programma’s waaruit het electoraat kon kiezen. In Nederland zijn enige decennia geleden vergelijkbare pleidooien gehouden door Van Thijn, terwijl vandaag de dag Andeweg en Thomassen (2011) in die richting lijken te denken.



## 11 CONCLUSIE

De vorige twee hoofdstukken vertrokken vanuit de zorg dat maatschappelijke scheidslijnen ertoe kunnen leiden dat ‘bepaalde groepen niet meer worden vertegenwoordigd’ en de zorg dat groepen ‘de wereld niet langer hetzelfde waarnemen’. Er kunnen gaten vallen in de politieke vertegenwoordiging, en het kan ontbreken aan de minimale intersubjectieve overeenstemming die nodig is voor collectief handelen.

Tussen deze twee zorgen bestaan duidelijke gelijkenissen. Beide hebben in feite betrekking op representatie, zij het verschillende typen. De eerste zorg gaat over politieke representatie. Centraal daarin staat de opdracht om te handelen overeenkomstig de belangen van de kiezers. De tweede zorg gaat over epistemologische representatie. Centraal daarin staat de opdracht om de werkelijkheid voor te stellen overeenkomstig de empirische feiten. Je zou ook kunnen zeggen dat de eerste vorm van representatie gaat over de representatie van *subjecten* en de tweede over de representatie van *objecten*. Tussen beide vormen van representatie bestaat nadrukkelijk een overlap, want die ‘objecten’ kunnen ook burgers zijn. Neem de uitspraak: “Uit een peiling blijkt dat de meeste Nederlanders vinden dat de overheid meer geld moet steken in de zorg.” Is dat nu een voorbeeld van politieke of van epistemologische representatie? Hoe het ook zij, het regulatief ideaal is in beide gevallen hetzelfde: maximale correspondentie. Er moet een zo goed mogelijke ‘fit’ zijn tussen representatie en het gerepresenteerde.<sup>1</sup>

### 11.1 STREVEN NAAR CORRESPONDENTIE

Laten we nu tegen die achtergrond beide zorgen bekijken, te beginnen met het probleem van ondervertegenwoordiging. Het is allesbehalve ideaal als bepaalde groepen ontbreken in de fora waar de democratische besluiten worden genomen. Dat is niet in overeenstemming met het idee van de representatieve consensus-democratie. Ook kan het schadelijk zijn voor de herkenbaarheid van de politiek voor die groepen en voor de kwaliteit van het beleid. Helaas valt hier weinig aan te doen. Het politieke werk vereist nu eenmaal competenties die ongelijk verdeeld zijn over burgers, en zo lang de volksvertegenwoordiging wordt samengesteld op basis van verkiezingen in plaats van loting, zal deze nooit een ‘dwarsdoorsnee’ van de samenleving zijn, maar veeleer een ‘gekozen aristocratie’.

Edmund Burke meende echter al een oplossing te hebben voor dit probleem: de wél gekozen volksvertegenwoordigers moeten zorgen dat ze de wensen en belangen van de ontbrekende groepen kennen, en bereid zijn daarmee in hun besluitvorming rekening te houden. Voor een maximale correspondentie tussen de ‘representative claims’ van volksvertegenwoordigers en de feitelijke sociale



realiteit, is het niet noodzakelijk dat het parlement ook echt een ‘perfect replica’ van de bevolking is, zolang de ‘gekozen aristocraten’ zich maar goed informeren over de wensen en belangen van alle maatschappelijke segmenten. Gaten in de politieke representatie kunnen deels worden gevuld door goede epistemologische representatie.

Daarmee komen de buitenparlementaire bronnen over ‘wat er leeft’ in beeld, zoals journalistiek, belangengroepen en opiniepeilers. Het is belangrijk dat politici die de sociale werkelijkheid beter willen kennen, niet exclusief vertrouwen op slechts een van deze bronnen, want elk kent zijn eigen *bias*. Ook kunnen zij niet volstaan met alleen maar gemedieerde communicatie. Door de beperkingen van taal gaat namelijk veel betekenis verloren. Bovendien gaat van gemedieerde communicatie relatief weinig appèl uit om écht rekening te houden met de wensen en belangen van de ondervetegenwoordigde groep. Dus als bepaalde groepen in de politiek ontbreken en daardoor hun ervaring niet rechtstreeks in de relevante arena’s kunnen inbrengen, mag de politiek niet volstaan met stukken lezen, maar moet zij zelf die ervaring opzoeken door middel van actieve onderdompeling in de wereld van de betreffende groepen. Als Mozes niet naar de berg komt, moet de berg maar naar Mozes gaan.

Concluderend, op zich is het onwenselijk als maatschappelijke scheidslijnen ertoe leiden dat bepaalde groepen zijn ondervetegenwoordigd in het parlement, maar het lijkt geen onoverkomelijk probleem. Cruciaal is de taakopvatting van de zittende vertegenwoordigers. Het probleem is in principe reparabel, namelijk als zij zich bewust zijn van deze onevenwichtigheden in politieke representatie, zich zo goed mogelijk informeren over de wensen en belangen van de ontbrekende groepen, bereid zijn in de besluitvorming deze naar proportie mee te wegen, en dit alles ook voor het publieke oog zichtbaar maken.

#### **MINIMALE CONSENSUS**

Dan de tweede zorg. Wat moeten we doen als verschillen of scheidslijnen in de samenleving ertoe leiden dat mensen sterk divergeren in de representaties van de werkelijkheid die zij voor waar houden, en het niet meer eens zijn over essentiële feiten, zoals de vraag of het klimaat nu wel of niet door menselijk toedoen opwarmt, of de vraag of EU-lidmaatschap per saldo nu wel of niet leidt tot een hoger bnp, enzovoort? Een voorwaarde om tot besluiten te kunnen komen, is dat er een minimale consensus bestaat over ‘wat het geval is’. En niet alleen dat, als de bedoeling is dat de maatregelen waartoe besloten wordt ook daadwerkelijk het beoogde effect hebben, zal die gedeelde voorstelling ook zo goed mogelijk moeten corresponderen met empirische realiteit. (Stel bijvoorbeeld dat alle partijen het erover eens zijn dat antropogene klimaatverandering één grote zwendel is. Dan

hebben we inderdaad consensus en kan men in eensgezindheid besluiten alles bij het oude te laten. Het is echter hoogst twijfelachtig of de politieke gemeenschap zichzelf daarmee een goede dienst bewijst.)

Dit alles geldt ook als het gaat om de voorstelling van de sociale werkelijkheid. Eerder werd gesteld dat gaten in de politieke representatie deels kunnen worden gerepareerd door een goede epistemologische representatie van ‘wat er leeft’. Daarover moet dan echter wel voldoende overeenstemming bestaan, en die voorstelling moet ook voldoende corresponderen met de werkelijkheid. Dat is geen vanzelfsprekendheid. Vanuit talloze punten in de samenleving worden – niet zelden concurrerende – uitspraken gedaan over ‘wat er leeft’ en ‘het volk’ wil. Die claims zijn ook vaak onderdeel van de politieke strijd. In praktijk bestaat het werk van politici niet alleen uit het afspiegelen van de werkelijkheid, maar ook uit construeren van de werkelijkheid. Het resultaat van deze representatieve arbeid stemt niet noodzakelijkerwijs overeen met de realiteit *an sich*.

#### EEN BLIK FEITEN

Wanneer groepen sterk verschillen in hun beeld van de fysieke of sociale realiteit, is doorgaans de eerste reactie om ‘een blik feiten’ open te trekken: leg uit hoe het werkelijk zit. Laat zien dat 97 procent van de klimaatwetenschappers ervan overtuigd is dat menselijke activiteit mede oorzaak is van klimaatverandering. Laat zien hoeveel het EU-lidmaatschap volgens economisch onderzoek heeft bijgedragen aan het bnp. Laat zien dat volgens SCP-onderzoek de meerderheid van de bevolking vindt dat er strenger gestraft moet worden .

Dat kan echter op een teleurstelling uitlopen. Het onderzoek uit het vorige hoofdstuk maakt duidelijk dat feitelijke informatie niet per se wordt waargenomen en geïnterpreteerd zoals bedoeld. Naarmate er psychologisch meer op het spel staat, neemt de kans toe dat de perceptie en interpretatie worden gestuurd en vervormd door reeds bestaande overtuigen en doelen. Voor zover de feiten al worden waargenomen, worden ze zo geherïnterpreteerd dat ze het eigen gelijk alleen maar bevestigen. Treffende voorbeelden leveren discussiefora op internet, waar doorgaans gelijkgestemde discussianten een ‘interpretatieve gemeenschap’ vormen die geen enkele moeite heeft met het binnenstebuiten keren van alles dat niet past bij hun overtuiging. Hoe groter de reeds bestaande kloof in beeldvorming, hoe groter de kans dat het opentrekken van ‘een blik feiten’ alleen maar leidt tot verdere polarisatie.

Kortom, we hebben dan een serieus probleem. En anders dan bij gebrekkige politieke representatie, is het zeer de vraag of dit wel zo makkelijk te repareren is. Daarom getuigt het van prudentie het niet zo ver te laten komen, en ervoor te zorgen dat de relevante feiten hun weg naar het debat reeds vinden op een moment dat mensen daarvoor nog ontvankelijk zijn, dus *vóórdát* de kloof tussen groepen

en hun opvattingen zo groot is geworden dat ‘feiten’ de zaak alleen maar erger maken. Een voorwaarde daarvoor is een *goede beschikbaarheid van kwalitatief hoogwaardige informatie op continue basis*. Het is net als bij marketing: wie zijn product aan de man wil brengen, moet zorgen voor brede verkrijgbaarheid en plaatsing op ooghoogte.<sup>2</sup> Als iedereen makkelijk toegang kan hebben tot accurate informatie, helpt dat wellicht om informatieel gezien ‘de boel bij elkaar te houden’ en ‘belief polarization’ te voorkomen. Natuurlijk, voor de meer fervente leden van antagonistische groepen zal het wellicht geen verschil maken. Die zijn al ‘te ver heen’. Het is echter een steun in de rug voor minder uitgesproken mensen die streven naar correspondentie tussen beeld en werkelijkheid.

