

Een samenleving van ongelijken

Kees Vuyk

Sociale ongelijkheid stijgt snel als thema op de maatschappelijke agenda. Verrassende politieke wendingen in 2016 als de overwinning van het Brexit-kamp in het Verenigd Koninkrijk en de verkiezing van Donald Trump tot president van de Verenigde Staten, hebben daartoe bijgedragen. Beide worden in verband gebracht met een groeiende tweedeling in de samenleving tussen degenen die het gemaakt hebben en zij die aan de kant zijn blijven staan.

Onderzoekers wijzen al enige tijd op deze ontwikkeling. De Franse econoom historicus Thomas Piketty kreeg veel aandacht voor zijn boek *Capital in the 21e Century* waarin hij aantoonde dat in onze samenleving mensen met vermogen financieel veel sterker staan dan degenen die hun geld verdienen met werken (Piketty 2014). Hij ziet dat als een terugkeer naar de situatie zoals die bestond aan het begin van de twintigste eeuw, na een kort tussenspel in de tweede helft van de twintigste eeuw, toen een tijd lang inkomen uit arbeid sneller steeg dan inkomen uit kapitaal.

In Nederland hebben zowel het Sociaal en Cultureel Planbureau als de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid de laatste jaren aandacht gevraagd voor de aanzienlijke verschillen tussen hoger en lager opgeleiden, die zich niet alleen op economisch gebied (inkomen, arbeidsparticipatie) manifesteren maar ook op terreinen als levensverwachting, mediagebruik, cultuurdeelname en politieke participatie (Bijl, Boelhouwer, Cloïn en Plommer 2011, Vrooman, Gijsberts en Boelhouwer 2014, Bovens, Dekker en Tiemeijer 2014). Een schrijnend gegeven is dat recent onderzoek uitwijst dat hoogopgeleiden (een diploma hbo of universiteit) in 2014, in Nederland gemiddeld 6 à 7 jaar langer leven dan laagopgeleiden (niet meer dan vmbo). Maar ook de constatering dat hoogopgeleiden veel actiever invloed hebben op de politiek dan laagopgeleiden moet te denken geven, temeer daar beide groepen over enkele actuele politieke kwesties (Europa, vluchtelingen) behoorlijk anders denken. Bovens en Wille, die zich uit-

gebreed met dit thema hebben beziggehouden, zien hierin een motief voor de opkomst van het populisme (Bovens en Wille 2010).

Echt nieuw zijn deze ontwikkelingen niet. Al in de jaren zestig en zeventig van twintigste eeuw wezen onderzoekers op verschillen tussen de bovenkant en de onderkant van de samenleving (toen nog klassenverschillen genoemd) op zulke onderscheiden terreinen als levensverwachting (Antonovsky 1967) en culturele smaak (Bourdieu 1979). Destijds heerste echter de verwachting dat deze verschillen als gevolg van de algemene groei van de welvaart en gerichte politieke interventies zouden kunnen verdwijnen. Die belofte is niet ingelost. Toch zijn de auteurs van de eerder genoemde publicaties van het SCP en de WRR niet pessimistisch. Er zijn verschillen, erkennen zij, maar van een scheidslijn kan er volgens hen (nog) niet gesproken worden. De grenzen tussen beide groepen zitten niet dicht. Er is bovendien een omvangrijke middengroep die een bemiddelende rol speelt. Zorgelijk is wel dat juist die middengroep steeds meer onder druk lijkt te staan (Bovens, Dekker en Tiemeijer 2014, p. 19).

In mijn boek *Oude en nieuwe ongelijkheid: over het failliet van het verheffingsideaal* (Vuyk 2017) kijk ik met een minder optimistische blik naar de nieuwe vormen van ongelijkheid die zich in onze samenleving hebben ontwikkeld. Vanuit een meer historisch en psychologisch perspectief zie ik een situatie die ernstiger is dan het sociaal wetenschappelijk onderzoek doet voorkomen.

In dit artikel wil ik een poging doen een diepere laag van deze discussie aan te boren. Ik richt me hier op het gelijkheidsideaal dat ten grondslag ligt aan de politiek van de westerse samenleving. Ik ga daarvoor vooral te rade bij Pierre Rosanvallon die sinds 2001 aan het Collège de France de leerstoel bezet voor moderne en hedendaagse geschiedenis van de politiek. Hoewel hij in 2012 in Nederland werd onderscheiden met de Spinozalens was hij lange tijd buiten Frankrijk nauwelijks bekend. Recente Engelse vertalingen van enkele van zijn boeken hebben daar verandering in gebracht. In dit artikel maak ik gebruik van zijn boek *The society of equals* dat de geschiedenis van het gelijkheidsideaal beschrijft (Rosanvallon 2013). Aan het eind van dit boek doet Rosanvallon enkele voorstellen voor een hedendaagse invulling van het gelijkheidsideaal in een poging te ontsnappen aan de impasses waarin de groeiende ongelijkheid onze samenleving heeft gebracht. Over deze nieuwe invulling ga ik met Rosanvallon in discussie.

Het ideaal van gelijkheid

Ongelijkheid is een ongemakkelijk thema voor moderne westerse samenlevingen. Gelijkheid is immers een van hun grondmotieven, naast vrijheid en broederschap. In alle verklaringen en documenten die het historische fundament

vormen van deze samenlevingen heeft gelijkheid een prominente plek. “Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits” - “Mensen worden geboren en blijven vrij en gelijk in rechten” - klinkt het in de *Déclaration des droits des hommes en des citoyens*, waarmee de revolutionairen in 1789 in Frankrijk de geboorte van een nieuwe samenleving inluiden. Een decennium eerder hadden de Founding Fathers van de Verenigde Staten in de Onafhankelijkheidsverklaring reeds vastgesteld “that all men are created equal and are endowed by their creator with certain unalienable rights”. De *Universal Declaration of Human Rights*, die na de verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog in 1948 een nieuw fundament moest leggen onder het samenleven van volken en naties op deze ene aarde, herhaalt nog eens de woorden van de Franse revolutionairen: “all human beings are born free and equal in dignity and rights”. Wat aan het eind van de achttiende eeuw nog utopisch klonk, is twee eeuwen later het fundament van de internationale rechtsorde. Dat wil overigens niet zeggen dat mensen in onze tijd wereldwijd van vrijheid genieten en in gelijkheid leven. Wel is de utopie inmiddels verankerd in tal van instituties die haar realisatie nastreven.

