



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Democratische deugden : groepstegenstellingen en sociale integratie

Schuyt, Kees

Citation

Schuyt, K. (2006). *Democratische deugden : groepstegenstellingen en sociale integratie*. Leiden University Press. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/27350>

Version: Not Applicable (or Unknown)

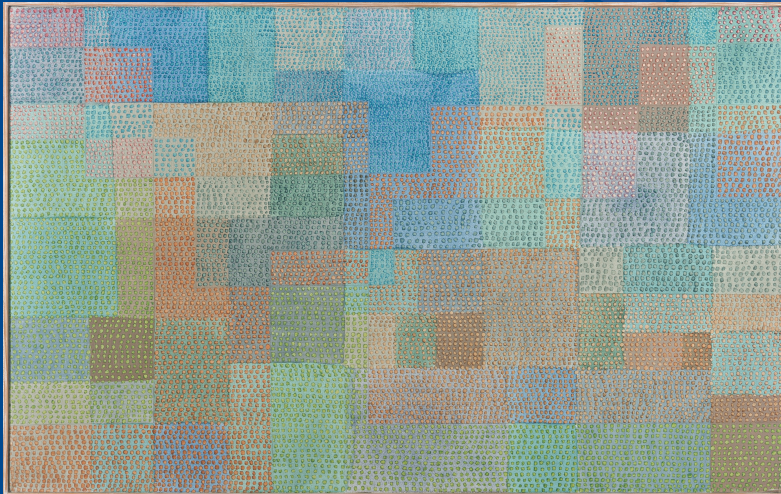
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/27350>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Democratische deugden

Kees Schuyt



CLEVERINGA-ORATIE 2006

Democratische deugden

Democratische deugden

Groepstegenstellingen en sociale integratie

Rede

uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van
bijzonder hoogleraar op de Cleveringaleerstoel 2006-2007
aan de Universiteit te Leiden
op maandag 27 november 2006

door

Kees Schuyt



Leiden University Press

Omslagafbeelding: Paul Klee (1879-1940) *Polyphonie*, 1932, Kunstmuseum Basel

Omslagontwerp: Randy Lemaire, Utrecht
Zetwerk: JAPES, Amsterdam

ISBN-13 978 90 8728 006 2

ISBN-10 90 8728 006 8

NUR 741 / 756

© Leiden University Press, Amsterdam 2006

Leiden University Press is een imprint van Amsterdam University Press.

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voorzover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 j° 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.

*Mijnheer de Rector Magnificus,
zeer gewaardeerde toehoorders,*

1. Inleiding

Collectieve herinneringen vormen het geheugen van een samenleving, zoals individuele herinneringen de stof vormen voor iemands persoonlijke identiteit. Hoewel herinneringen altijd selectief zijn en vaak geïdealiseerd worden, vormen ze de brug naar morele waarden, die wij willen vasthouden (Feldman 2004: 19). Nog slechts weinigen kunnen terugdenken aan de heftige gebeurtenissen in de week van 23 tot 27 november 1940. Velen echter kunnen overdenken wat het betekent om de stem van het geweten te volgen tegen een totalitaire bezetter. Het behoort tot de taak van elke generatie om dat ook te doen, steeds opnieuw. Wat gebeurde er precies?

Op 23 november 1940 kwamen professor Cleveringa, decaan van de juridische faculteit, en zijn collega Telders bijeen om de bevestiging te bespreken van de geruchten dat alle joodse ambtenaren ontslagen zouden worden. Dit besluit betekende voor de juridische faculteit dat de collega's Meijers en David van hun ambt zouden worden ontheven. Cleveringa en Telders spraken op die zaterdag met elkaar af dat Cleveringa in zijn hoedanigheid als decaan op dinsdagmorgen op het college van Meijers de studenten zou toespreken. Op 26 november gaf hij in zorgvuldig geformuleerde en ingehouden bewoordingen dit college, dat naast een eerbetoon aan zijn ontslagen leermeester een van de eerste protesten werd tegen de jodenvervolgung. Op het einde van zijn college verwijst hij naar de ongrondwettigheid van het ontslag:

Maar in de faculteit, die blijkens haar doelstelling gewijd is aan de betrachtning van de rechtvaardigheid, mag toch déze opmerking niet achterwege blijven: In overeenstemming met Nederlandsche tradities verklaart de Grondwet iederen

Nederlander tot elke landsbediening en tot de bekleding van elke waardigheid en elk ambt benoembaar, en stelt zij hem, onafhankelijk van zijn godsdienst, in het genot van dezelfde burgerlijke en burgerschapsrechten. Volgens artikel 43 van het Landoorlogsreglement is de bezetter gehouden de landswetten te eerbiedigen *sauf empêchement absolu* (Cleveringa 1940/1973: 29).

Cleveringa stond in zijn protest niet alleen. Op diezelfde dag en een dag eerder werden soortgelijke protesten uitgesproken, onder andere door V. Koningsberger in Utrecht, S.C.J. Olivier en J. Smit in Wageningen en door de theoloog L.J. van Holk, eveneens in Leiden, die een college gaf over de filosoof Spinoza (Van Holk en Schöffers 1983: 5). Het protest van Cleveringa werd befaamd, mede omdat vanwege het 'zegt het voort' een groot studentenpubliek aanwezig was en omdat zijn rede, achtergelaten op zijn lessenaar, spoedig werd vermenigvuldigd en verspreid. De tekst van de rede van Koningsberger in Utrecht, eveneens achtergelaten, werd door een aanwezige student meegenomen en uit angst voor represailles vernietigd. Vrijdag jongstleden, 24 november, is de eerste Koningsbergeroratie gehouden te Utrecht. Hiermee wordt een goede Leidse traditie landelijk verbreed (Hesseling 2006).