Eigenlijk zou er voor een evenwichtige staatsinrichting niet alleen een wetgevende, uitvoerende en rechtsprekende macht moeten zijn, maar ook een ‘informatievoorzienende macht’, die slechts één regulatief ideaal kent, namelijk het produceren van een zo valide en betrouwbaar mogelijke weergave van de empirische werkelijkheid en zich daarbij niet laat beïnvloeden door welk politiek belang dan ook.<sup>3</sup> De facto bestaat die macht natuurlijk al, namelijk in de vorm van instituties en actoren als de wetenschap, de serieuze journalistiek en het CBS. Uiteraard willen we niet pleiten voor samenvoeging van deze actoren tot één formele institutie genaamd de ‘informatievoorzienende macht’. Wel willen we hier pleiten voor behoedzaamheid. Het is verstandig zuinig te zijn op deze infrastructuur en haar geloofwaardigheid, want als de fragmentatie en politisering van ‘de feiten’ eenmaal toeslaat, is het maar de vraag of de weg terug nog begaanbaar is.

Concluderend, scheidslijnen zijn onwenselijk als deze gepaard gaan met een zodanige divergentie in beeldvorming dat het ontbreekt aan minimale consensus die nodig is voor collectief handelen, en het bovendien niet langer mogelijk is die consensus alsnog te bewerkstelligen door het inbrengen van feitelijke informatie. Wanneer het gebrek aan overeenstemming betrekking heeft op de sociale werkelijkheid – ‘wat er leeft’ – kan bovendien het ontbreken van bepaalde groepen in de democratische fora (opnieuw) problematisch worden, omdat dan wellicht niet langer overeenstemming mogelijk is over de vraag wat de wensen en belangen zijn van die ontbrekende groepen. Van beide zorgen die centraal staan in dit deel is de tweede dus wellicht de meest fundamentele.

## 11.2 EEN ‘PUSH’ VAN ONDEROP

Hiermee hebben we echter pas het halve verhaal gehad. Impliciet werd hierboven uitgegaan van politieke en maatschappelijke actoren die verder kijken dan alleen hun directe eigenbelang, en die daadwerkelijk willen voorkomen dat ‘bepaalde groepen niet meer worden vertegenwoordigd’ of groepen ‘de wereld niet langer hetzelfde waarnemen’. Zij delen dus de zorgen die centraal staan in dit deel. Daarom zullen zij, conform de bovenstaande aanbevelingen, gemotiveerd zijn om

gaten in de politieke representatie op te vullen op basis van goede informatie, aan ieders wensen en belangen naar evenredigheid recht te doen, en meer algemeen streven naar maximale correspondentie tussen representatie en werkelijkheid. In hedendaags jargon: zij nemen ‘hun verantwoordelijkheid’.

Maar zijn politici echt hiertoe in staat en bereid? Stel nu eens dat volksvertegenwoordigers zich inderdaad zo uitgebreid mogelijk informeren, maar dat het hun, ondanks hun goede bedoelingen, gewoon niet lukt zich wérkelijk in de schoenen van de ontbrekende groepen te verplaatsen, en zich wérkelijk een goed beeld te vormen van hun belangen en wensen? Het is nu eenmaal erg moeilijk de eigen oordelen en vooroordelen volledig uit te schakelen. Of stel nu eens dat volksvertegenwoordigers dat op zich best zouden *kunnen* maar het domweg niet *willen*? Het is heel goed denkbaar dat zij helemaal niet geïnteresseerd zijn in maximale correspondentie, maar uitsluitend in het realiseren van de wensen en belangen van hun kiezers. Daarvoor zijn ze gekozen, en als ze dat niet doen zullen ze – zoals ook Edmund Burke mocht ervaren – mogelijk niet worden herkozen. Daar ligt dus ook hun primaire verantwoordelijkheid, en niet bij het vullen van de gaten in representatie die ontstaan doordat anderen het kennelijk te veel moeite vonden om de gang naar de stembus te maken.

Zullen andere producenten van symbolische inhoud dan misschien die taak op zich nemen, en zich ontfermen over de ondervertegenwoordigde groepen? Dat is zeer de vraag. Belangengroepen zijn per definitie slechts gericht op een deelbelang, en nieuwsmidia zijn per definitie gericht op het brengen van nieuws, niet op het verrichten van sociologisch onderzoek. En nieuws treft men nu eenmaal eerder aan bij machthebbers dan bij Jan met de pet (Schudson 2003). Bovendien geldt voor de meeste producenten van symbolische inhoud dat, als het erop aankomt, allereerst het eigen voortbestaan moet worden veilig gesteld. Dat kan leiden tot heel andere keuzen dan het zo getrouw mogelijk representeren van de werkelijkheid.

Het gevolg van dit alles kan zijn dat bepaalde maatschappelijke groepen niet doordringen tot de wereld van representatie – niet omdat ze bewust buiten de deur worden gehouden, maar simpelweg door de *incentives* van de betreffende systemen. Niemand wordt in zijn politieke rechten aangetast, iedereen speelt zijn professionele rol, maar het resultaat staat haaks op het regulatieve ideaal van maximale correspondentie. En hiermee zijn we weer terug bij het probleem waarmee we begonnen: de ondervertegenwoordiging van bepaalde groepen, resulterend in gaten en blinde vlekken in de voorstelling van de samenleving.

#### **RISICO'S VAN VERHULLING**

Hoe moeten we deze situatie beoordelen? We willen hier vooral wijzen op de prudentiële risico's. Als bepaalde groepen onzichtbaar zijn in de wereld van representatie, geldt dat wellicht ook voor de maatschappelijke tegenstellingen of conflicten

waarin zij partij zijn. Die blijven eveneens onder de oppervlakte. Het is mogelijk dat die tegenstellingen en conflicten vanzelf verdwijnen, maar het is ook mogelijk dat zij in ernst en omvang groeien, totdat zij vroeg of laat alsnog met het nodige (symbolische) geweld aan de oppervlakte komen. Voor een voorbeeld hoeft men niet eens naar het buitenland. In 2002 werden de Nederlandse politiek en samenleving ernstig ‘gedisloceerd’ door een zich plots in alle hevigheid manifesterende ‘opstand der burgers’. Achteraf bleek die een uiting van ontwikkelingen die al langere tijd gaande waren, maar tot die tijd verhuld waren gebleven.

Daarom getuigt het van prudentie om serieuze maatschappelijke verschillen en tegenstellingen *tijdig* zichtbaar te maken, zodat ze aangepakt en zo nodig gepacificeerd kunnen worden *voordat* ze uit de hand lopen. Dat vraagt van politici en nieuwsmidia om een actieve inspanning om deze boven water te halen. Zoals gezegd, is echter niet gegarandeerd dat zij dat ook zullen doen – sterker nog, de institutionele prikkels staan daar enigermate haaks op. Daarom is het raadzaam te voorzien in zodanige regels en instituties dat ook *zonder hun actieve inzet* maatschappelijke verschillen en tegenstellingen *tijdig* boven water kunnen komen. Anders gezegd, het is raadzaam niet uitsluitend te vertrouwen op een *pull* richting maximale correspondentie vanuit de wereld van representatie, maar ook te zorgen voor een *push* richting maximale correspondentie vanuit de sociale realiteit.

Aan wat voor regels en instituties moeten we daarbij denken? In ieder geval aan grondrechten als de vrijheid van meningsuiting en persvrijheid, verbod op censuur, het recht op vereniging, vergadering en betoging. Maar daarenboven is wellicht nog meer nodig. Soms wordt gepleit voor verhoging van de kiesdrempel, maar dat lijkt niet verstandig, want het beperkt de *bottom up*-toegang tot de wereld van representatie. Wél verstandig zijn goede voorzieningen en eventueel subsidies voor burgers die zich willen informeren of organiseren. Ook zouden de bestaande voorschriften voor pluriformiteit in de media zeker gehandhaafd moeten blijven, en misschien zelfs aangescherpt.<sup>4</sup> Ter inspiratie zou men wellicht een Rawlsiaans gedachte-experiment kunnen doen: hoe zou een redelijk mens de regels en instituties voor (politieke en epistemologische) representatie willen inrichten als hij vooraf niet weet tot welke maatschappelijke groep hij zal behoren?

## CONCLUSIE

We eindigen met wat je een conclusie ‘van de tweede orde’ zou kunnen noemen. Deze heeft niet betrekking op de onwenselijkheid van scheidslijnen zelf, maar op de onwenselijkheid van verhulling van de daaraan ten grondslag liggende realiteit (de differentie- en identificatie-as in het schema van hoofdstuk 2). Wie wil voorkomen dat zich onder de oppervlakte een instabiele maatschappelijke tegenstelling ontwikkelt, moet zorgen voor zodanige regels en instituties dat, ook wanneer politici of media die niet representeren, deze niet te lang onopgemerkt blijft maar *tijdig* zichtbaar wordt in de ruimte voor representatie, zodat deze vatbaar wordt

voor bewerking. In hedendaags jargon: men moet het aandurven het maatschappelijk conflict te 'benoemen'. Of in termen van hoofdstuk 2: men moet op de representatie-as de stap durven zetten van 'verhulling' naar 'correspondentie'.