De Franse politiek filosoof Pierre Rosanvallon heeft in zijn boek *La société des égaux* (in de Engelse vertaling *The Society of Equals*) de geschiedenis geschreven van het debat over gelijkheid en ongelijkheid dat begint in de tweede helft van de achttiende eeuw, een eerste hoogtepunt bereikt in de Amerikaanse en Franse revoluties en sindsdien een vast bestanddeel uitmaakt van het politieke denken in Europa en Amerika tot in onze tijd toe (Rosanvallon 2013). Een korte blik op dit boek kan ons inzicht in het probleem van de ongelijkheid verdiepen.

In de tweede helft van de achttiende eeuw, de jaren voor revoluties in Amerika en Frankrijk, aldus Rosanvallon, richtten de pijlen van de kritiek zich vooral op de ongelijkheid die het gevolg is van privileges, die weer voortkomen uit sociale en culturele tradities. Rousseau bijvoorbeeld ziet in zijn bekende verhandeling uit 1755 *Over de oorsprong en het fundament van de ongelijkheid tussen mensen* ‘de beschaving’ als het begin van het kwaad dat ongelijkheid volgens hem is. Interessant is hoe hij die beschaving laat beginnen. “De eerste mens die een stuk grond afbakende en het in zijn hoofd haalde te zeggen ‘dit is van mij’ en mensen vond die simpel genoeg waren om hem te geloven, was de ware grondlegger van de beschaving” (Rousseau 1755, het citaat staat aan het begin van het tweede deel van dit traktaat). Het zijn brutaliteit en domheid die maken dat de ene mens zich verheffen kan boven de andere. Ongelijkheid is een kwestie van cultuur. Het zijn misvormingen van de cultuur die de Amerikaanse en Franse revolutionairen wilden corrigeren.

Als in de negentiende eeuw een nieuwe revolutie doorzet, de industriële revolutie, verliest dit verhaal volgens Rosanvallon zijn overtuigingskracht. Deze revolutie leidt tot een nieuwe verdeling van rijkdom en macht die niet te herleiden valt tot een onkritisch geloof in overgeleverde waarden. Integendeel, zoals ook Marx en Engels in *Het communistisch manifest* van 1848 constateren: gevolg

van de industriële revolutie is dat “alles Ständische und Stehende verdämpft” (Marx 1971, p. 529). “Al het feodale en vaststaande vervluchtigt, al het heilige wordt ontwijfd en de mensen zijn eindelijk gedwongen hun plaats in het leven, hun wederzijdse betrekkingen met nuchtere ogen te bezien” (Marx en Engels 1963, p. 44).

Rosanvallon geeft een erudiet overzicht van hoe negentiende-eeuwse denkers de ongelijkheid in de samenleving ‘met nuchtere ogen’ beschouwen. Het communisme van Marx en Engels krijgt uiteraard aandacht, maar ook minder bekende visies op de ongelijkheid in de nieuwe burgerlijke samenleving. Sommigen probeerden bijvoorbeeld de maatschappelijke positie van mensen in verband te brengen met deugdzaamheid (p. 39). De armoede van de arbeider is in die beschouwing gevolg van zijn drankzucht en wellust. Anderen zochten naar een relatie tussen fysieke kenmerken – gelaatstrekken, schedelbouw, ras – en de plaats op de maatschappelijke ladder (p. 100).

In de loop van de negentiende eeuw groeide de onvrede over de grote economische en sociale verschillen tussen mensen in de door de industrie rijk geworden burgerlijke samenleving. Om de onrust te bezweren, begonnen aan het eind van deze eeuw overheden hier en daar in het sociale en economische veld te interveniëren. Dat gaf aanleiding tot een nieuwe invulling van de idee van gelijkheid, namelijk die van nationale identiteit. Mensen zijn gelijk voor zover ze tot een bepaalde natie behoren, deel uitmaken van een welomschreven ‘volk’. Als zodanig hebben ze recht op een zekere mate van gelijke behandeling. In de loopgraven van de Eerste Wereldoorlog kreeg dit idee van nationaliteit voor het eerst een vaste vorm. Daar werd men Duitser, Fransman, Brit – volgens een uitspraak van de schrijver Robert Musil die Rosanvallon aanhaalt (p. 185). Deze door Rosanvallon ‘pathologisch’ genoemde gelijkheidsidee zal na deze oorlog voortwoekeren tot ze in het fascisme een macaber hoogtepunt bereikt.

Intussen werd mede door de ervaringen van de Tweede Wereldoorlog een nieuwe variant van overheidsingrijpen in het maatschappelijke veld geboren, niet gebaseerd op een idee van volkse identiteit maar op algemene burgerrechten (p. 197-208). In de tweede helft van de twintigste eeuw zal deze zogenaamde verzorgingsstaat vooral in de landen van Noordwest Europa verder worden uitgebouwd. Twee elementen zijn daarin belangrijk: een progressief belastingstelsel, dat de inkomensverschillen tussen de burgers matigt, en een stelsel van sociale verzekeringen dat een inkomen garandeert aan wie door ouderdom, ziekte of ongeval niet zelf in zijn levensonderhoud kan voorzien.