De zin van het opnieuw in herinnering brengen en op vaste tijden herdenken van deze en andere aangrijpende gebeurtenissen, is gelegen in het voortzetten en ondersteunen van een morele traditie, waarvan in Leiden Meijers, Cleveringa, Telders, de gebroeders Drion en vele anderen de culturele symbolen zijn geworden. Deze morele traditie, onderdeel van de westerse, humanistische beschaving, koestert de bescherming van het individuele geweten – vragen van gewetensvorming en gewetensvrijheid –, ondersteunt het publieke verzet tegen onrecht en discriminatie, soms met gevaar voor eigen leven, en vermeerderd en verspreidt de kennis over het ongrijpbaar diepe kwaad dat is geschied tijdens de nationaal-socialistische overheersing in Europa.

2. Deugd en kennis

Het gaat om weten, geweten en niet vergeten. Deze gedachte is indrukwekkend verwoord in de geschriften van Primo Levi. In het twaalfde hoofdstuk van zijn persoonlijk verslag uit het *Lager* van Auschwitz, vertelt Levi, de scheikundige die

door lotsbestemming een rasverteller werd, het verhaal van zijn jonge Franse medegevangene, Pikkolo, die graag een beetje Italiaans wilde leren – elkaar verstaan, een gemeenschappelijke taal was noodzakelijk om in het kamp te overleven (Levi 1987: 129). Levi begint dan enkele vroeger uit zijn hoofd geleerde verzen van Dante, uit het Inferno, hardop op te zeggen. Maar dat gaat moeizaam. Zijn geheugen vertoont gaten, totdat hij opeens een vers van Canto XXVI – de Zang van Ulysses – achter elkaar kan opzeggen:

‘Considerate la vostra semenza:
fatti non foste a viver come bruti
ma per seguir virtute e conoscenza’

‘Besef goed waar je van afstamt: jullie
zijn niet gemaakt om te leven als beesten,
maar om te streven naar deugd en kennis’

Primo Levi heeft de beschrijving van deze gebeurtenis in het midden van zijn boek geplaatst, op een omslagpunt, dat wijst van de hel naar de vrijheid, de vrije zee, die Ulysses bevoer, en naar diens schip dat symbool staat voor de drang tot kennis. In deze terzine staat een levensfilosofie: gij zult U nimmer verlagen tot een beestachtig bestaan; het gaat in ons leven om deugd, het individuele geweten (*conoscenza, conscience*), en om kennis, weet hebben van (*knowledge, consciousness*), om het onderzoeken van de werkelijkheid. ‘Hoe is het mogelijk geweest?’ en ‘Waarom is het gebeurd?’.

Deugd en kennis zijn niet tot elkaar te herleiden. Zij vertegenwoordigen elk op zich de twee belangrijkste waarden van het mens zijn: de rede en de vrijheid, die het geweten en de verantwoordelijkheid mogelijk maken. Zij kunnen zelfs met elkaar in conflict komen, hetgeen ze bij Dante en Levi ook doen (Giuliani 2003: 44). Primo Levi plaatst zichzelf uitdrukkelijk en welbewust in de klassieke humanistische traditie in Europa, gekenmerkt door redelijkheid, tolerantie, geloof in de kracht van woorden, in taal, eerbied voor stilte, voor zelfbeheersing, liberaliteit, Sefardische wijsheid, scepticisme, geestigheid en een groot vertrouwen in natuurwetenschappelijke kennis (Cicioni 1995: xii). Verlichtingswaarden tegenover *dark times* (Arendt 1955).

Met zijn vertellingen, verhalen en interviews wilde Levi, naar eigen zeggen, drie dingen bereiken: 1) getuigenis afleggen, zoveel mogelijk mensen informeren over de historische feiten in Auschwitz, waarbij Auschwitz symbool staat voor alles wat is geschied; 2) proberen te begrijpen hoe en waarom deze feiten gebeurden en 3) het scheppen van precondities, cultureel, mentaal en politiek-sociaal, die verhinderen dat dergelijke feiten zich zouden herhalen. ‘Dit nooit meer’ was het veelgehoorde maatschappelijke doel, dat velen zich met hem direct na de Tweede Wereldoorlog gesteld hebben. Het bracht de herbevestiging van de democratische rechtsstaat, de formulering van de Rechten van de Mens in 1948 en 1950 en het vormde de grondslag voor de vestiging van de Europese Gemeenschap. Zestig jaar later wordt dit doel al soberder geformuleerd: het ‘dit nooit meer’ is veranderd in ‘niet nog eens en nog eens’, nu ook op Europese bodem pogingen tot genocide niet verhinderd konden worden en nu het onberekenbare kwaad nieuwe vormen heeft aangenomen, een lijnvliegtuig als moordwapen.

Een sterk gewortelde en levendige democratie is een van de belangrijkste precondities om niet opnieuw als ‘redeloze dieren’ te leven. Een democratie is echter altijd fragiel, omdat ze aan de ene kant aan alle belangen en verlangens de vrijheid geeft zich te uiten en zich te ontplooiën en aan de andere kant de eenheid van een politieke gemeenschap moet representeren en bewaren (Ricoeur 1992: 257-258). Hoe gaat een samenleving met aanhoudende groepstegenstellingen en groepsconflicten om en welke middelen heeft een democratie om een destructieve afloop van dergelijke conflicten tegen te gaan of de kans daarop te verminderen? Dit is de vraag die ik in dit openbaar college voor U wil behandelen.

De titel van deze oratie luidt: democratische deugden, groepstegenstellingen en sociale integratie. Ik houd de tweeledige opdracht van Primo Levi in gedachten: het gaat om kennis en deugd. De oratie heeft derhalve twee delen: welke specifieke, sociaal-wetenschappelijke kennis draagt bij aan het inzicht in de dynamiek van groepstegenstellingen en groepsconflicten? Welke deugden moeten worden beoefend om de democratische rechtsstaat zo levendig mogelijk te houden, als preconditie ter verandering van nieuwe onmenselijkheid?