## NOTEN

- 1 De sterke gelijkenissen van de verschillende vormen van representatie spelen een belangrijke rol in het werk van Ankersmit (zie bijvoorbeeld Ankersmit 1996) en Latour (zie bijvoorbeeld Latour 2004).
- 2 Dit is een vorm van wat de Duitse systeemtheoreticus Willke 'contextsturing' noemt, dat wil zeggen, het creëren van zodanige contextvoorwaarden dat coördinatie tussen maatschappelijke deelsystemen wordt bevorderd (Willke 1997).
- 3 Daarbij is het van belang om niet alleen aan te geven wat we *wel* weten, maar ook aan te geven wat we *niet* weten.
- 4 De Verenigde Staten kenden bijvoorbeeld lange tijd de zogenaamde *Fairness Doctrine*. Deze verplichtte aan houders van zendvergunningen om aandacht te besteden aan discussies van publiek belang, en daarbij een eerlijk en evenwichtig beeld te geven van de verschillende standpunten. Deze regel gold dus niet enkel voor de – in de vs in omvang bescheiden – publieke omroep, maar voor alle vergunninghouders. In 1987 is deze regel echter afgeschaft. Dit wordt wel gezien als één van de oorzaken voor het nu sterk gepolariseerde media-landschap in de vs.

## 12 SLOTBESCHOUWING

Waarom zouden we maatschappelijke scheidslijnen als onwenselijk moeten beschouwen, en welke maatschappelijke situaties moeten we dus zien te voorkomen? Dat is de hoofdvraag van deze studie. Deze normatieve vraag hangt onmiddellijk samen met een empirische vraag: in hoeverre is het mogelijk om grote maatschappelijke verschillen, tegenstellingen of scheidslijnen door gerichte interventie te verkleinen? Hoe bevreesd je moet zijn voor scheuren of breuken in het maatschappelijke weefsel, hangt namelijk deels af van de vraag hoe makkelijk ze kunnen worden gelijmd.

In dit laatste hoofdstuk vatten we allereerst de bevindingen kort samen. Daarna komen we terug op de vraag die al in hoofdstuk 2 uitgebreid aan de orde kwam, maar nog niet helemaal is beantwoord, namelijk: wat is het verschil tussen ‘slechts’ een set van verschillen en een heuse ‘maatschappelijke scheidslijn’? Het hoofdstuk eindigt met enkele opmerkingen over de vraag hoe een ‘scheidslijnen-beleid’ eruit zou kunnen zien.

### 12.1 BELANGRIJKSTE BEVINDINGEN

Bij de vraag hoe onwenselijk scheidslijnen zijn, komen we al snel op het terrein van politieke voorkeuren en levensovertuigingen. Scheidslijnen kunnen bijvoorbeeld duiden op ongelijkheid in inkomen. Mensen verschillen echter van mening over de onwenselijkheid van ongelijkheid op dat vlak. Meestal is men daar ter linkerzijde eerder van overtuigd dan ter rechterzijde. Inkomensgelijkheid is voor deze studie dus geen geschikt vertrekpunt om te komen tot *algemeen geldige* oordelen over de onwenselijkheid van scheidslijnen. De opgave in deze studie is om het politieke zoveel mogelijk te overstijgen, en te doordenken wanneer *gereedeneerd vanuit een normatieve consensus* scheidslijnen onwenselijk zijn.

#### EEN MATERIEEL EN SYMBOLISCH MINIMUM

Een eerste vertrekpunt voor de redenering is dat moreel gezien alle mensen gelijkwaardig zijn. Die stelling wordt zeer breed onderschreven, en is dus wél een geschikt vertrekpunt om te beredeneren wanneer maatschappelijke scheidslijnen onwenselijke vormen aannemen.

Welnu, op grond van dat vertrekpunt valt *niet* te verdedigen dat iedereen recht heeft op gelijke uitkomsten, en ook *niet* dat iedereen recht heeft op gelijke kansen op bepaalde uitkomsten. Op grond van dit vertrekpunt valt *wel* te verdedigen dat iedereen recht heeft op gelijke behandeling en op een zodanig minimumpakket aan rechten en middelen dat iedereen een *reële* kans heeft om voldoende autonomie te verwerven en als gelijke te kunnen participeren in de samenleving. We volgen hier



dus niet het klassieke gelijkheidsdenken, maar een benadering die wel wordt aangeduid als *sufficientarian*. Het is voldoende wanneer is voldaan aan bepaalde minimumeisen. Dit betekent dat maatschappelijke scheidslijnen onwenselijk zijn wanneer zij – via welk mechanisme dan ook – ertoe bijdragen dat bepaalde mensen of groepen niet kunnen beschikken over dit minimum.

Een cruciale vraag is natuurlijk *waar* de grens ligt. Wat is precies dat minimum waarover iedereen moet kunnen beschikken? Daarover kan men flink twisten. Hoe moeten we bijvoorbeeld een samenleving beoordelen waarin een huishouden alleen kan beschikken over voldoende middelen voor autonomie en democratische gelijkheid als minstens twee leden van dat huishouden een volledige baan hebben? Enfin, hoewel niet helder is waar precies de grens ligt, is wel duidelijk dat in Nederland de meeste mensen boven de drempel uitkomen.<sup>1</sup>

Dat leidt tot de volgende vraag: hoe moeten we verschillen ‘boven’ die drempel beoordelen? In de *sufficientarian* benadering zijn die in principe niet bezwaarlijk, *mits* de mensen die onderaan op de maatschappelijk ladder staan maar kunnen beschikken over het minimum dat noodzakelijk is voor voldoende autonomie en democratische gelijkheid. Er is dus geen reden waarom het *intrinsiek* onrechtvaardig zou zijn dat sommige mensen tien of zelfs honderd keer zoveel verdienen als anderen. Er is zelfs geen reden waarom het intrinsiek onrechtvaardig zou zijn dat de een betere kansen heeft zijn levensdoelen te realiseren dan de ander, *zolang* ook degene die een minder gunstig lot heeft getrokken in de loterij des levens maar een reële kans maakt op voldoende autonomie en democratische gelijkheid.

Het gaat in het leven echter niet alleen om materiële zaken. Uitgaande van de morele gelijkwaardigheid van mensen, zijn we elkaar ook een symbolisch goed verschuldigd, namelijk een minimum aan erkenning. Het onthouden van erkenning schaadt namelijk zelfvertrouwen, zelfrespect en zelfachting, en daarmee ook de autonomie. Maatschappelijke scheidslijnen zijn derhalve onwenselijk als zij gepaard gaan met een structureel gebrek aan minimale erkenning.

Ook hier is weer de vraag wat precies het vereiste minimum is. Volstaat formele gelijkheid voor de wet of moet de overheid een actief beleid voeren van erkenning en accommodatie van culturele verschillen? Dat laatste is praktisch waarschijnlijk niet haalbaar, en ook niet zonder risico, want het kan scheidslijnen in stand houden of zelfs creëren. Alles afwegende, valt er veel te zeggen voor de lijn van Wolff (2006): kies voor een negatieve vorm van erkenning, dat wil zeggen, erkenning als een zich onthouden van, althans een maximum stellen aan, het op denigrerende wijze behandelen of representeren van bepaalde culturele oriëntaties en de bijbehorende categorieën mensen. Maatschappelijke scheidslijnen worden onwenselijk wanneer die betekenen dat één of meer groepen structureel dit minimum aan erkenning wordt onthouden.

### **VOLDOENDE SOCIALE COHESIE**

Een tweede vertrekpunt voor de redenering is dat het algemeen belang ermee is gediend als een samenleving voldoende cohesie vertoont, zodat de politieke gemeenschap bijeen blijft, positieve coördinatie mogelijk is en niet te veel tijd, geld en energie verloren gaan aan maatschappelijke ruzie. Natuurlijk horen conflicten bij het leven, en in gematigde doses zijn ze ook wenselijk, omdat ze een motor zijn van adaptatie en vernieuwing. Het getuigt echter van prudentie de spankracht van de samenleving niet al te zeer op de proef te stellen. De overheid moet voorkomen dat de centrifugale krachten sterker worden dan de centripetale krachten.

Uitgaande van de wenselijkheid van sociale cohesie, zijn maatschappelijke scheidslijnen welhaast per definitie onwenselijk. Bij maatschappelijke scheidslijnen is er immers sprake van identificatie met de eigen groep en minder warme of zelfs vijandige gevoelens ten aanzien van andere groepen. Vanuit oogpunt van sociale cohesie bezien, zou het beter zijn als de samenleving één grote homogene *ingroup* is. In een grootschalige samenleving is dat natuurlijk onmogelijk. Zelfs als er geen tegenstellingen zouden bestaan, dan zouden mensen ze alsnog uitvinden, omdat zij nu eenmaal een ongeneeslijke aandrang hebben tot wij-zij denken. Waar het dus om gaat, is dat groepen niet te *ver* van elkaar verwijderd raken, en er voldoende wederzijds vertrouwen blijft bestaan. Maatschappelijke scheidslijnen zijn dus onwenselijk als wat burgers verdeelt sterker dreigt te worden dan wat burgers bindt.

Gelukkig heeft Nederland een riante uitgangspositie. Ons land behoort tot het selecte gezelschap van *high-trust societies*. Het is zaak om hier zuinig mee om te gaan, want de voorgaande hoofdstukken hebben laten zien dat wanneer de sociale *corrosie* eenmaal toeslaat, het tij niet makkelijk valt te keren. Gevoelens van verbondenheid, vertrouwen en solidariteit blijken slechts in beperkte mate maakbaar. Je komt er niet met alleen een buurtbarbecue of communicatie-campagne. Cohesie laat zich niet 'instant' creëren. Het hoge vertrouwen in Nederland is waarschijnlijk het product van tientallen, zo niet honderden jaren aan gedeelde ervaring.

### **POLITIEKE EN EPISTEMOLOGISCHE CORRESPONDENTIE**

Een derde vertrekpunt van de redenering is dat de sociale en fysieke realiteit zo goed mogelijk moeten worden gerepresenteerd, zodat de samenleving zichzelf adequaat kan waarnemen en bijsturen. Het streven is maximale correspondentie tussen representatie en werkelijkheid.