In de laatste decennia van de twintigste eeuw – in de Verenigde Staten eerder dan in West Europa – komt de verzorgingsstaat echter weer ter discussie te staan (p. 209 e.v.). Daar zijn volgens Rosanvallon zowel externe als interne factoren voor aan te wijzen. De belangrijkste externe factor is de verzwakking en uiteindelijke ondergang van de Sovjet Unie. Het Westen verliest de tegenstander, tegen wie het de verzorgingsstaat als wapen had ingezet. Minstens zo belangrijk

acht Rosanvallon echter enkele interne factoren. De belangrijkste is dat de verzorgingsstaat theoretisch nooit sterk is onderbouwd. Zij is vooral pragmatisch tot stand gekomen. Zij heeft daarom weinig verweer tegen maatschappelijke ontwikkelingen die niet lijken te passen bij haar uitgangspunten. Zo wordt het uitgangspunt dat solidariteit met de zwakken uiteindelijk in het voordeel is van iedereen omdat iedereen de kans loopt om ooit tot de zwakken te behoren, door de Amerikaanse filosoof Rawls uitgewerkt in zijn boek *A Theory of Justice* (Rawls 1971), ondermijnd doordat wiskundigen nieuwe, meer verfijnde risicomodellen opstellen, die meer op het individu zijn toegesneden.

Ook de positie van de arbeider verandert. De snelle ontwikkeling van de technologie leidt tot nieuwe productiewijzen waarin andere eisen worden gesteld aan de werkenden dan voorheen. De arbeider aan de lopende band, de prototypische mens van de industriële economie, is inwisselbaar: die rol kan iedereen vervullen. Hij is slechts een kwantiteit. In nieuwere productiewijzen wordt de kwaliteit van de werkenden belangrijker. In de diensteneconomie, die in de recente periode steeds belangrijker is geworden, telt de persoonlijkheid. Niet alleen *dat* iemand er staat, is beslissend, maar *hoe* zij haar werk doet. Die zienswijze breidt zich uit over alle productieprocessen, ook die van de oude industrieën. In samenhang hiermee komt een nieuw idee van individualiteit tot ontwikkeling – als singulariteit. Mensen zijn niet meer tevreden als ze niet ‘niemand’ zijn, dat wil zeggen dat ze meetellen in de samenleving en als zodanig de gelijke zijn van alle anderen; tegenwoordig willen ze heel specifiek ‘iemand’ zijn, en juist in die bijzonderheid gelijk aan alle anderen (p. 228).

Dat ideaal geeft druk op een samenleving die gebouwd is op anonieme solidariteit. De verzorgingsstaat moet daarom nieuwe vormen ontwikkelen. Die ontwikkeling heeft geleid tot de samenleving zoals we die nu kennen. We zien daarbij dat competitie meer op de voorgrond komt te staan. In dat kader krijgt ook het ideaal van ‘gelijkheid’ weer een nieuwe gedaante, namelijk die van ‘gelijke kansen’. De rol van de overheid in het garanderen van een zekere mate van gelijkheid tussen mensen beperkt zich meer en meer tot het zorgen voor (zoveel mogelijk) gelijke kansen. Wat mensen met die kansen doen is geen zorg meer van de overheid. Hoe mensen hun kansen in het leven benutten wordt gezien als een kwestie van eigen verantwoordelijkheid.

De Britse socioloog Michael Young heeft aan het maatschappelijk systeem dat uit deze gedachten voortkomt de naam meritocratie gegeven (Young 1956). In de gelijke kansen samenleving telt niet wie je bent – geboorte afkomst, naam – maar hoe je je werk doet. Maatschappelijke positie wordt bepaald door verdienste.

Rosanvallon noemt de meritocratische oplossing “intellectueel aantrekkelijk, maar onhoudbaar in de praktijk” (p. 247). De grote zwakte van het systeem van ‘gelijke kansen’ is volgens hem dat het teveel nadruk legt op de eigen keuzes van mensen, terwijl, zoals hij schrijft, “vrijwel niets zuiver het resultaat is van keuze”

(ibidem). Het meritocratisch systeem gaat uit van een te idealistisch beeld van het individu en zijn verantwoordelijkheid. Het kijkt uitsluitend naar individuele situaties en niet naar hoe individuele keuzes beïnvloed worden door de sociale omgeving en ook niet naar wat de meritocratie doet met de samenleving als geheel. Zo kon het gebeuren dat deze maatschappijopvatting die gelijkheid van individuen vooropstelt een samenleving voortbracht met grote verschillen tussen mensen en met een groeiend hiërarchisch bewustzijn. Met enige bitterheid wijst Rosanvallon erop dat deze situatie reacties oproept in de samenleving die doen denken aan die welke aan het begin van de twintigste eeuw opkwamen in reactie op de extreme ongelijkheid die westerse samenlevingen in die tijd kenmerkte, zoals vormen van nationalisme die de grenzen willen sluiten en het vreemde buitensluiten en populistische ideologieën die het volk zien als datgene dat alle mensen tot elkaars gelijken maakt – voor zover ze tot dat volk behoren. “This return of the repressed leaves one with a bitter taste”, aldus Rosanvallon (p. 210).

Het failliet van het verheffingsideaal

Volgens Rosanvallon ligt een verkeerd uitgekakte gelijke kansen politiek ten grondslag aan de maatschappelijke en politieke crises die westerse samenlevingen vandaag doormaken. In mijn *Oude en nieuwe ongelijkheid: over het failliet van het verheffingsideaal* heb ik, onafhankelijk van Rosanvallon, hetzelfde spoor gevolgd, maar langs een ander pad (Vuyk 2017). Mijn focus ligt, zoals de ondertitel van het boek aangeeft, op de politiek van de verheffing, die gedurende de gehele twintigste eeuw de grote politieke stromingen van westerse samenlevingen verbindt.