3. Het onberekenbare kwaad

Het begrijpen van de precondities waaronder de Holocaust heeft plaatsgevonden is de essentie van de ethiek, die uit Levi's werk naar voren komt. Maar moeten we ons niet meteen afvragen, zoals Primo Levi zelf, Hannah Arendt, Jean Améry, Elie Wiesel en vele anderen deden, of wat zich heeft afgespeeld wel ooit valt te begrijpen? Hebben we niet te maken met het absolute, onbegrijpelijke, onvergelijkelijke, radicale kwaad, dat ligt buiten elk begrip, en buiten de normale maatstaven van misdadigheid? Gewone misdaden worden herkend aan de tegenovergestelde waarden die zij in het concrete geval miskennen. Liegen veronderstelt waarheid, verraad veronderstelt de waarde van trouw en loyaliteit. Goed en kwaad zijn zo met elkaar in normale oppositie verstrengeld. Valt de Holocaust buiten deze, buiten elke normaliteit? Welke positieve waarden ontstaan uit de reflectie op en een analyse van het nationaal-socialisme dat als beweging elk begrip van humaniteit, ja het begrip mens zijn en menselijkheid zelf, wilde uitbannen?

Ondanks het feit dat bovengenoemde schrijvers de onbegrijpelijkheid van de Holocaust hebben benadrukt, wijzen ze er op dat de menselijke verantwoordelijkheid hiervoor niet wordt ontkend. Er is geen sprake geweest van een mythische, metafysische of religieuze strijd van Het Goede tegenover Het Kwade of van God tegenover Duivel. Het gaat om een bezinning op het kwaad, waartoe mensen in staat blijken te zijn. Primo Levi wijst daarom het begrip absoluut kwaad af. Hij neemt het bestaan van grijze zones aan, waarbinnen in telkens verschillende mate, afhankelijk van de vele voorstelbare en onvoorstelbare omstandigheden, goed en kwade elementen van menselijk gedrag samen optreden. Absoluutheid veronderstelt een zuiverheid, die er niet is. De werkelijkheid wordt immers gekenmerkt door onzuiverheid, door amalgamen. Bovendien zou een absoluut kwaad geen ruimte meer laten voor het individuele geweten en voor morele verantwoordelijkheid, die aan individuen een keuze lieten, hoe klein die soms ook was (Levi 1991).

Hannah Arendt gebruikte in haar studie *The Origins of Totalitarianism* (1951) het begrip 'radicaal kwaad', dat zij ontleende aan de filosoof Kant. Kant beschreef als een van de eersten het radicale kwaad niet als een metafysisch verschijnsel, maar hij bracht het onder de noemer van menselijke verantwoordelijkheid en vrijheid. Natuurrampen en andere ontzettende gebeurtenissen die ziekten en dood veroorzaken, vallen buiten het bereik van de mens en daarmee buiten de zedelijke wet. Het kwaad daarentegen is een verschijnsel, dat voortkomt uit een geperver-

teerde zwakte van de wil (Kant 1793/1977; Anderson-Gold 2001; Rossi 2005). Later echter muntte Hannah Arendt een nieuw begrip: de banaliteit van het kwaad, een uitdrukking die overigens pas in de allerlaatste zin van het verslag van het Eichmannproces wordt geïntroduceerd (Arendt 1963: 252). Dit heeft geleid tot een enorme en zeer lange discussie in de politieke en moraalfilosofie over hoe de twee begrippen ‘radicaal’ en ‘banaal’ kwaad met elkaar te rijmen vielen (Lara 2001). De banaliteit werd sterk afgewezen door Jean Améry (1977), G. Scholem en S. Benhabib (1994), maar Hannah Arendt wilde er vooral mee aangeven dat gewone, alledaagse mensen tot onvoorstelbare dingen in staat zijn en dat dit wijst op de sociale en niet op een metafysische oorsprong van het kwaad. Banaliteit van het kwaad wil niet zeggen dat het kwaad minder erg is, maar dat het om kwaad gaat dat volledig verstrengeld is met het alledaagse leven en dat dan niet of nauwelijks meer als zodanig wordt onderkend. Kwaad als een tijdelijk gedeelde levensvorm (Ferrara 2001: 178-179). Radicaal is het kwaad dat tot aan de wortels (radix) van de beschaving reikte en dat, zoals het nationaal-socialisme, niet alleen mensen vernietigde, maar de idee van menselijkheid zelf teniet wilde doen, geheel wilde uitroeien.

Deze discussie over het kwaad gaat nog steeds door en vermengt zich nu met de discussie over nieuwe en hedendaagse manifestaties ervan (Bernstein 1996, 2006; Alford 1997; Lara 2001; Neiman 2002; Safranski 2004; Vetlesen 2005; Ophir 2005). Zelf heb ik een voorkeur om te spreken van ‘onberekenbaar kwaad’. De uitdrukking is van Arendt zelf afkomstig, uit een van haar vroege artikelen uit 1945: ‘Dit is zeker: op hen, en alleen op hen die een oprechte vrees koesteren voor de onvermijdelijke schuld van het mensdom, kunnen we vertrouwen om, als het er op aan komt, overal te vechten – zonder angst en compromissen – tegen het onberekenbare kwaad, waartoe mensen in staat blijken te zijn’ (Arendt 1994: 132). Hier wordt de nadruk gelegd op het onvoorstelbare en onvoorspelbare van bepaalde vormen van menselijk gedrag en op de teleurstelling dat zelfs dit onvoorspelbare en onvoorstelbare toch telkens weer mogelijk blijkt te zijn. Mensen zijn tot heel veel kwaad in staat.

Het begrip ‘onberekenbaar’ legt tevens een verbinding met de problematiek van tegenwoordig, met nieuwe vormen van genocide, nieuwe vormen van terreur én nieuwe vormen van banaliteit: gewone, onopvallende HTS-studenten in Hamburg; een werkloze monteur in Londen, die vele, niets vermoedende reizigers op weg naar hun werk doodde. Onberekenbaar is grensoverschrijdend, niet te kwantifice-

ren, diepgaand, maar ook onvoorspelbaar, met nieuwe onschuldigen als slachtoffer.