Idealiter zijn alle bevolkingsgroepen proportioneel vertegenwoordigd in de representatieve organen. In praktijk blijkt dit echter niet haalbaar. De *second best* optie is dat de wél gekozen volksvertegenwoordigers de wensen en belangen van ondervertegenwoordigde groepen zo goed mogelijk in kaart brengen, daarmee in de besluitvorming rekening houden en dat ook zichtbaar maken. Gaten in de politieke

representatie kunnen deels worden gevuld door goede epistemologische representatie. Daarvoor is het noodzakelijk dat zij zich baseren op een pluriformiteit aan informatiebronnen, inclusief direct contact met de betrokken groepen. Dat laatste is belangrijk, want daadwerkelijke ervaring is een veel rijker informatiebron dan gemedieerde communicatie. Kortom, maatschappelijke scheidslijnen zijn onwenselijk als zij samengaan met ernstige ondervertegenwoordiging van bepaalde groepen *en bovendien* de wél gekozen vertegenwoordigers deze gaten in de politieke representatie niet kunnen of willen opvullen.

Voorts is van belang dat er een basale consensus bestaat over ‘wat het geval is’. We hebben het dan niet over politieke, maar over epistemologische representatie, over ‘shared understandings of the world’. Uiteraard is het nuttig als er meerdere perspectieven bestaan op de werkelijkheid, maar wanneer ook de feiten onder de logica van scheidslijnen worden gebracht, is er reden tot zorg. Het onderzoek uit het vorige hoofdstuk laat namelijk zien dat als wereldbeelden sterk uiteen gaan lopen en verweven raken met groepsidentiteiten, het moeilijker wordt de trend te keren. Hoe gepolariseerder de beeldvorming, hoe kleiner de kans dat men partijen door verstrekking van feitelijke informatie nog nader tot elkaar kan brengen, en hoe groter de kans dat dit zelfs contraproductief uitpakt. Concluderend, maatschappelijke scheidslijnen zijn onwenselijk indien zij gepaard gaan met sterk verschillende beelden van de werkelijkheid. Het is raadzaam het niet zover te laten komen, want het is maar de vraag of breuken in beeldvorming nog gelijkmd kunnen worden.

Tot slot een conclusie over de voorstelling van scheidslijnen zelf. Het is niet gezegd dat politici of andere maatschappelijke actoren uit zichzelf zullen streven naar een maximaal corresponderende representatie van de samenleving als geheel. Dit moet dan ook niet volledig van hun taakopvatting afhankelijk worden gemaakt. Het is raadzaam te zorgen voor zodanige maatschappelijke regels en instituties dat óók wanneer politici of andere producenten van symbolische inhoud een maatschappelijke tegenstelling niet zichtbaar maken, die tegenstelling niet structureel onder water blijft, maar deze toch kan doorbreken naar de wereld van representatie, opdat zij vatbaar wordt voor bewerking. Anders gezegd, er moeten reële mogelijkheden bestaan voor groepen om zich te laten zien en horen, zodat ook van onderop er een *push* is richting maximale correspondentie.

## 12.2 NOGMAALS HET S-WOORD

Het is dus goed als politici, journalisten, wetenschappers – of welke producenten van symbolische inhoud dan ook – de maatschappelijke realiteit zo goed mogelijk zichtbaar maken. Maar wanneer is daarbij de kwalificatie ‘maatschappelijke scheidslijn’ op zijn plaats? Wanneer is er sprake van ‘slechts’ een set van verschillen tussen groepen en wanneer is er sprake van een heuse maatschappelijke

scheidslijn? Daarmee komen we terug op de vraag die centraal stond in hoofdstuk 2. Wanneer is de optelsom van differentiatie, identificatie en representatie zodanig dat we mogen – of zelfs moeten – spreken van een maatschappelijke scheidslijn? We hebben toen gezegd dat niet objectief valt te bepalen waar die grens ligt, en dat het uiteindelijk net zo subjectief is als waar de grens ligt tussen arm en rijk, tussen goedkoop en duur, tussen koud en warm, et cetera.

Nu we alle inhoudelijke hoofdstukken hebben gehad, is het nuttig nog eens op de kwestie terug te komen, en de vraag op te werpen wat iemand eigenlijk ‘doet’ wanneer hij het woord scheidslijn in de mond neemt. Tussen natuurwetenschappen en sociale wetenschappen bestaat een belangrijk verschil. Mensen zijn namelijk niet alleen objecten die men kan beschrijven, maar ook subjecten *wier handelen kan worden beïnvloed door de wijze waarop zij worden beschreven*. De sociale werkelijkheid kan *veranderen* door de wijze waarop zij wordt voorgesteld. Dus als een producent van symbolische inhoud ervoor kiest een bepaalde maatschappelijke configuratie te kwalificeren als ‘maatschappelijke scheidslijn’, is dat in potentie een interventie in de werkelijkheid. Laten we dit toelichten.

#### MAATSCHAPPELIJKE DYNAMIEK

Het gebruik van deze kwalificatie kan allereerst de maatschappelijke dynamiek beïnvloeden. Het is namelijk een vorm van *framing* van de sociale realiteit. Framing speelt een belangrijke rol in het onderzoek naar sociale bewegingen. Een kernvraag in dat onderzoek is onder welke condities zulke bewegingen daadwerkelijk maatschappelijke verandering kunnen afdwingen. Zoals Marx al schreef, zijn objectieve condities, bijvoorbeeld ongelijkheid of uitbuiting, op zich niet voldoende om te leiden tot collectieve actie. Daarvoor is meer nodig, zoals openingen en ingangen in de gevestigde politiek, instituties en machtsverhoudingen, en voldoende middelen, zoals geld, infrastructuur en de vaardigheid om mensen te mobiliseren. Deze factoren verklaren echter niet hoe een sociale beweging überhaupt kan ontstaan. Onmisbaar daarvoor is een proces van collectieve betekenisgeving dat individuen met elkaar kan verbinden en mobiliseren (McAdam et al. 1996). Anders gezegd, noodzakelijk is een bepaalde *representatie* van de werkelijkheid.

Zoals gezegd, spreekt men in de literatuur over sociale bewegingen van framing, dat wil zeggen een bewuste inspanning van groepen om gedeelde interpretaties en beelden van de wereld en henzelf te ontwikkelen die collectieve actie legitimeren en daartoe motiveren (Snow 2013). Frames focussen de aandacht op bepaalde aspecten van de werkelijkheid en verhullen tegelijkertijd andere aspecten van de werkelijkheid. Bovendien brengen ze die aspecten op een bepaalde wijze in verband, zowel met elkaar als met de betrokken actoren. Frames kunnen daardoor veranderen hoe mensen hun situatie ervaren. Armoede of werkloosheid kan men bijvoorbeeld framen als het gevolg van eigen falen, maar ook als het gevolg van

maatschappelijke krachten en structuren die de macht van het individu te boven gaan. “Framing relates to the generalization of a grievance and defines the ‘us’ and ‘them’ in a movement’s structure of conflict and alliances”, vat Tarrow samen (2011: 32).

Welnu, spreken in termen van ‘maatschappelijke scheidslijnen’ is ook een vorm van framing met potentiële effecten op de maatschappelijke dynamiek. Ten eerste verbindt de term individuen met elkaar. Als het gaat om een *nieuw* groepsonderscheid, kan het benoemen van dit onderscheid mensen ervan bewustmaken dat ze niet alleen staan maar lid zijn van een groep. Hiermee worden hun nieuwe aangrijpingspunten voor identificatie geboden. Als het gaat om een reeds *bestaand* groepsonderscheid, kan het benadrukken van dit onderscheid de saliency ervan verhogen. Daardoor wordt de kans groter dat iemands woorden en daden zullen worden beïnvloed door de identificatie met die groep.<sup>2</sup>

Ten tweede kan het benoemen van een maatschappelijke scheidslijn beïnvloeden welke *oorzaken* iemand ziet voor zijn levenssituatie. Uiteraard kent elk leven teleurstelling en elke samenleving verschil. Maar wat zijn daarvan de oorzaken? Zoals gezegd, armoede of werkloosheid kan men framen als het resultaat van eigen falen, maar ook als de schuld van anderen c.q. het gevolg van maatschappelijke structuren die de macht van het individu te boven gaan. Het benoemen van scheidslijnen heeft in potentie effect op deze attributie. De term suggereert dat iemands ellende niet (alleen) een particuliere omstandigheid is, en dat de oorzaak daarvoor misschien niet (alleen) ligt in een persoonlijk falen, maar dat deze (ook) het gevolg is van een structureel maatschappelijk probleem. Een Turkse of Marokkaanse Nederlander die leest dat er nog steeds een scheidslijn bestaat tussen Nederlanders met en Nederlanders zonder een (Turkse of Marokkaanse) migratieachtergrond, zal eerder in de verleiding komen zijn afwijzingen voor sollicitaties niet aan zichzelf te wijten, maar te beschouwen als het gevolg van discriminatie. Inherent aan het begrip maatschappelijke scheidslijn is dus een bepaalde ‘diagnostic framing’.

Ten derde suggereert het benoemen van een maatschappelijke scheidslijn wie hierbij de tegenstander is waarop we ons moeten richten. Bij een maatschappelijke scheidslijn is er immers per definitie sprake van een ‘zij’. Het is deze ‘zij’ die de oorzaak is van het onrecht, of die er om een of andere reden belang bij heeft de status quo te handhaven. Het is deze ‘zij’ die op een of andere wijze ons hindert in de vervulling van ons welvaart, welzijn en levensgeluk, die deze als het ware van ons ‘gestolen’ heeft (Žižek 1990).