Waarschijnlijk het belangrijkste wapenfeit van deze politiek is de uitbreiding en verbetering van het onderwijs geweest. In het boek betoog ik dat vooral het wegnemen van alle belemmeringen voor het volgen van (de hogere vormen van) middelbaar onderwijs en hoger onderwijs de samenleving in de tweede helft van de twintigste eeuw van karakter heeft veranderd. Telde Nederland in de jaren voor het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog niet meer dan 15000 studenten, in 2004 waren dat er 240.000, hbo-studenten niet meegerekend (Centraal Bureau voor de Statistiek 2012). Het aantal hoogopgeleiden is als gevolg daarvan enorm gegroeid. In 1968 bezat 14% van de Nederlandse bevolking een diploma hoger onderwijs, in 2007 was dat aantal verdubbeld (Bovens en Wille, p. 25). Inmiddels is dat percentage gestegen tot boven de 30%.¹ In de samenleving die in de twintigste eeuw geleidelijk zijn huidige vorm kreeg kan iedereen die daar-

1 <https://www.onderwijsincijfers.nl/kengetallen/sectoroverstijgend/nederlands-onderwijsstelsel/hoogst-behaalde-onderwijsniveau>

voor de talenten heeft zich via het onderwijs een weg banen naar maatschappelijke posities die in vroeger tijden voorbehouden waren geweest aan mensen met de juiste familieachtergrond.

Maar hoe positief deze ontwikkeling voor grote delen van de bevolking ook is, er zit een addertje onder het gras. Het zit verborgen in de beperkende tussenzin in de laatste volzin: “die daarvoor de talenten heeft”. Niet iedereen profiteert in gelijke mate van de nieuwe kansen. Omdat de koninklijke weg van de verheffing loopt via het onderwijs zijn het vooral de mensen met leertalent – anders gezegd: een meer dan gemiddelde intelligentie – die de geboden kansen verzilveren. Weliswaar is het in de moderne samenleving ook mogelijk om zonder opleiding en diploma’s carrière te maken, bijvoorbeeld in de handel, de sport of het entertainment, maar ook dan is een bepaalde mate van intelligentie onontbeerlijk. Wie niet slim genoeg is zal met zijn talent anders slechts de tijdelijke melkkoe zijn van een entourage van slimme(re) managers.

In de eerste jaren dat de verheffingspolitiek succes had werd deze beperking nog niet sterk gevoeld. Toen de eerste generaties kinderen uit middenklasse- en arbeidersmilieus de weg naar het hoger onderwijs vonden, deelden ook hun ouders en grootouders mee in het succes. De hele samenleving veerde op als gevolg van de instroom van al dit voorheen ongebruikte talent. Maar al spoedig nam dit effect af. De tweede en derde generatie hoogopgeleide kinderen uit eenvoudige milieus verloor geleidelijk het contact met het milieu van afkomst. Zij trouwden met andere hoogopgeleiden en zochten hun vrienden in hun eigen wereld. De situatie ontstond die de onderzoekers die ik aan het begin van dit artikel noemde constateren: de werelden van hoger en lager opgeleiden lopen uiteen. Er ontstaat een nieuwe ongelijkheid, ongelijkheid op basis van opleiding. Veel sociale spanningen van nu houden volgens mij met die ongelijkheid verband.

Hoe ernstig die situatie is, wordt pas duidelijk wanneer we ons rekenschap geven van de grote rol die leervermogen speelt in deze ongelijkheid, iets wat de genoemde onderzoekers vanuit hun sociaalwetenschappelijke invalshoek gewoonlijk niet doen. Zij kijken vooral naar de invloed van sociale factoren op leerprestaties. Kinderen uit milieus van hoogopgeleiden hebben dan veel voordelen die anderen ontberen moeten: goede scholen, aandacht van de ouders voor schoolprestaties, bijles als het nodig is (zie Putnam 2012). Maar leervermogen hangt niet alleen af van dergelijke factoren. Ook intelligentie speelt een rol. Intelligentie is iets wat je meekrijgt bij je geboorte. Het is zelfs in behoorlijke mate erfelijk, zoals de psychologie leert (Slater en Bremner 2011, p. 98). Het gegeven dat hoogopgeleiden steeds meer met elkaar trouwen, is daarom meer dan alleen een kwestie van persoonlijke voorkeur. Kinderen uit deze huwelijken hebben een grote kans om zelf ook behoorlijk intelligent te zijn en dus goed te presteren op school. Dit betekent dat de kansen op een goede opleiding en het daaraan verbonden maatschappelijk succes inmiddels niet meer gelijk verdeeld zijn. Natuurlijke aanleg speelt een grote rol en die aanleg concentreert zich in

bepaalde milieus, die zich steeds meer afsluiten van andere milieus. De samenleving stevent af op een situatie waarin geboorte weer in hoge mate het lot van het individu bepaalt. De verheffingspolitiek is failliet. Dat besef begint langzaam door te dringen. De elite beroept zich nog altijd op haar uitzonderlijke verdienste. Maar het geloof daarin taant. Dat is volgens mij het kernprobleem van de huidige samenleving.

Singulariteit

Het verschil tussen mijn analyse van het probleem van de meritocratie en die van Rosanvallon zit erin dat ik meer nadruk leg op de natuurlijke component van de ongelijkheid tussen mensen. Dat maakt het minder gemakkelijk iets te vinden dat de verschillen overbruggen kan. Daarom heb ik moeite met de wijze waarop Rosanvallon probeert het ideaal van gelijkheid een nieuwe, eigentijdse invulling te geven.