De discussie in de morele en politieke filosofie over het kwaad – radicaal, banaal of onberekenbaar –, die door Arendt is begonnen en waaraan zij zelf een belangrijke bijdrage heeft geleverd, leidt tot een drietal conclusies:

1. Verantwoordelijkheid voor wandaden van onberekenbaar kwaad blijft voorop staan, ook al kan men de omvang van de verantwoordelijkheid niet goed schatten.
2. De idee van humaniteit dient bewaard te blijven; juridisch gepositieerd in misdaden tegen de menselijkheid, en moreel verankerd in de idee van menselijke waardigheid en recht op leven voor ieder mens; een differentiatie tussen politieke, strafrechtelijke en morele verantwoordelijkheid is daarbij mogelijk en zinvol.
3. Het kwaad komt in een sociaal gewaad; als aanvulling op de sterk moraalfilosofische analyse dient een sociologische en sociaal-psychologische analyse van de mechanismen die het kwaad conditioneren en/of begeleiden.

4. Van sociale makelij

Het kwaad is van sociale makelij. Aan massaal geweld tegenover bepaalde bevolkingsgroepen gaat meestal een intensivering van groepstegenstellingen vooraf. Deze intensivering heeft bovendien typische, steeds terugkerende kenmerken. Allereerst komt het kwaad bijna nooit als een openlijke ontkenning van de morele wet, maar wordt het als iets goeds voorgesteld, als een gerechtvaardigde onderneming met eigen idealen en principes, waar velen achter kunnen staan en ook achteraan willen lopen. Er worden uitdrukkingen gebruikt die ontleend zijn aan de bekende en vertrouwde cultuur zoals reinheid en zuiverheid. Een voorhoede acht zich uitverkoren en schept voor zichzelf uitzonderlijke rechten en speciale verantwoordelijkheden. Goed en kwaad komen vermengd naar voren en hierin schuilt de verraderlijke, moeilijk zichtbare, sociologische component. Kwaad wordt niet minder intersubjectief tot stand gebracht en gedragen dan het goede, en de bestrijding van het allerergste kwaad loopt immer het gevaar zelf bepaalde eigenschappen van dat bestreden kwaad over te nemen (Alexander 2001; Aho 1994).

Dat geweld tegen specifieke groepen meestal gepaard gaat met een motief van zuiverheid kan aan vele historische voorbeelden, onder andere aan de geschiedenis van de godsdienstoorlogen in Europa, worden geïllustreerd. Barrington Moore, de bekende historisch socioloog, maakte in zijn studie *Moral Purity and Persecution in History* (2001) een vergelijking tussen de bloedige godsdienstoorlog in Frankrijk in de tweede helft van de zestiende eeuw en de terreur tijdens de Franse Revolutie en constateerde dat in beide situaties, de ene van religieus geweld, de andere van seculier en politiek geweld, sprake was van een steeds sterker wordende drift tot morele zuiverheid en van een sterke afkeer van ónzuiverheid, van bezoedeling, besmettelijkheid.

De roep om zuiverheid en terugkeer naar een oorspronkelijk, niet gecorrumpeerd christendom van de groep pas bekeerde Hugenoten in Frankrijk (1530-1572) werd beantwoord door de gevestigde kerk met het tot besmet verklaren van deze groep afvallige oproerkraaiers, die nog eerder dan lepralijders de stad moesten worden uitgewezen. Initiële groepstegenstellingen worden scherper gemaakt en verhevigd met een toename van afkeurende percepties, van beide kanten. Vijandbeelden ontstaan en alle leden van de bestreden groep worden met het vuile, het vieze, het dierlijke, en het onkuise geassocieerd. 'Hugenoten slapen met de duivel.' Onderscheidingen binnen de tot vijand verklaarde groep vallen weg, de omgang met de vijand wordt verboden: 'De enig goede Hugenoot is een dode Hugenoot.' De gehele groep wordt gedehumaniseerd en gedemoniseerd, letterlijker nog dan in de twintigste eeuw, want bijna iedereen geloofde nog in het bestaan van de echte duivel (Barrington Moore 2000: 39-44).

Legitieme oppositie, vooral tegen de clerus, was in dat tijdperk niet mogelijk. Het religieuze conflict liep schijnbaar onontkoombaar naar de bloedige ontknoping in het St. Bartholomeusbloedbad op 24 augustus 1572. Veelal arme inwoners van Parijs, daartoe aangezet door de politieke machthebbers, brachten welgestelde Hugenoten in groten getale om. Barrington Moore wijst er op dat onder het religieuze conflict ook sociale klassentegenstellingen wel degelijk een rol speelden.

Compromissen in religieuze conflicten leken schier onmogelijk. Pas toen aan andere waarden, zoals vrede, voorspoed, orde en welvaart, zwaarder gewicht werd toegekend kwam de weg vrij voor wat we nu religieuze tolerantie noemen. Ketterij werd toen nog steeds afgekeurd, maar het doden van ketters werd uiteindelijk als groter kwaad gezien. Tolerantie is immer, toen en nu, het kiezen tussen twee kwaden, het afwegen van een negatief iets tegen een kleiner negatief iets (Lecler 1958;

Schuyt 2001). De religieuze tolerantie kwam met de erkenning dat het niet aan de mensen gegeven is om de laatste waarheid over God en Gods bestaan te kennen. De kern van de religieuze tolerantie bestaat in de opvatting dat godsdienstige waarheidsclaims niet objectief beslecht kunnen worden, doch slechts kunnen worden verinnerlijkt. Daarmee ontstond tevens het inzicht dat de waarheid of onwaarheid van godsdienstige opvattingen geen uitgangspunt diende te zijn van praktisch staatkundig handelen.