### POLITIEKE DYNAMIEK

Voorts kan het gebruik van deze kwalificatie de politieke dynamiek beïnvloeden. Volgens Laclau en Mouffe (1985) is politiek in essentie discursieve strijd. Daarin draait het om het contesteren van betekenissen die gefixeerd zijn in voorgaande politieke projecten, het uitdrukken van nieuwe overeenkomsten en antagonismen, pogingen anderen te overtuigen van hun validiteit, en het fixeren hiervan in nieuwe betekenissen. Als wetenschappers – of andere producenten van symbolische inhoud – stellen dat er een ‘maatschappelijke scheidslijn’ loopt tussen groep a en b, oefenen zij daarmee dus – bedoeld of onbedoeld – invloed uit op de politieke strijd.

Nu zou men hierop kunnen tegenwerpen dat natuurlijk elke wetenschappelijke uitspraak politieke implicaties kan hebben, dus ook de feitelijke vaststelling dat men ‘om de kans op overstroming tot eens per duizend jaar te beperken de dijken x meter moet ophogen’. Deze kennis kan immers van invloed zijn op het handelen van de overheid, en derhalve op de toedeling van waarden. Deze tegenwerping is correct, maar in dit voorbeeld is de afstand tussen wetenschap en politiek toch vrij groot. Al een stuk kleiner is die afstand bij de uitspraak dat ‘bij ongewijzigd beleid de gemiddelde temperatuur op aarde in de komende vijftig jaar met 95 procent zekerheid zal stijgen met x tot y graden’. Edoch, bij de uitspraak dat ‘een belangrijke maatschappelijke scheidslijn loopt tussen groep a en groep b’ is de afstand werkelijk minimaal. Een wetenschapper treedt met deze uitspraak welhaast in de persoonlijke ruimte van politici. In de politiek draait het immers juist om het articuleren en pacificeren van de centrale maatschappelijke conflicten.

Voorts impliceert deze uitspraak een zeker appèl aan de politiek. Aan het begin van deze studie hebben we gesteld dat ‘scheidslijn’ geen ‘hoera’-woord is maar veeleer een ‘o jee’-woord. Het is een negatief *condensation symbol*, een begrip waarin is samengebald wat we *niet* willen en moeten zien te *vermijden*. Wie spreekt over een scheidslijn, luidt dus in zekere zin de alarmbel en leidt de aandacht naar bepaalde (veronderstelde) problemen en onrechtvaardigheden in de maatschappelijke realiteit. Die aandacht wordt tegelijkertijd weggetrokken bij andere (veronderstelde) problemen en onrechtvaardigheden, want er kunnen hooguit één of enkele scheidslijnen gedurende een langere tijdsspanne domineren in de collectieve verbeelding. Het nadrukkelijk benoemen van een bepaalde maatschappelijke scheidslijn kan dus effect hebben op de maatschappelijke en politieke agenda, en zo gevolgen hebben voor de allocatie van maatschappelijke probleemoplossingscapaciteit.

### EEN AGENDERENDE TAALDAAD

Eerder zagen we dat niet scherp valt aan te geven wanneer we daadwerkelijk mogen spreken van een ‘maatschappelijke scheidslijn’. In essentie is dat een subjectief oordeel. Nu kunnen we daaraan toevoegen dat het verstandig is de term niet te lichtvaardig te gebruiken, omdat het een vorm van framing is die invloed kan

hebben op de maatschappelijke en de politieke dynamiek. Op zich is het benoemen van reële verschillen en tegenstellingen in de samenleving wenselijk, zodat bewerking en pacificatie daarvan mogelijk wordt. Maar het kan op zeker moment wel te veel worden. *The poison is in the dose*. Als steeds maar weer wordt herhaald en benadrukt dat er een ‘maatschappelijke scheidslijn’ loopt tussen groep a en b, heeft dat op zeker moment geen nieuwswaarde meer en kan representatie overgaan in constructie. Burgers of politici zullen zich in hun gedachten, gevoelens, woorden en daden naar dat schema gaan voegen. De uitspraak wordt een *self fulfilling prophecy*.

Concluderend, de keuze voor het begrip ‘scheidslijn’ is meestal niet alleen een beschrijving, maar ook een taaldaad met bepaalde performatieve effecten. In essentie is het een *agendavoorstel*. Wanneer iemand in het publieke of politieke debat spreekt van een maatschappelijke scheidslijn tussen groep a en b, zegt hij in feite dat er sprake is van een sociale realiteit *waarover we ons zorgen moeten maken*. Dat is – bedoeld of onbedoeld – de impliciete boodschap. Het is dan, in reactie op die boodschap, niet zo interessant en vruchtbaar om te gaan twisten over de vraag of aan (veronderstelde) formele criteria voor een ‘scheidslijn’ is voldaan of niet. Dat kan makkelijk uitlopen op academische haarkloverij. Op dit agendavoorstel kan men beter reageren met een vraag om toelichting: *waarom* meent de spreker in kwestie dat hier sprake is van een maatschappelijke conditie die ons aller aandacht verdient? Welke van de zes bovengenoemde zorgen zit daarachter? En waaruit blijkt dat de verschillen niet langer van normale en hanteerbare proporties zijn maar verontrustende vormen hebben aangenomen? Dát zijn de vragen waarover het debat moet gaan.

### 12.3 EEN SCHEIDSLIJNENBELEID?

Zoals gezegd behoort Nederland tot het kleine maar fijne gezelschap van *high trust societies*. In surveys geeft doorgaans zo’n 55 à 60 procent van de Nederlanders aan dat ‘de meeste mensen te vertrouwen zijn’ (Dekker en Van der Meer 2011; SCP 2015a ; CBS 2015). Dit hoge niveau van vertrouwen verdient het gekoesterd te worden, want het leidt tot allerhande gunstige maatschappelijke uitkomsten. Het mag echter niet als vanzelfsprekend worden beschouwd. Alleen al het feit dat de meeste andere landen beduidend lager scoren, maakt duidelijk dat een hoog niveau van sociaal vertrouwen geen natuurwet is. In sommige landen is de afgelopen decennia het vertrouwen ook daadwerkelijk gedaald. In de Verenigde Staten antwoordde in de jaren zestig nog zo’n 55 procent dat de meeste mensen te vertrouwen zijn, maar dit niveau is sindsdien afgenomen tot minder dan 40 procent in het eerste decennium van de eenentwintigste eeuw. Een vergelijkbare daling is zichtbaar in het Verenigd Koninkrijk (Albrekt Larsen 2013). En zoals eerder gesteld, wanneer het maatschappelijk weefsel eenmaal serieuze scheuren of breuken gaat vertonen, zijn die niet zo makkelijk te lijmen.

Dat roept de vraag op naar beleid. Hoe kan de overheid voorkomen dat (te sterke) maatschappelijke scheidslijnen ontstaan? Het is moeilijk een specifiek scheidslijnenbeleid te formuleren, omdat er zo veel maatschappelijke fenomenen onder het begrip kunnen vallen. Een specifiek beleid ter promotie van maatschappelijke verbondenheid is bovendien discutabel, omdat het zich niet verhoudt met de gedachte dat de overheid neutraal dient te zijn ten aanzien van invullingen van het goede leven. Deze studie eindigt dus niet met een nieuwe opdracht aan de overheid in de vorm van een specifiek scheidslijnenbeleid.

In plaats daarvan is ons voorstel in de *reguliere* beleidsvorming meer aandacht te schenken aan de vraag wat het betreffende beleid – wellicht onbedoeld – voor gevolgen kan hebben voor verschillen, tegenstellingen of scheidslijnen. Het is niet ongebruikelijk om alle nieuwe regelgeving te toetsen op haar effecten voor rechtsstatelijkheid, regeldruk of het milieu. Op soortgelijke wijze zou je ook bij elke nieuwe wetgeving de vraag kunnen stellen wat deze doet voor potentiële scheidslijnen. Daarbij dient bedacht te worden dat – zoveel is nu wel duidelijk – het begrip scheidslijnen niet verwijst naar één specifiek probleem, maar *condensation symbol* is voor een hele familie van morele zorgen en potentieel zwakke plekken in het maatschappelijk lichaam.<sup>3</sup> Analyse van het begrip leidt dan ook tot een hele set van morele en prudentiële overwegingen om rekening mee te houden. In het onderstaande kader staan deze nog eens samengevat, nu in de vorm van drie maal drie aandachtspunten.

### Driemaal drie aandachtspunten

Met betrekking tot ultieme waarden (deel x):

- **Voorkom ongelijke behandeling.** Het is intrinsiek onrechtvaardig als mensen op grond van irrelevante groepskenmerken verschillend worden behandeld. Het meest evidente voorbeeld hiervan is discriminatie, of het nu is op basis van leeftijd, geslacht, religie of etniciteit.
- **Zorg voor een materieel basispakket.** Iedere burger moet minimaal kunnen beschikken over de middelen die noodzakelijk zijn om zich als gelijke tot anderen te kunnen verhouden, zoals een dak boven het hoofd, voldoende voeding, toegang tot onderwijs en zorg, en fatsoenlijke kleren.
- **Waak voor gebrek aan erkenning.** Werkelijke autonomie vereist ook erkenning van identiteiten en culturen. Het minimum is dat men zich onthoudt van een onevenredig en voortdurend denigrerend behandelen of portretteren van bepaalde groepen of culturele oriëntaties.



Met betrekking tot sociale cohesie (deel y):

- **Onderhoud een overkoepelende identiteit.** De voorgaande waarden en doelen laten zich het beste realiseren binnen het verband van een politieke gemeenschap. Het is daarom noodzakelijk te zorgen voor een basaal gevoel van onderlinge verbondenheid. Een middel daartoe is het onderhouden van een overkoepelende identiteit.
- **Voorkom extreme materiële ongelijkheid.** Materiële ongelijkheid is op zichzelf niet onwenselijk. De verschillen moeten echter niet te groot worden, want dat leidt tot grote sociale en fysieke afstand tussen mensen, en communiceert de boodschap dat het ieder voor zich is.<sup>4</sup>
- **Voorkom extreme fysieke segregatie.** Ook een gematigde fysieke segregatie hoeft niet bezwaarlijk te zijn. Te sterke segregatie vermindert echter de kans op positieve interacties tussen leden van verschillende groepen die kunnen leiden tot meer wederzijds vertrouwen. Tevens bemoeilijkt het de integratie van migranten.