Rosanvallon stelt voor om de idee van gelijke kansen aan te vullen en in te bedden in enkele positieve noties betreffende individu en samenleving (Rosanvallon 2013, 259vv). Hij noemt er drie: singulariteit, reciprociteit en communaliteit. Het kernbegrip is singulariteit. We kwamen het hierboven al tegen als de huidige behoefte van mensen om ‘iemand’ te zijn, een persoon met een eigenheid, onderscheiden van anderen. Rosanvallon ziet daarin de basis van een hedendaagse invulling van het ideaal van maatschappelijke gelijkheid. Niet dat hij denkt dat mensen opgevat als singulariteiten allemaal hetzelfde zijn. Integendeel. Rosanvallon beschrijft de samenleving van singulariteiten als volgt: “Elk individu probeert op te vallen vanwege de unieke kwaliteiten die alleen hij of zij bezit. Het bestaan van diversiteit wordt zodoende het criterium van gelijkheid. Elk individu zoekt zijn of haar eigen pad en streeft naar controle over zijn of haar geschiedenis. Iedereen is gelijk doordat hij of zij onvergelijkbaar is” (p. 261).

Groot voordeel van het begrip singulariteit is volgens Rosanvallon dat het anders dan individualiteit vraagt om reciprociteit en communaliteit. Voor individuen is een gemeenschap niets meer dan een optelsom. Individuen kunnen elkaar gebruiken maar ze hebben elkaar niet echt nodig. Voor singulariteiten ligt dat anders. Hun uniciteit moet gezien en erkend worden, anders bestaat ze niet. Voor singulariteiten is daarom uitwisseling met anderen (reciprociteit) in een vorm van gemeenschapsleven (communaliteit) onontbeerlijk. Rosanvallon: “het verschil dat singulariteit uitmaakt bindt een persoon aan anderen, het zet hem niet apart. Het wekt in anderen nieuwsgierigheid, belangstelling en een verlangen om te begrijpen” (260). Rosanvallon eindigt zijn boek met een grove schets van hoe een samenleving die singulariteit als uitgangspunt neemt eruit zou moeten zien.

Opmerkelijk is dat die nieuwe samenleving slechts weinig afwijkt van de meritocratie. Het blijkt duidelijk uit het doel van de nieuwe samenleving: “wegnemen van de obstakels die het zicht van het individu belemmeren, hem opsluiten in zijn situatie en hem ervan afhouden te hopen op een andere toekomst” (p. 267). Rosanvallon erkent dit overigens. Hij heeft een samenleving voor ogen, schrijft hij, die “een meer uitgebreide interpretatie geeft aan het gelijke kansen principe” (ibidem).

Die uitbreiding zit hem vooral hierin dat deze samenleving meer maatwerk levert bij de ondersteuning van iedere burger in het streven de eigen uniciteit te ontplooiën. Om die ambitie in de praktijk waar te maken, zullen we, meent Rosanvallon, anders moeten gaan denken over sociale rechten. Nu zijn dat rechten die net als juridische rechten voor ieder individu gelijkelijk en onvoorwaardelijk gelden. Dat leidt tot bureaucratie en bij uitbreiding van de rechten tot verspiling. De notie singulariteit kan hier uitkomst bieden. Vanuit het perspectief van de singulariteit hoeven sociale rechten niet in te houden dat ieder hetzelfde behandeld wordt, maar slechts dat iedereen rechtvaardig behandeld wordt, met inachtneming van ieders unieke (singuliere) noden en verlangens.

Eigen kracht

Deze redenering doet denken aan de motivering die de politiek gegeven heeft voor de ombouw van de verzorgingsstaat die op het ogenblik in Nederland plaatsvindt onder het motto dat we toe moeten naar een ‘participatiesamenleving’ zoals het in de eerste troonrede van het kabinet Rutte II (en van koning Willem Alexander) in 2013 genoemd werd.

Die transformatie gaat uit van de gedachte dat de overheid bij het aanbieden van zorg aan wie dat nodig heeft niet eerst kijkt naar wat iemand niet meer kan, maar naar wat iemand nog wel kan. De vraag is niet hoe kunnen we de nood lenigen, maar hoe kunnen we de eigen kracht van deze persoon zo versterken dat hij (weer) in staat is voor zichzelf te zorgen. Hoewel het politieke motief achter deze transformatie primair financieel van aard is - de sociale uitgaven van de staat stijgen zo snel dat de verzorgingsstaat volgens sommige politici onbetaalbaar dreigt te worden - wordt de operatie aan de burger uitgelegd vanuit een ideologisch motief dat verwantschap vertoont met Rosanvallon's ideaal van een samenleving van singulariteiten.

De politiek wil af van de puur juridische en daarmee onvermijdelijk bureaucratische invulling van sociale rechten van de burgers. Daartoe zoekt ze aansluiting bij een beweging die al enkele jaren opgang maakt in het sociaal werk en die wat genoemd wordt de ‘eigen kracht’ van de burgers centraal stelt. In de zienswijze van die beweging heeft de overheid in de zorg slechts een faciliterende en

aanvullende functie, afhankelijk van de mate waarin de burger zelf in staat was het eigen probleem op te lossen (Hilhorst en van der Lans 2013). De praktijk van de participatiesamenleving nu in Nederland laat echter goed de zwaktes zien van dit ideaal. Het komt er vooral op neer dat mensen gemiddeld minder zorg krijgen en dat een deel van de mensen in staat is het gat in de zorg dat zo ontstaat uit eigen middelen (financieel of sociaal) aan te vullen terwijl een andere groep niet de kracht blijkt te bezitten om zelf iets aan de lacunes te doen en dus met minder kwaliteit van leven genoeg moet nemen. Kim van Keken die in een recent artikel in De Groene Amsterdammer terugblijkt op hervorming van de zorg door het kabinet Rutte II vanaf 2013, laat een ervaringsdeskundige aan het woord: “Voor zorg moet je mondig zijn. Als je hoogopgeleid bent kom je er wel. Mensen die niet assertief zijn modderen maar wat door in hun eentje. Dan is het op papier en in de statistieken wel goed opgelost, ja, maar in de werkelijkheid niet” (Van Keken 2017, p. 23).