In de seculiere context van de Franse Revolutie kreeg zuiverheid een minder religieuze of seksuele betekenis. Het fanatisme echter waarmee de revolutionairen, Danton, Robespierre, Saint Just, de zuiverheid van hun politieke onderneming bewaakten deed niet onder voor de religieuze haat van twee eeuwen daarvoor. Nu ging het om de morele verbetering van de samenleving, van het volk, dat in wezen zuiver was, maar door het corrupte oude regiem en de onwillige gematigde partijen was verpest. Opvoeding van alle burgers, met de guillotine als afschrikwekkend middel, zou de ideale samenleving, gezuiverd van de kwalen van de beschaving, naderbij brengen. Politieke verschillen werden morele verschillen en politieke opposenten werden daardoor als een morele bedreiging gezien, wat leidde tot de verdere zuivering van de niet helemaal zuiveren door de zuiverste van allen, Robespierre.

Zo gaat het vaak. De strijd tussen radicalen en gematigden die tijdens de Franse Revolutie speelde, was exemplarisch voor de eeuwige strijd tussen het streven naar een definitieve staat van heil en het realistische, graduele streven om stap voor stap, beetje voor beetje, binnen de grenzen van het mogelijke, maatschappelijke situaties te verbeteren (Barrington Moore 2001: 100). Het Jacobijnse rationalistische streven naar morele verbetering en verheffing van het volk wordt gezien als de voorloper van de nog grotere politieke en morele ijverzucht van communisme en fascisme in de twintigste eeuw. Het toont de donkere, vaak niet erkende schaduwkanten van Verlichting en vooruitgang en de irrationele grondslagen van het streven naar morele perfectie. Barrington Moore wijst met zijn historische voorbeelden welbewust op de sociologische componenten van massaal geweld tegen groepen, namelijk:

- dat het zich steeds voorstelt als het streven naar iets goeds, naar morele zuiverheid, in het hier en nu, en als dat niet lukt, in ieder geval later;
- de verheviging en verscherping van groepstegenstellingen en de daarbij horende groepsdruk;

- de creatie van vijandbeelden en het afsluiten van onderling verkeer;
- het via woorden en beelden demoniseren en dehumaniseren van de achtervolgde groep.

Die componenten zijn niet uitdrukkelijk voorbehouden aan vroegere tijden, maar kunnen zich telkens weer opnieuw, na perioden van rust en vrede, manifesteren. Hij sluit zijn boek af met een tamelijk sombere constatering: ‘Niet zo lang geleden, zeg, na de Tweede Wereldoorlog, leek het erop, dat de strijd tegen de meest virulente vormen van irrationalisme en intolerantie gewonnen was. We konden ons richten op het bestrijden van onwetendheid, ziekte en hongersnood en misschien een beetje van het leven genieten. Een halve eeuw later ziet dat perspectief, met de terugkeer van alle oude spoken en de creatie van nieuwe horreurs, eruit als een van de grote illusies van de twintigste eeuw’ (2001: 133; mijn vertaling).

5. De fragiliteit van de democratie

Groepstegenstellingen kunnen worden gecreëerd, aangewakkerd, gemanipuleerd en uitgebuit, zoals de geschiedenis talloze malen heeft laten zien. Ik som de lange lijst vanaf de Grieks-Trojaanse oorlog tot aan de recente conflicten op de Balkan en elders niet op. De vraag die zich opdringt is of de democratie, zoals die zich na de Franse Revolutie heeft ontwikkeld en zich in de negentiende en twintigste eeuw met het algemeen kiesrecht heeft versterkt, het verschil maakt. Vormt de democratie niet alleen het bolwerk van vrijheid, maar ook een systeem om hardnekkige groepstegenstellingen en groepsconflicten zodanig te reguleren, dat de destructieve en gewelddadige krachten die er in elke maatschappij zijn, worden afgeremd? Is een levendige democratie de preconditionie om, zoals Primo Levi hoopte, te verhinderen dat nogmaals onmenselijk kwaad zich manifesteert? Dit was ook het onderwerp van Drions Cleveringa-oratie in 1967, *Intellectuelen en democratie*, waarin hij zich afvroeg: ‘Wat voor relevantie heeft de intellectuele voorgeschiedenis van fascisme en nazisme voor de situatie van nú en voor de verantwoordelijkheid, die intellectuelen nú dragen voor het behoud van onze democratische instellingen?’ (Drion 1967/1986: 14)

5.1 De democratische paradox

Een democratische rechtsstaat is in beginsel te beschouwen als een systeem waarin tegenstellingen en conflicten van allerhande aard (belangentegenstellingen, religieuze verschillen, uiteenlopende politieke en maatschappelijke overtuigingen, regionale belangen en eigenaardigheden en maatschappelijke achterstanden) worden erkend en niet op voorhand worden afgewezen of bestreden. Een democratie geeft, door grondwettelijke rechten gegarandeerd, de vrijheid en de mogelijkheid tot verschillen. De politicologe Chantal Mouffe noemt dit de democratische paradox (Mouffe 2000): een democratie legt de nadruk op erkenning van verschil, conflict en tegenstellingen, maar ondersteunt en onderhoudt gelijktijdig een gemeenschappelijke identiteit, de eenheid van een politieke gemeenschap. In een democratie kan niemand een superieure claim leggen op de inrichting van de samenleving, geen partij kan zich op welke grond dan ook stellen boven een andere partij. Daarin verschilt de democratische staatsvorm, de minst slechte zoals Churchill al zei, van autoritaire en totalitaire staten en van de traditionele, op hiërarchie of theocratie gebaseerde staatsvormen.