Met betrekking tot representatie (deel z):

- **Zorg voor goede afspiegeling.** Idealiter zijn in de volksvertegenwoordigende organen alle maatschappelijke groepen naar rato vertegenwoordigd. Als dat niet haalbaar is, dient de ondervertegenwoordiging van bepaalde groepen te worden gecompenseerd door zodanige epistemologische representatie dat hun stem toch wordt gehoord en naar rato wordt meegewogen in de besluitvorming.
- **Bevorder consensus over de feiten.** Voor een goed bestuur is het wenselijk als de samenleving zichzelf zo correct mogelijk waarneemt en er voldoende consensus bestaat over ‘wat het geval is’. Dat vereist een goede infrastructuur voor kwalitatief hoogwaardige en makkelijk toegankelijke informatie.
- **Houdt de drempels voor representatie laag.** Omdat niet zeker is dat politici of andere producenten van symbolische inhoud alle maatschappelijke groepen en mogelijke spanningen daartussen adequaat zullen representeren, moeten er ook reële mogelijkheden bestaan voor groepen om zich te laten zien en horen. Ook van onderop moet er een *push* zijn richting maximale correspondentie.

Waar gaat het uiteindelijk om? In één lange zin samengevat is dit het doel van de hele onderneming: een samenleving waarin iedereen kan beschikken over de materiële en immateriële middelen die vereist zijn om als gelijke te kunnen participeren, waarin mensen voldoende verbondenheid, solidariteit en vertrouwen voelen om vreedzaam te kunnen samenleven en productief te kunnen samenwerken, en waarin zij een beeld van de sociale en fysieke werkelijkheid hebben dat maximaal correspondeert met de feiten, zodat de politieke gemeenschap zichzelf effectief kan besturen en aanpassen aan veranderende omstandigheden.

Maatschappelijke scheidslijnen zijn onwenselijk als zij dit doel in gevaar brengen. De aanbeveling is daarom bij elke beleidsverandering steeds mee te wegen of we daardoor dichterbij dit doel geraken of daar onverhoopt juist van wegdrijven.

## NOTEN

- 1 In 2013 had volgens het SCP 7,9 procent van de Nederlanders een inkomen onder het 'niet-veel-maar-toereikend criterium', en had volgens het CBS 10,3 van alle huishoudens kans op armoede (SCP/CBS 2014).
- 2 Overigens moeten we hier natuurlijk niet overdrijven. Een enkele en geïsoleerde uitspraak van het type 'er loopt een scheidslijn tussen groep a en groep b' zal nauwelijks enig verschil maken, en het effect zal bovendien snel uitdoven. Ook hier geldt dat de kracht schuilt in de herhaling. Als steeds opnieuw wordt herhaald dat er een tegenstelling is tussen groep a en groep b, kan dat op den duur toch onder de huid gaan kruipen - of technisch gezegd, ontstaat er een *chronic saliency* die het gedrag kan beïnvloeden.
- 3 Zie ook Schinkel (2008).
- 4 En wellicht ook het nationale verdienvermogen. Decennialang was de gangbare economische wijsheid dat redistributie leidt tot minder economische groei en meer inefficiëntie, en dat willen we niet. De laatste jaren, vooral sinds de crisis van 2008, zijn de ideeën hierover echter aan het veranderen. Inmiddels stellen economen van naam en faam, en ook instituties als het IMF en de OESO, dat grote inkomensongelijkheid juist *schadelijk* is voor economische groei.

## LITERATUUR

- Adviesraad Diversiteit en Integratie (2014) *Divers en ongedeeld. Waarom Amsterdam zich niet zomaar laat tweedelen*, Amsterdam: Gemeente Amsterdam.
- Albrekt Larsen, C. (2013) *The rise and fall of social cohesion: the construction and deconstruction of social trust in the US, UK, Sweden and Denmark*, Oxford: Oxford University Press.
- Alesina, A. en E.L. Ferrara (2000) *The determinants of trust* (nr. w7621), Cambridge, Ma: National Bureau of Economic Research.
- Allport, G.W. (1954/1979) *The nature of prejudice*, New York, NY: Basic Books.
- Anderson, B. (1983) *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Londen: Verso Books.
- Anderson, E.S. (1999) 'What is the point of equality?', *Ethics* 109, 2: 287-337.
- Anderson, J.H. en A. Honneth (2005) 'Autonomy, vulnerability, recognition, and justice', blz. 127-149 in J. Christman en J. Anderson (red.) *Autonomy and the challenges to liberalism: new essays*, New York: Cambridge University Press.
- Andeweg, R. en J. Thomassen (2011) *Van afspiegelen naar afrekenen? De toekomst van de Nederlandse democratie*, Leiden: Leiden University Press.
- Ankersmit, F.R. (1996) *Aesthetic politics: political philosophy beyond fact and value*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ankersmit, F.R. (2007) *De sublieme historische ervaring*, Groningen: Historische Uitgeverij.
- Arneson, R. (2015) 'Equality of opportunity' in E.N. Zalta (red.) *The Stanford encyclopedia of philosophy*, beschikbaar op: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/equal-opportunity>.
- Barone, G. en S. Mocetti (2015) 'Inequality and trust: new evidence from panel data', *Economic Inquiry* 54, 2: 794-809.
- Bar-Tal, D. (2007) 'Sociopsychological foundations of intractable conflicts', *American Behavioral Scientist* 50, 11: 1430-1453.
- Bartolini, S. en P. Mair (1990) *Identity, competition and electoral availability. The stabilization of European electorates 1885-1985*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauman, Z. (2013) *Liquid modernity*, Cambridge: John Wiley & Sons.
- Bekkers, R. (2012) 'Trust and volunteering: selection or causation? Evidence from a 4 year panel study', *Political Behavior* 34, 2: 225-247.
- Benhabib, S. (2002) *The claims of culture: equality and diversity in a global era*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bergh, A. en C. Bjørnskov (2013) *Trust, welfare states and income equality: what causes what?*, IFN Working Paper nr. 994, Stockholm: Research Institute of Industrial Economics.
- Berlin, I. (1958) 'The Concepts of Liberty', blz. 118-172 in I. Berlin *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press.

- Bjørnskov, C. (2007) 'Determinants of generalized trust: a cross-country comparison', *Public Choice* 130, 1-2: 1-21.
- Bloemraad, I. en M. Wright (2014) "'Utter failure" or unity out of diversity? Debating and evaluating policies of multiculturalism', *International Migration Review* 48, si: 292-334.
- Bornschieer, S. (2010) *Cleavage politics and the populist right: the new cultural conflict in Western Europe*, Philadelphia: Temple University Press.
- Bovens, M. en A. Wille (2011) *Diplomademocratie: over de spanning tussen meritocratie en democratie*, Amsterdam: Bert Bakker.
- Bovens, M. (1988) 'Tussen Kant en conventie: de rechtvaardiging van beginselen van rechtvaardigheid (Between Kant and convention: the justification of principles of justice)', *Acta Politica* 23: 333-357.
- Bovens, M. (2012) *Opleiding als scheidslijn: van oude en nieuwe maatschappelijke breukvlakken*, Rotterdam: Erasmus Universiteit, oratie.
- Bovens, M., P. Dekker en W. Tiemeijer (2014) *Gescheiden werelden. Een verkenning van sociaal-culturele tegenstellingen in Nederland*, Sociaal en Cultureel Planbureau en Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, Den Haag: AUP.
- Brewer, M.B. (1991) 'The social self: on being the same and different at the same time', *Personality and social psychology bulletin* 17, 5: 475-482.
- Brewer, M.B. (2007) 'The social psychology of intergroup relations: social categorization, ingroup bias, and outgroup prejudice', in A.W. Kruglanski en E.Tory Higgins (red.) *Social psychology. Handbook of basic principles* 2<sup>e</sup> editie, New York: Guilford Press.
- Brown, R. en M. Hewstone (2005) 'An integrative theory of intergroup contact', *Advances in experimental social psychology* 37: 255-343.
- Burke, E. (1792) *Letter to Sir Henri Langrishe.*, beschikbaar op: <http://www.econlib.org/library/LFBooks/Burke/brkSWv4c6.html>.
- CBS (2010) *Jaarrapport integratie 2010*, Den Haag: Centraal Bureau voor de Statistiek.
- CBS (2015) *Sociaal en institutioneel vertrouwen in Nederland*, Den Haag: Centraal Bureau voor de Statistiek.
- Christman, J. (2009) *The politics of persons: Individual autonomy and socio-historical selves*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Christman, J. (2015) 'Autonomy in moral and political philosophy', in E.N. Zalta (red.) *The Stanford encyclopedia of philosophy*, beschikbaar op: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/equal-opportunity/>.
- Claassen, R. (2011) *Het huis van de vrijheid: een politieke filosofie voor vandaag*, Amsterdam: Ambo.
- Crisp, R.J. en R.N. Turner (2009) 'Can imagined interactions produce positive perceptions?: reducing prejudice through simulated social contact', *American Psychologist* 64, 4: 231.
- Deegan-Krause, K. (2007) 'New dimensions of political cleavage', blz. 538-556 in R.J. Dalton en H-D. Klingemann (red.) *Oxford handbook of political behaviour*, Oxford: Oxford University Press.