Net als de gedachte dat mensen een ‘eigen kracht’ zouden bezitten die dikwijls nog onvoldoende gebruikt wordt, is misschien ook de gedachte dat in elk individu een singulariteit verborgen zit, een uniciteit, die mits ontplooid, voor ieder ander en voor de samenleving als geheel waardevol is, toch een beetje te mooi? Bezit ieder mens wel die kracht om zo uniek te zijn dat hij of zij aantrekkelijk is voor anderen om aandacht aan te besteden? Hoe voorkom je dat het streven naar uniciteit toch weer ontaardt in een vorm van competitie met winnaars en verliezers?

Het lijkt mij dat zo’n competitie trouwens al volop aan de gang is, bijvoorbeeld in de sociale media. Hoeveel mensen stoppen niet veel energie in het streven zich op Facebook – of op andere sociale sites – zo bijzonder mogelijk te presenteren? Met *likes* als beloning? De idee dat we allemaal singuliere individuen zijn met unieke eigenschappen heeft reeds stevig postgevat in onze hoofden. Maar we weten inmiddels ook hoe kwetsbaar de positie van zulke individuen is. Het ene moment ben je een topper, en een volgend moment uit de gratie of vergeten. Singulariteit heeft aandacht van anderen nodig, daarin heeft Rosanvallon gelijk, maar dat is ook de zwakte ervan. Wat als anderen je die aandacht niet geven? Of niet gunnen? De erkenning van singulariteit vraagt om wederkerigheid (reciprociteit), dat is juist, maar die wederkerigheid hoeft zich niet uit te strekken tot alle anderen. Niemand heeft voor zijn zelfvertrouwen de aandacht van allen nodig. Het gaat mensen er vooral om erkenning te krijgen in eigen kring, en dan liefst van de hoog aangeschreven personen binnen die eigen kring. Je kunt daarom heel goed je singulariteit beleven zonder enige vorm van verbondenheid met mensen buiten de eigen kring.

Zo ontstaat de mogelijkheid van een hiërarchie van erkenning, die weer aanleiding geeft tot een competitie om erkenning met als uitkomst dat sommige singulariteiten veel erkenning krijgen en anderen weinig. Zo beschouwd verandert het voorstel van Rosanvallon om de samenleving te bouwen op singulariteit

weinig aan de meritocratie zoals we die kennen. Er zit logica in de redenering dat wat mensen gemeen hebben juist het feit is dat ze allemaal bijzonder zijn. Maar die logica kan niet verhinderen dat er praktijken ontstaan van onoverbrugbare verschillen tussen mensen. Wie dat onacceptabel vindt zal met een andere redenering moeten komen.

Menselijk falen

Geïnspireerd door Rosanvallon wil ik een alternatief voorstel ontwikkelen om een grondslag te vinden voor een samenleving waarin mensen, hoe ongelijk ook qua natuurlijke aanleg, elkaar in principe als gelijken zien. Rosanvallon zoekt het bij de gedachte dat ieder mens iets bijzonders heeft, ‘iemand’ is, een singuliere entiteit, en als zodanig de aandacht van anderen waard. Ik heb laten zien dat die benadering in de praktijk weinig afwijkt van de meritocratische en net als deze ernstige problemen oplevert voor de gelijke behandeling van mensen. Daarom wil ik voorstellen de grondslag voor een samenleving van gelijken te zoeken bij een mensvisie die je aan het andere uiterste zou kunnen plaatsen, namelijk dat in laatste instantie een mens ‘niets’ voorstelt.

Welbeschouwd is alles waarop mensen zich (kunnen) laten voorstaan weinig standvastig. Succes nu sluit falen later niet uit. Wie op het ene terrein kwaliteiten vertoont kan op een ander terrein een mislukking zijn. Welgeboren, hooggeplaatst, getalenteerd of niet, alle mensen ‘rotzooien maar een beetje an’ in het leven – om de uitdrukking te gebruiken waarmee de schilder Karel Appel zijn werkwijze beschreef.² Soms leidt dat tot succes maar veel vaker is – vroeger of later – allerlei ellende de uitkomst, zo niet voor degenen die handelen dan wel voor de mensen in hun omgeving, dichtbij of ver weg.

Deze visie sluit aan bij de kijk op de mens die aan het begin van de twintigste eeuw in de filosofische antropologie is uitgewerkt (Landmann 1966). In die visie kenmerkt de mens zich door een tekort. Mensen missen een vast omlijnde natuur. Daarmee is hun positie in het leven kwetsbaar en veranderlijk. Dat gebrek heeft echter ook een voordeel: het dwingt mensen om voor hun overleven culturen te ontwikkelen die als een soort ‘tweede natuur’ hun bestaan ondersteunen. Zoals ik in *Het menselijk teveel* aantoon, heeft deze zienswijze ook een keerzijde (Vuyk 2002). Ik betoog daar dat het tekort aan natuur ertoe leidt dat de wereld van de cultuur gekenmerkt wordt door een teveel. Losgeslagen van de natuur zijn mensen in hun vrijheid mateloos. Zij worden geconfronteerd met veel meer mogelijkheden dan zij realiseren kunnen. Zij moeten dus kiezen. Maar hoe?