In de strijd van ideeën en opvattingen is iedereen vrij en gelijk, niet echter in het handelen. Daarnaast maakt Mouffe een onderscheid tussen antagonisme en agonisme (Mouffe 1993; Mouffe 2000). Antagonisme is een strijd tussen vijanden (*enemies*), agonisme een strijd tussen tegenstanders (*adversaries*). Het doel van een democratisch systeem nu is om 'het antagonisme om te vormen tot agonisme. De specificiteit van de democratie ligt in de erkenning en legitimiteit van conflict met de gelijktijdige weigering om conflicten autoritair te onderdrukken. Een democratische samenleving erkent een pluralisme van waarden' (Mouffe 2000: 117, mijn vertaling). Het gaat er dus om om van vijanden tegenstanders te maken en tegenstanders, politieke, religieuze of maatschappelijke, niet tot vijanden te maken (Phillips 2002: 10).

Het hier geformuleerde doel is een lastige opgave voor elke democratie, vooral wanneer meerderheid en minderheden van elkaar verwijderd raken en elkaar vijandig gezind worden. De samenleving heeft enkele instituties ontwikkeld om dit tegen te gaan: het rechtsproces en rechtsstatelijke beginselen, die bescherming bieden aan de enkeling en aan minderheidsgroepen; onafhankelijke sociale systemen om naar waarheid te zoeken, zoals wetenschap en kunst; tolerantie ten opzichte van het vreemde, het afwijkende, het andere; en afzonderlijke methoden van niet-

gewelddadige conflictbeslechting. Ik heb deze instituties eerder en elders de vier steunberen van een samenleving genoemd (Schuyt 2006). Deze instituties zijn belangrijk, want ze houden een samenleving bijeen als die verscheurd dreigt te worden door felle groepsconflicten en scherpe wij-zijtegenstellingen. In die situatie heeft een samenleving, net als grote kathedralen, steunberen nodig om tegenwicht (*contreforts*) te bieden aan alle middelpuntvliedende krachten.

5.2 Een pathologie van groepstegenstellingen

Dit nu is allemaal theorie, weliswaar geen grauwe theorie, maar wel een ideale voorstelling van zaken. Hoe werkt het in de praktijk? Is er een verschil in het vermogen om met conflicten om te gaan tussen prille en fragiele democratieën en stabielere vormen? Als schoolvoorbeeld van een democratie die er niet in is geslaagd om zich staande te houden temidden van verscheurende groepsconflicten wordt steevast gewezen op de lotgevallen van de Weimarrepubliek. Een democratie biedt geen garantie om een samenleving te behoeden af te glijden naar de grootste misdaden. Met de hulp van de conservatieve partij kon Hitler in 1933 legaal aan de macht komen (hoewel hij – dat wordt er vaak niet bij gezegd – niet legaal aan de macht is gebleven). Men kan de Weimarrepubliek zien als een pathologie van groepstegenstellingen met militante partijvorming van links- en rechtsextremistische groeperingen; met toenemend crimineel geweld dat zich vermengde met politiek geweld en met politieke moorden (Boterman 2005); met een aangewakkerd antisemitisme (Hecht 2003) en met een gepolitiseerde rechtspleging (Hannover en Hannover 1966). Het vriend-vijandenken werd tot het uiterste aangescherpt door de nationaal-socialistische rechtsgeleerde Carl Schmitt die in 1932 de legale machtsovername juridisch voorbereidde en legitimeerde (Dyzenhaus 1999). Scherpe tegenstellingen vormen het wezen van de politiek, beweerde Schmitt, en de vijand die een existentiële bedreiging van het eigen ik vormde moest met alle geweld bestreden worden. De theoretische vijand in zijn rechtsleer was de eeuwige vijand uit Hitlers *Mein Kampf*. Als het beeld van de vijand eenmaal stevig gevestigd is, neemt de sociale groepsdruk en het groepsdenken een eigen vlucht, de taal verandert oude en vertrouwde betekenissen in nieuwe eufemismen om het kwaad te verdoezelen (Klemperer 2000) en slechts zeer weinigen kunnen en durven zich onder die omstandigheden te verzetten tegen de macht van sociale controle die van de heersende groepen uitgaat. Deze sociale druk voltrok

zich in alle instituties van de samenleving (Abel 1938). In de Weimarrepubliek ziet men de tegenkrachten, in mijn terminologie de steunberen, zoals een eerlijk rechtsproces, wetenschappelijke waarheidsvinding, de tolerantie en de niet-gewelddadige conflictbeslechting, als het ware voor de eigen ogen inzakken, althans zo kan men het *with hindsight* interpreteren.

Dit alles voltrok zich in slechts vijftien roerige crisisjaren (1918-1933), wat duidelijk maakt hoe snel een omslag kan plaatsvinden. Het is hier niet de plaats om in detail de sociologische groepsprocessen die aan de fatale ommekeer ten grondslag liggen te beschrijven, maar het falen van zo'n prille en fragiele democratie moet ons des te meer aansporen om de onderliggende dynamiek en spiraalbewegingen van groepstegenstellingen en groepsc conflicten te leren doorzien.

Doet een volwassen democratie, zoals je thans de Nederlandse en ook de Duitse democratie kunt noemen, het dan beter? Is een goed gewortelde en gepraktiseerde democratie in staat met opkomende groepstegenstellingen om te gaan? Geven de afgelopen vijf jaar in Nederland, waarin het rustige bestel werd opgeschrikt door twee politieke moorden en een schietpartij met dodelijke afloop op een middelbare school, aanleiding tot zorgen? Ik denk hierbij niet alleen aan het maatschappelijke normbesef, maar ook aan het functioneren van de democratie in het licht van toenemende spanningen tussen bevolkingsgroepen, tussen gevestigde Nederlanders en nieuwkomers, tussen jong en oud, rijk en arm, tussen oude en nieuwe politieke groeperingen, tussen gelovige moslims en niet-gelovigen, tussen mensen met een blanke en met een niet-blanke huidskleur? Hoe reageert onze huidige democratie op deze groeiende groepstegenstellingen en potentiële conflicten?