- Delhey, J. en K. Newton (2005) 'Predicting Cross-National Levels of Social Trust: Global Pattern or Nordic Exceptionalism?', *European Sociological Review* 21, 4: 311-327.
- Dekker, P. en T. van der Meer (2011) 'Geen vertrouwen meer?' in L. Halman en I. Sieben (red.) *Respect man! Tolerantie, solidariteit en andere moderne waarden*, Amersfoort: Celsus.
- Dovidio, J.F. en S.L. Gaertner (2010) 'Intergroup bias', in S.T. Fiske, D.T. Gilbert en G. Lindzey (red.) *Handbook of social psychology*, Hoboken NJ: John Wiley and Sons.
- Dworkin, R. (1981) 'What is equality? Part 1: Equality of welfare', *Philosophy & Public Affairs* 10, 3: 185-246.
- Dworkin, R. (1981) 'What is equality? Part 2: Equality of resources', *Philosophy & Public Affairs* 10, 4: 283-345.
- Edelman, M. (1964) *The symbolic use of politics*, Urbana: University of Illinois Press.
- Elchardus, M. (2002) *De dramademocratie*, Houten: Terra-Lannoo Uitgeverij.
- Elchardus, M. (2009) 'Self-control as social control: the emergence of symbolic society', *Poetics* 37, 2: 146-161.
- Elchardus, M. (2012) 'Onderwijs als (nieuwe) sociale scheidingslijn', blz 35-84 in Essaybundel Ministerie van BZK et al. *De sociale klasse voorbij. Over nieuwe scheidingslijnen in de samenleving*, Den Haag: Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties.
- Elchardus, M. en I. Glorieux (2012) *Voorspelbaar uniek. Dieper graven in de symbolische samenleving*, Leuven: LannooCampus.
- Fehr, E. en S. Gächter (2000) 'Fairness and retaliation: the economics of reciprocity', *The Journal of Economic Perspectives* 14, 3: 159-181.
- Fehr, E. en S. Gächter (2002) 'Altruistic punishment in humans', *Nature* 415, 6868: 137-140.
- Finkel, N.J. (2000) 'But it's not fair! Commonsense notions of unfairness', *Psychology, Public Policy, and Law* 6, 4: 898.
- Fiske, S. (1998) 'Stereotype, prejudice, and discrimination', in D.T. Gilbert, S. Fiske en G. Lindzey (red.) *Handbook social psychology*, 4<sup>e</sup> ed., Boston: McGraw-Hill.
- Fiske, S.T. en S.E. Taylor (2007) *Social cognition: from brains to culture*, Boston: McGraw-Hill.
- Fraser, N. en A. Honneth (2003) *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange*, Londen: Verso.
- Frohlich, N. en J.A. Oppenheimer (1992) *Choosing justice: an experimental approach to ethical theory*, Berkeley: University of California Press.
- Fukuyama, F. (1995) *Trust: the social virtues and the creation of prosperity* (nr. D10 301 c. 1/c. 2), New York: Free Press.
- Gans, H.J. (1979) *Deciding what's news: a study of CBS evening news, NBC nightly news, Newsweek, and Time*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Ginkel, R.J. (1999) *Op zoek naar eigenheid. Denkbeelden en discussies over cultuur en identiteit*, Den Haag: Sdu uitgevers.
- Hamilton, W.D. (1964) 'The genetical evolution of social behaviour I and II', *Journal of Theoretical Biology* 7, 1: 1-16 en 17-52.

- Hendriks, F. (2006) *Vitale democratie: theorie van democratie in actie*, Amsterdam: AUP.
- Hobsbawm, E. (1990) *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Honneth, A. (1996) *The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*, Cambridge, MA: Mit Press.
- Ingen, E. van, en R. Bekkers (2015) 'Generalized trust through civic engagement? Evidence from five national panel studies', *Political Psychology* 36, 3: 277-294.
- Jones, J.M., J.F. Dovidio en D.L. Vietze (2014) *The psychology of diversity: beyond prejudice and racism*, New York: Wiley Blackwell.
- Jordahl, H. (2007) *Inequality and trust*, IFN Working Paper nr. 715, Stockholm: Research Institute of Industrial Economics.
- Jost, J.T. en A.C. Kay (2010) 'Social justice: history, theory, and research', in D.T. Gilbert, S. Fiske en G. Lindzey (red.) *Handbook of social psychology*, Hoboken NJ: John Wiley and Sons.
- Kahan, D.M. en D. Braman (2006) 'Cultural cognition and public policy', *Yale Law & Policy Review*, 24: 147.
- Kahan, D.M., D. Braman, G.L. Cohen, J. Gastil en P. Slovic (2010) 'Who fears the HPV vaccine, who doesn't, and why? An experimental study of the mechanisms of cultural cognition', *Law and human behavior* 36, 6: 501-516.
- Klosko, G. (2004) *Democratic procedures and liberal consensus*, Oxford: Oxford University Press.
- Knack, S. en P. Keefer (1997) 'Does social capital have an economic payoff? A cross-country investigation', *The Quarterly Journal of Economics* 112, 4: 1251-1288.
- Konow, J. (2003) 'Which is the fairest one of all? A positive analysis of justice theories', *Journal of Economic Literature* 41, 4: 1188-1239.
- Koopmans, R. (2005) *Contested citizenship: immigration and cultural diversity in Europe*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Koopmans, R. (2013) 'Multiculturalism and immigration: a contested field in cross-national comparison', *Annual Review of Sociology* 39: 147-169.
- Kremer, M., M. Bovens, E. Schrijvers en R. Went (red.) (2014) *Hoe ongelijk is Nederland? Een verkenning van de ontwikkeling en gevolgen van economische ongelijkheid*, WRR-verkenning 28, Amsterdam: AUP.
- Kuipers, G. en M. van den Haak (2014) 'De cultuurkloof? Cultuurverschillen en sociale afstand in Nederland', blz. 193-216 in M. Bovens, P. Dekker en W. Tiemeijer (red.) *Gescheiden werelden? Een verkenning van sociaal-culturele tegenstellingen in Nederland*, Sociaal en Cultureel Planbureau en Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, Den Haag: AUP.
- Kukathas, C. (2003) *The liberal archipelago: a theory of diversity and freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- Kunda, Z. (1990) 'The case for motivated reasoning', *Psychological Bulletin* 108, 3: 480.
- Kymlicka, W. (1989) *Liberalism, community and culture*, Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, W. (2001) *Contemporary political philosophy: an introduction*, Oxford: Oxford University Press.

- Laclau, E. en C. Mouffe (1985) *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*, Londen: Verso.
- Lamont, J. (1994) 'The concept of desert in distributive justice', *The Philosophical Quarterly* 44, 174: 45-64.
- LaPorta, R., F. Lopez-Silanes, A. Schleifer en R.W. Vishney (1997) 'Trust in large organizations', *American Economic Review Papers and Proceedings* 87: 333-338.
- Latour, B. (2004) *Politics of nature: how to bring the sciences into democracy*, Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- Leach, C.W., M. van Zomeren, S. Zebel, M.L. Vliek, S.F. Pennekamp, B. Doosje, J.W. Ouwerkerk en R. Spears (2008) 'Group-level self-definition and self-investment: a hierarchical (multicomponent) model of in-group identification', *Journal of Personality and Social Psychology* 95,1: 144-165.
- Leeper, T.J. en R. Slothuus (2014) 'Political parties, motivated reasoning, and public opinion formation', *Political Psychology* 35, s1: 129-156.
- Levrau, F., P. Loobuyck en C. Timmerman (2010) *De politiek van de erkenning: een politiek-filosofische literatuurstudie*, Antwerpen: Steunpunt Gelijkekansenbeleid.
- Lijphart, A. (2012) *Patterns of democracy: government forms and performance in thirty-six countries*, New Haven CO: Yale University Press.
- Lipset, S.M. en S. Rokkan (1967) *Party systems and voter alignments: Cross-national perspectives*, Toronto: The Free Press.
- Lodge, M. en C.S. Taber (2013) *The rationalizing voter*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lord, C.G., L. Ross en M.R. Lepper (1979) 'Biased assimilation and attitude polarization: the effects of prior theories on subsequently considered evidence', *Journal of Personality and Social Psychology* 37, 11: 2098.
- MacCallum, G.C. (1967) 'Negative and positive freedom', *The Philosophical Review* 76, 3: 312-334.
- Manin, B. (1997) *The principles of representative government*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McAdam, D., J.D. McCarthy en M.N. Zadal (1996) *Comparative perspectives on social movements: Political opportunities, mobilizing structures, and cultural framings*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Meer, T.W.G. van der en J. Tolsma (2014) 'Ethnic diversity and its effects on social cohesion', *Annual Review of Sociology* 40: 459-478.
- Miles, E. en R.J. Crisp (2014) 'A meta-analytic test of the imagined contact hypothesis', *Group Processes & Intergroup Relations* 17, 1: 3-26.
- Mill, J.S. (2001) *On liberty*, Electronic Book Company.
- Miller, D. (1995) *On nationality*, Oxford: Clarendon Press.
- Mooney, C. (2006) *The Republican war on science*, New York: Basic Books.
- Newman, D.G. (2007) 'Exit, voice, and 'exile': rights to exit and rights to eject', *University of Toronto Law Journal* 57,1: 43-79.
- Nozick, R. (1974) *Anarchy, state, and utopia*, New York: Basic Books.