2 In een gesprek met Jan Vrijman dat door Ed van der Elsken op film is vastgelegd. *Vrij Nederland* 29 januari 1955.

Het existentialisme, dat in de jaren vijftig tot negentig van de vorige eeuw populair was, vooral bij de jongeren die in die tijd in steeds grotere getale de universiteiten binnenstroomden, bouwt op deze idee van vrijheid een absurd-heroïsch mensbeeld. Volgens Sartre zijn mensen verantwoordelijk voor hun eigen leven en per extensie voor het lot van de mensheid als geheel (Sartre 1970). Toen Sartre dit opschreef klonk het revolutionair. Terugkijkend kunnen we constateren dat deze mensvisie prima past in de meritocratische idealen van de laatburgerlijke samenleving. In die samenleving is deze uitspraak van een oproep tot verandering geleidelijk geworden tot een deprimerende last voor al diegenen die weinig kans zagen hun leven tot een succes te maken. Het mag in theorie waar zijn, de vrijheid van mensen om te kiezen, in de praktijk blijkt het dikwijls moeilijk om daarvan een goed gebruik te maken.

Daarom wil ik hier nog een andere uitwerking van de idee van uitzonderlijke menselijke bestaanswijze in herinnering roepen, die van Sartre's voorloper en inspiratiebron Heidegger. In zijn befaamde boek *Sein und Zeit* wijst Heidegger erop dat mensen hun existentiële vrijheid allereerst en allermeeft ontwijken. Ze duiken onder in de massa, gedragen zich zoals mensen om hun heen doen, denken zoals 'men' denkt. De meest voorkomende gedaante van de mens is die van het 'men' (Heidegger 1927, 114v). Weliswaar loopt het betoog van Heidegger in *Sein und Zeit* waarin hij de bestaanswijze van het 'men' beschrijft uit op een poging om daartegenover een authentiek bestaan (*Eigentlich Sein*) te stellen (die door het existentialisme wordt overgenomen), maar we moeten daarbij goed in gedachte houden dat authentiek zijn – 'singulier' in de termen van Rosanvallon – bij Heidegger een secundaire en bovendien fragiele status is. Het is eerder de uitzondering dan de regel. Allereerst en allermeeft gaan mensen op in de gemeenschap, als 'men'.

Wat pleit voor Heideggers visie is dat hij overeenstemt met wat we weten uit de psychologie en de geschiedenis over de mens als individu en als soort. Het leven van alle mensen begint in een gemeenschap. Het jonge kind heeft geen keus. Het moet doen en denken wat gebruikelijk is in de gemeenschap waarin het wordt geboren. Zich daarvan bevrijden is niet onmogelijk – en die principiële mogelijkheid is de kern van de menselijke vrijheid – maar het is een langdurig en vaak pijnlijk proces, dat nooit eindigt met een totale onafhankelijkheid, maar altijd met op zijn best een zelf gekozen nieuwe verbondenheid, soms met de oude gemeenschap. In de geschiedenis is zo'n ontwikkeling ook pas heel recent binnen het bereik van grotere aantallen individuen gekomen. Zolang het naakte overleven nog de eerste zorg was van mensen, was het loslaten van de gemeenschap voor de meeste mensen geen reële optie. Pas de industriële revolutie heeft de materiële voorwaarden geschapen voor de grootschalige ontwikkeling van de principiële mogelijkheid vrij te staan ten opzichte van de gemeenschap en daarmee voor de emancipatie van het individu waaraan we tegenwoordig zoveel waarde hechten.

De ambiguïteit van dit emancipatieproces – we weten inmiddels dat individualisering zowel een zegen kan zijn als een vloek – ondersteunt nog eens wat ik hiervoor betoogde, namelijk dat mensen ook als ze successen beleven altijd tegelijk ook falen. Het is dit falen dat volgens mij meer dan wat ook mensen aan elkaar gelijk maakt en op elkaar aangewezen doet zijn.

Ik denk daarom dat het benadrukken van dit falen een veel betere grondslag biedt voor een samenleving waarin mensen elkaar als gelijken herkennen en erkennen dan de singulariteit van Rosanvallon, die toch eerder samenhangt met succes. Mensen zijn klungelaars, zonder uitzondering. Dat hebben ze bij alle verschillen met elkaar gemeen. Het maakt dat ze elkaar nodig hebben. Op dit gegeven zou een samenleving gebouwd moeten worden.

Mondigheid

Tot slot enkele implicaties van deze alternatieve mensvisie voor de politieke filosofie en de praktische politiek. De klassieke politieke filosofie van het Westen gaat uit van de mens als individu. Zulke verschillende filosofen als Hobbes, Locke en Rousseau delen dit uitgangspunt. Dit uitgangspunt leidt ertoe dat gemeenschappen gezien worden als idealiter gebaseerd op contracten tussen individuen (Rousseau 1762). Deze visie is in moderne democratische samenlevingen door de politiek in praktijk omgezet. Het heeft van samenlevingen een juridisch weefsel gemaakt. De gelijkheid die het ideaal is van moderne samenlevingen is vooral juridische gelijkheid, gelijkheid voor de wet. Veel problemen in de huidige samenleving zijn, denk ik, te herleiden tot botsingen tussen deze ideale juridische gelijkheid en feitelijke vormen van ongelijkheid, zoals economische, fysieke en intellectuele ongelijkheid.