5.3 Kritiek op de liberale democratie

De liberale democratie ondervindt kritiek van velerlei kanten. De liberale democratie met zijn praktijk van neutralisering en juridisering van conflicten wordt bekritiseerd omdat het te weinig waarden zou ondersteunen waar de maatschappij het van moet hebben. De democratische rechtsstaat wordt afgeschilderd als saai, langzaam en stroperig, niet spectaculair, door en door technocratisch werkend. Deze kritiek op de technocratie van de twee Paarse kabinetten was naar mijn mening een onderliggende stroom die de turbulente kritiek van Fortuyn en anderen rond 2001 deed uitmonden in een hevige draaikolk van het oude politieke systeem.

De waardenneutraliteit wordt niet als een goede, maar juist als een ongunstige eigenschap beschouwd. Gewezen wordt op het atomistische mensbeeld dat ten grondslag zou liggen aan de moderne liberale en democratische rechtsstaat, waardoor te weinig gemeenschapswaarden worden ontwikkeld of ondersteund. Deze kritiek van de zogenaamde communitaristische denkers (Etzioni, Selznick) is uiteindelijk vrij mild, omdat niemand van deze denkers af wil van de individuele vrijheidsrechten en van de democratisch verankerde procedures, ook al worden die als 'kil' en niet als hart- en zielverwarmend beschreven. Conflicten worden in het gemeenschapsdenken onderschat en weggemoffeld alsof een gemeenschap, denk aan een gezin, een bedrijf of een kerkgenootschap, geen conflictharden of onderdrukking van individuele personen zou kennen. Individu en groep worden als een harmonische eenheid gezien, waar de liberale opvatting blijft uitgaan van het primaat van het individu als *locus of value*. Het grootste verschil tussen de liberale denkers en de gemeenschapsdenkers zit in het al of niet erkennen van groepsrechten, met name waar het de groepsrechten van etnische minderheden in een democratie betreft. Liberale denkers zijn daar tegen, met name vanwege het belang van de bescherming van de enkeling tegen de soms nogal onderdrukkende aanspraken van sterk homogene, sociale groepen. Naar mijn mening een terechte zorg.

Scherpere kritiek op de liberale rechtsstaat komt van een aantal neoconservatieve auteurs die de liberale democratische rechtsstaat als een zwak en vermolmd instituut beschouwen, dat onvoldoende weerstand biedt en naar hun mening kan bieden tegen de ondermijning van de democratie van binnenuit – gevestigde belangen geven te weinig ruimte en aandacht voor de gewone burger – en tegen de nieuwe vijanden van buitenaf, met name de georganiseerde politieke islam (Spruyt 2005: 61-63 en 73-78). De conservatieven Wilders en Spruyt keerden zich, in navolging van Fortuyn, tegen artikel 1 van de Grondwet, het artikel dat de juridische bescherming van minderheidsgroepen vastlegt. In het kielzog van de ex-directeur van de Burke Stichting kan men spreken van een dubbele terugkeer van de rechtsgeleerde Carl Schmitt, die eerst via Leo Strauss en diens leerlingen grote invloed heeft gehad op de neoconservatieve revolutie in de Verenigde Staten en wiens denken en invloed van daaruit weer over de oceaan is teruggekeerd naar Europa en naar ons land (Norton 2004; Müller 2003; Lilla 2001: 49-76; Smith 2006). Spruyt beroept zich op de vriend-vijandtheorie van Carl Schmitt om te wijzen op het gevaar van de opkomende islam in Europa, hoewel hij zich daarbij eerlijk en

correct distantieert van het levenslang volgehouden antisemitisme van Schmitt. Schmitt is een gevaarlijk denker, *a reckless mind*, zoals Lilla hem noemt (Lilla 2001). Het theologische uitgangspunt van een alles of niets keuze voor of tegen God – ‘wie niet vóór mij is, is tegen mij’ – wordt overgeplant op de politieke orde, en vervolgens wordt het politieke domein begiftigd met een zendingsdrift die bij de religie hoort. Het vriend-vijandschema, dat mogelijkwerwijs metafysisch deugdzaam is voor oprechte gelovigen, trekt zo een heilloze streep door moderne samenlevingen die op geen enkele manier meer, ook niet idealiter, met een homogene katholieke geloofsgemeenschap kunnen worden vergeleken. Ondanks een toenemende populariteit heden ten dage vertegenwoordigt Schmitts óf-óf-denken een duidelijke antidemocratische ideologie (Von Martin 1962: 174-186; Lilla 2001: 73-76; Safranski 2000: 120-125). Het lijkt me een tour de force om de antidemocraat Schmitt als gids te nemen om de liberale democratie te redden, zoals Spruyt voorstelt (Spruyt 2005: 60 en 63). Zijn interpretatie van zowel Schmitt als Leo Strauss is op zijn minst nogal eenzijdig te noemen (cf. Meier 1998; Smith 2006; Braekman 2006).

Echter, het praktische gevolg van deze manier van vijanddenken en polariserend politiek bedrijven, die kenmerkend is voor revolutionaire neoconservatieven, kan zijn dat het als een *self fulfilling prophecy* gaat werken. Er wordt geen scherp onderscheid (meer) gemaakt tussen islamitische terreurgroepen, de georganiseerde politieke islam en de grote onbepaalde groep islamaanhangers. Hierdoor ontstaat een gegeneraliseerd vijandbeeld met de mogelijkheid dat de onbepaalde, tot vijand verklaarde, grote groep, zich steeds sterker als vijand gaat gedragen. De dynamiek van groepstegenstellingen zal hier een eigen ontwikkeling doormaken en eigen gevolgen creëren. In de Verenigde Staten heeft het neoconservatieve vijanddenken zich reeds vermengd met het fundamenteel-christelijke apocalyptische denken, dat godsdienstige tegenstellingen ziet als een definitieve strijd die nu of nooit beslist moet worden (Crowley 2006: 102-188). De *clash of civilizations* wordt vooral verwacht, gevreesd of gehoopt door diegenen, die op het uiterste zijn ingesteld. Ongeduld naar de hemel plaveit een weg naar de hel.