- Nyhan, B. en J. Reifler (2010) 'When corrections fail: the persistence of political misperceptions', *Political Behavior* 32, 2: 303-330.
- Okin, S.M. (2002) "'Mistresses of their own destiny": group rights, gender, and realistic rights of exit', *Ethics* 112, 2: 205-230.
- Oreskes, N. en E.M. Conway (2011) *Merchants of doubt: how a handful of scientists obscured the truth on issues from tobacco smoke to global warming*, New York: Bloomsbury Publishing USA.
- Özkirimli, U. (2010) *Theories of nationalism: a critical introduction*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Payne, G. (red.) (2013) *Social divisions*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Pettigrew, T. F. en L.R. Tropp (2006) 'A meta-analytic test of intergroup contact theory', *Journal of Personality and Social Psychology* 90, 5: 751.
- Pettit, P. (1997) *Republicanism: a theory of freedom and government*, Oxford: Oxford University Press.
- Piketty, Th. (2014) *Kapitaal in de 21e eeuw*, Amsterdam: De Bezige Bij.
- Pitkin, H.F. (1967) *The concept of representation*, Berkeley: University of California Press.
- Pleij, H. (2014) *Moet kunnen: op zoek naar een Nederlandse identiteit*, Amsterdam: Prometheus.
- Portes, A. en E. Vickstrom (2011) 'Diversity, social capital and cohesion', *Annual Review of Sociology* 37: 461-479.
- Postmes, T., M. van Bezouw en M. Kutlaca (2014) *Van collectief ongenoegen tot ordeverstoringen*, Groningen: Rijksuniversiteit Groningen.
- Putnam, R. (1993) *Making democracy work. Civic traditions in modern Italy*, Princeton NJ: Princeton University Press.
- Putnam, R.D. (2000) 'Bowling alone: America's declining social capital', blz. 223-234 in L. Crothers en C. Lockhart (red.) *Culture and Politics: a reader*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Putnam, R.D. (2007) 'E pluribus unum: diversity and community in the twenty-first century, the 2006 Johan Skytte Prize Lecture', *Scandinavian Political Studies* 30, 2: 137-174.
- Rawls, J. (1971/2009) 'Kantian constructivism in moral theory', *Journal of Philosophy* 77, 9: 515-572.
- Rawls, J. (2009) *A theory of justice*, Cambridge, Ma: Harvard University Press.
- Raz, J. (1986) *The morality of freedom*, Oxford: Clarendon Press.
- Reekum, R. van (2014) *Out of character: debating Dutchness, narrating citizenship*, PhD thesis, Amsterdam: Amsterdam Institute for Social and Behavioural Sciences.
- Renan, E. (1882) 'What is a nation?' Herdrukt in H.K. Bhabha (red.) (1990) *Nation and narration*, Londen: Routledge.
- Riek, B.M., E.W. Mania en S.L. Gaertner (2006) 'Intergroup threat and outgroup attitudes: a meta-analytic review', *Personality and Social Psychology Review* 10, 4: 336-353.
- RMO (2006) *Ontsnappen aan medialogica*, Den Haag: Raad voor Maatschappelijke Ontwikkeling.
- Rorty, R. (1979) *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton: Princeton University Press.

- Rosanvallon, P. (2013) *The society of equals*, Cambridge Ma: Harvard University Press.
- Savelkoul, M.J. (2014) *Ethnic diversity and social capital: testing underlying explanations derived from conflict and contact theories in Europe and the United States*, proefschrift, Nijmegen: Radboud Universiteit Nijmegen, beschikbaar op: <http://repository.ubn.ru.nl/handle/2066/127512>.
- Saward, M. (2006) 'The representative claim', *Contemporary Political Theory* 5, 3: 297-318.
- Schattschneider, E.E. (1961) *The semi-sovereign people*, New York: Holt, Rhinehart and Winston.
- Scheepers, P., H. Schmeets en B. Pelzer (2013) 'Hunkering down as disruption of community cohesion: municipal-, neighbourhood- and individual-level effects', *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 72: 91-106.
- Schinkel, W. (2008) *De gedroomde samenleving*, Kampen: Klement.
- Schkade, D., C.R. Sunstein en R. Hastie (2007) 'What happened on deliberation day?', *California Law Review* 95, 3: 915-940.
- SCP (2004) *In het zicht van de toekomst*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- SCP (2009) *Jaarrapport integratie 2009*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- SCP (2014) *Vershil in Nederland*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- SCP (2015a) *Continu Onderzoek Burgerperspectieven 2015-3*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- SCP (2015b) *Werelden van verschil. Over de sociaal-culturele afstand en positie van migrantengroepen in Nederland*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau.
- SCP/CBS (2014) *Armoedesignalement 2014*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau / Sociaal Bureau voor de Statistiek.
- Sen, A. (1980) 'Equality of what?', blz. 197-220 in *The Tanner lecture on human values I*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sherif, M., O.J. Harvey, B.J. White, W.R. Hood, en C.W. Sherif (1961) *Intergroup cooperation and competition: the robbers cave experiment*, Norman, OK: University Book Exchange.
- Smeekes, A.N. (2014) *The presence of the past. Historical rooting of national identity and current group dynamics*, Utrecht: Utrecht University.
- Sniderman, P.M., L. Hagendoorn en M. Prior (2004) Predisposing factors and situational triggers: exclusionary reactions to immigrant minorities, *American Political Science Review* 98, 1: 35-49.
- Snow, D.A. (2013) 'Framing and social movements', blz. 470-475 in D.A. Snow, D. Della Porta, B. Klandermans en D. McAdam (red.) *The Wiley-Blackwell encyclopedia of social & political movements*, Malden: Wiley-Blackwell.
- Spinner-Halev, J. (2005) 'Autonomy, association and pluralism', in A. Eisenberg en J. Spinner-Halev *Minorities within minorities: equality, rights and diversity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stephan, W.G. en C.W. Stephan (1985) 'Intergroup anxiety', *Journal of Social Issues* 41, 3: 157-175.

- Stephan, W.G. en C.W. Stephan (2000) 'An integrated threat theory of prejudice', blz. 23-45 in S. Oskamp (red.) *Reducing prejudice and discrimination*, Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Stolle, D. (2003) 'The sources of social capital', blz. 19-42 in D. Stolle en M. Hooghe (red.) *Generating social capital*, New York: Palgrave Macmillan US.
- Sunstein, C.R. (2002) 'The law of group polarization', *Journal of Political Philosophy* 10, 2: 175-195.
- Tajfel, H., M.G. Billig, R.P. Bundy en C. Flament (1971) 'Social categorization and intergroup behaviour', *European Journal of Social Psychology* 1, 2: 149-178.
- Tajfel, H. en J.C. Turner (1979) 'An integrative theory of intergroup conflict', *The Social Psychology of Intergroup Relations* 33, 47: 74.
- Tarrow, S. (2011) *Power in movement: social movements and contentious politics*, revised and updated edition, New York: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1995) *Multiculturalisme*, Amsterdam: Uitgeverij Boom.
- Tiemeijer, W.L. (2006) *Het geheim van de burger. Over staat en opinieonderzoek*, Amsterdam: Aksant.
- Trivers, R.L. (1971) 'The evolution of reciprocal altruism', *Quarterly Review of Biology* 46: 35-57.
- Tversky, A., en D. Kahneman (1975) 'Judgment under uncertainty: heuristics and biases', blz 141-162 in D. Wenden en C. Vlek (red.) *Utility, probability, and human decision making*, Springer Netherlands.
- Uslaner, E.M. (2002) *The moral foundations of trust*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Uslaner, E. M. (2012) *Segregation and mistrust: diversity, isolation, and social cohesion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Velasco González, K., M. Verkuyten, J. Weesie en E. Poppe (2008) 'Prejudice towards Muslims in the Netherlands: testing integrated threat theory', *British Journal of Social Psychology* 47, 4: 667-685.
- Vertovec, S., (2007) 'Super-diversity and its implications', *Ethnic and racial studies* 30, 6: 1024-1054.
- Walzer, M. (1983) *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*, Oxford: Robertson.
- Werfhorst, H. van de (2014) 'Politieke en sociale gevolgen van inkomensongelijkheid', blz. 113-132 in M. Kremer, M. Bovens, E. Schrijvers en R. Went (red.) *Hoe ongelijk is Nederland? Een verkenning van de ontwikkeling en gevolgen van economische ongelijkheid*, WRR-Verkenning 28, Amsterdam: AUP.
- Wilkinson, R. en K. Pickett (2010) *The spirit level: why equality is better for everyone*, Londen: Penguin Books.
- Willke, H. (1992) *Ironie des Staates. Grundlinien einer Staatstheorie polyzentrischer Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wolff, T. (2006) *Multiculturalisme en neutraliteit*, dissertatie, Amsterdam: Vossiuspers.
- Wright, S.C., A. Aron, T. McLaughlin-Volpe en S.A. Ropp (1997) 'The extended contact effect: knowledge of cross-group friendships and prejudice', *Journal of Personality and Social psychology* 73, 1: 73.

- WRR (1996) *Tweedeling in perspectief*, Den Haag: Sdu Uitgevers.
- WRR (2006) *De verzorgingstaat herwogen: over verzorgen, verzekeren, verheffen en verbinden*, Amsterdam: AUP.
- WRR (2007) *Identificatie met Nederland*, Amsterdam: AUP.
- Yack, B. (2012) *Nationalism and the moral psychology of community*, Chicago: University of Chicago Press.
- Zak, P. J. en S. Knack (2001) 'Trust and growth', *The Economic Journal* 111, 470: 295-321.
- Žižek, S. (1989) *The sublime object of ideology*, Londen: Verso.
- Zomeren, M. van, T. Postmes en R. Spears (2008) 'Toward an integrative social identity model of collective action: a quantitative research synthesis of three socio-psychological perspectives', *Psychological Bulletin* 134, 4: 504.



# WAT IS ER MIS MET MAATSCHAPPELIJKE SCHEIDSLIJNEN?

---

In het politieke en het maatschappelijke debat wordt regelmatig gesproken van 'maatschappelijke scheidslijnen'. Dat is bijna altijd in negatieve zin. Er dreigen nieuwe scheidslijnen te ontstaan en dat beschouwt men als reden voor zorg. Maar wat zijn scheidslijnen precies? Wanneer is een maatschappelijke situatie zodanig dat de kwalificatie 'scheidslijn' op zijn plaats is? En waarom worden maatschappelijke scheidslijnen onwenselijk gevonden? Welke collectieve doelen en waarden zijn daarbij in het geding?

Dat zijn vragen die centraal staan in deze studie. Zij vormt een rondgang langs psychologische, sociologische en politiek-filosofische literatuur op zoek naar antwoorden.