Onder invloed van de gedachten van Heidegger die ik hierboven samenvatte, vermoed ik dat de fout in alle moderne politieke theorieën over het weefsel van de samenleving zit in het feit dat zij een ideaal individu aan de samenleving ten grondslag leggen. Een mens, die weet hij wil en dat goed kan articuleren. Een mens die zijn 'selbstverschuldete' onmondigheid heeft afgelegd, om de woorden te gebruiken waarmee Kant de Verlichting omschrijft (Kant 1789). Maar zo volwassen zijn mensen in het echte leven meestal niet. Die volwassenheid is eerder een streefdoel dan een realiteit. In het eerste deel van het leven kan er voor mensen van zo'n volwassenheid überhaupt geen sprake zijn. Filosofen springen over die fase van de kindertijd te gemakkelijk heen. Als ze dat niet zouden doen zouden ze zien dat mensen allereerst en allermeeft in gemeenschappen leven. Het is zeker een verworvenheid van de moderne samenleving dat mensen niet meer gedwongen zijn hun hele leven in het milieu van geboorte door te brengen. Maar dat maakt van mensen nog geen individuen zoals de theorie die opvat. Een

bestaan als volwassen individu is voor mensen vooral een abstracte idee. Zouden we de samenleving niet beter begrijpen en dus beter sturen kunnen wanneer we haar opvatten als een verzameling gemeenschappen in plaats van als een verzameling individuen? Een samenleving waarin vertrouwen en zorg (Heidegger!) de onderlinge relaties – zoals tussen ouders en kinderen – vormgeven eerder dan contracten?

Daarmee bepleit ik geen terugkeer naar de situatie dat mensen in hun gemeenschappen opgesloten zitten. Individuele rechten zijn een grote verworvenheid. Maar ik denk wel dat deze rechten nu te abstract zijn verankerd. In de praktijk leiden zij daarom tot veel bureaucratie en in de strijd met deze bureaucratie delven individuen – vooral wanneer zij niet veel intellectuele bagage hebben – ondanks hun rechten dikwijls het onderspit. De hoogste rechters geven hun misschien gelijk, maar intussen is hun leven verwoest. Wie een participatiesamenleving nastreeft zou, denk ik, veel meer macht moeten neerleggen op decentrale niveaus. Dat gebeurt nu wel maar zeer halfslachtig. We moeten streven naar de situatie dat mensen over dingen die hen direct aangaan, zoals de zorg voor ouderen en hulpbehoevenden, buurtvoorzieningen en woonarrangementen, met elkaar beslissingen nemen in verbanden waarin individuen nog niet tot abstracties geworden zijn. Ook dan zullen zij fouten maken, maar ik geloof dat mensen beter met hun falen om kunnen gaan in situaties waarin ze elkaar in de ogen kunnen kijken dan wanneer ze geconfronteerd worden met abstracte systemen, waarin niemand verantwoordelijkheid lijkt te dragen.

Kees Vuyk is filosoof en psycholoog. Hij was tot dit jaar als universitair hoofd-docent kunstbeleid verbonden aan de Universiteit Utrecht.

Literatuur

Antonovsky, Aaron, “Social Class, Life Expectancy and Overall Mortality”, *The Milbank Memorial Fund Quarterly*, 45 (1967) 2, 31-73.

Bourdieu, Pierre, *La Distinction: Critique sociale du jugement*. Paris: Edition de Minuit, 1979.

Bovens, Mark en Anchrit, Wille, *Diplomademocratie*. Amsterdam: Prometheus, 2010.

Bovens, Mark, Dekker, Paul en Tiemeijer, Will, *Gescheiden werelden? Een verkenning van sociaal culturele verschillen in Nederland*. Den Haag: SCP en WRR, 2014.

Bijl, R. Boelhouwer, J. Cloin, M. en Evert Plommer, *De Sociale staat van Nederland 2011*. Den Haag: SCP, 2011.

- Centraal Bureau voor de Statistiek, *Terugblikken: een eeuw in statistieken*. Den Haag: CBS, 2012.
- Heidegger, Martin *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1927.
- Hilhorst, Pieter en Van der Lans, Jos, *Sociaal doe-het-zelven*. Amsterdam/Antwerpen: Atlas Contact, 2013.
- Kremer, M. Bovens, M. Schrijvers, E. en Went, R. *Hoe ongelijk is Nederland? Een verkenning van de ontwikkeling en gevolgen van economische ongelijkheid*. Den Haag: WRR, 2014.
- Landmann, Michael *Filosofische anthropologie*. Utrecht: Spectrum, 1966.
- Marx, Karl *Die Frühschriften*. Stuttgart: Kröner Verlag, 1973.
- Marx, Karl en Engels, Friedrich *Het communistisch manifest*, Amsterdam: Pegasus, 1972 [1848].
- Piketty, Thomas *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge (Mass.)/ London: Belknap of Harvard University Press, 2014 (oorspronkelijke Franse uitgave 2013).
- Vrooman, C. Gijsberts, M. en Boelhouwer, J. *Verschil in Nederland. Sociaal en Cultureel Rapport 2014*. Den Haag: SCP, 2014.
- Rawls, John *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1971.
- Rosanvallon, Pierre *The Society of Equals*. Cambridge (Mass): Harvard University Press, 2013 (oorspronkelijk Franse uitgave 2011).
- Rousseau, Jean-Jacques *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. (diverse edities), 1755.
- Rousseau, Jean-Jacques *Du contrat social*. 1762. Ned. Vert.: *Het maatschappelijk kontrakt of beginselen van het politiek recht*. Utrecht: Spectrum, 1977.
- Sartre, Jean Paul *L'existentialisme est une humanisme*. Paris: Nagel, 1970.
- Slater, Alan and Bremner, Gavin *An Introduction to developmental psychology. Second Edition*. Chichester: Blackwell/Wiley & Sons, 2011.
- Vuyk, Kees *Het menselijk teveel. De kunst van het leven en de waarde van de kunst*. Kampen: Klement, 2002.
- Vuyk, Kees *Oude en nieuwe ongelijkheid. Over het failliet van het verheffingsideaal*. Utrecht: Klement, 2017.
- Young, Michael *The Rise of the Meritocracy 1870-2033: An essay on education and equality*. London: Thames & Hudson, 1958.