5.4 Hoe nu verder?

De drie prominente opvattingen in de hedendaagse democratie, de sociaal-liberale en liberaal-democratische stroming, het gemeenschapsdenken en het neoconser-

vatisme, hebben verschillende benaderingen van conflicten. De eerste vertrouwt nog immer op juridische procedures en daaraan verwante overlegsituaties. Conflicten worden niet uit de weg gegaan, maar kunnen zoals bijvoorbeeld langdurige conflicten tussen werkgevers en werknemers, met overleg en compromisbereidheid worden opgelost. Het gemeenschapsdenken gaat in principe uit van harmonie binnen elke gemeenschap en vertrouwt op deze manier op een cohesieve samenleving van gemeenschappen binnen een grotere gemeenschap. Conflicten kunnen worden opgelost, ook die tussen individuele leden en de groep, door een beroep te doen op de individu-overstijgende gemeenschapswaarden. Het neoconservatisme zoekt de confrontatie en zet bepaalde conflicten, met name op het gebied van verschillen in culturele waarden, op scherp. Er worden geen compromissen gesloten met, of relativeringen geaccepteerd van westerse waarden, die in principe superieur geacht worden boven die van andere culturen. Voor de eigen democratische samenleving is een terugkeer naar oude hiërarchische gezagsstructuren wenselijk; via gedegen opvoeding kan de westerse wereld van de slappe houdingen en uiteindelijk van de neer- of ondergang gered worden. Ten aanzien van de rol van de godsdienst is er een verdeelde houding: naast fundamentalistische christenen staan overtuigde atheïsten die uitsluitend in de waarden van de Verlichting geloven.

Alle drie de stromingen worstelen voorts met de min of meer losse uitdagingen van het populisme in velerlei vormen en gedaanten (Laclau 2005; Blommaert e.a. 2004). Kritiek op de democratie is kritiek op de gevestigde orde en deze kritiek, soms maar half verwoord, komt van alle kanten: van buurtbewoners die hun buurt zagen verslechteren, van middenstanders die door grootbedrijven worden weggeconcurrerd, van politieke entrepreneurs die de kans pakken om via de politiek een bekende en gerespecteerde plaats te krijgen, van ondernemers die de politieke besluitvorming te traag, te stroperig en te veeleisend vinden en van op internet opererende rechtsextremistische jongeren met oude antisemitische denkbeelden en andere racistische opvattingen over niet-blanke medeburgers (Homan 2006). Immigrantenjongeren vieren op eigen wijze hun maatschappelijk ongenoegen bot, proberen op hun beurt de gevoelde beledigingen om te zetten in uitdagend en grensoverschrijdend gedrag en bezorgen plaatselijke politici handenvol werk.

Zo staan we er nu ongeveer voor: ontevredenheid over politiek en democratie is al een tijd lang gaande, hoewel de deelname aan verkiezingen op een aanvaardbaar peil blijft. Politieke partijen weten niet goed hoe de populistische kritiek in het

democratische stelsel moet worden ingebouwd, terwijl groepstegenstellingen zich ondertussen op de voorgrond dringen. Links en rechts vliegen groepen elkaar in de haren en bestrijden elkaar op internet. Het is zeer moeilijk te voorspellen of de groepstegenstellingen ten goede of ten kwade keren. De democratie bergt zowel het beheerst beteugelen van groepsconflicten als het uit de hand laten lopen van conflicten als mogelijkheid in zich. Om bepaalde condities op te sporen die bijdragen aan beheersing of explosieve ontwikkeling is het gewenst dieper in te gaan op de dynamiek van groepstegenstellingen.

6. De dynamiek van groepstegenstellingen: een analyse van vier complexe condities

6.1 *Convergerende inzichten*

De sociaal-wetenschappelijke literatuur over groepsgeweld en andere extreme vormen van massale misdaden jegens specifieke bevolkingsgroepen is aanzienlijk, maar nog enigszins overzichtelijk. De literatuur over conflicten en conflictbeheersing daarentegen is overstelpend en dat al enkele decennia lang. Ik heb hier, noodgedwongen, een selectie uit gemaakt en daaruit een eigen analyseschema opgesteld, waarin zoveel mogelijk theoretische inzichten uit diverse studies en empirische bevindingen zijn verwerkt. Het opvallende daarbij is dat ondanks de zeer uiteenlopende theoretische uitgangspunten van de verschillende studies bepaalde conclusies steeds convergeren.

Zo beschreef de sociaal-psycholoog Staub de culturele precondities van de Holocaust en de psychologische houdingen van daders, slachtoffers en omstanders. Daarnaast vergeleek hij de Turkse wreedheden jegens en massale vernietiging van honderdduizenden Armeniërs in 1915, zich onder meer baserend op studies van de historicus Toynebee uit 1915 en 1916, met de *killing fields* van Cambodja. Naast de systematische uitlokking van provocaties en het daarop volgende proces van dehumanisering, lette Staub vooral op de rol van omstanders, die zoals bekend was uit sociaal-psychologische experimenten, vaak niet reageren en het kwaad laten begaan (Staub 1989: 184-187 en 208-209).

De Amerikaanse socioloog Aho deed minutieus empirisch onderzoek naar enkele gevallen van antisemitisme bij extreemrechtse groeperingen in het noorden

van de Verenigde Staten, waarbij hij de daadwerkelijke invloed van onjuiste en smadelijke informatie op internetsites over verdacht gemaakte inwoners van een klein dorp, leidend tot het vermoorden van die totaal onschuldige personen, kon aantonen. Zijn *Sociology of the Enemy* formuleert drie duidelijke kenmerken van het geweld tegen specifieke groepen, te weten:

1. Het kwaad (*evil doing*) is niet te scheiden van het goed, omdat het kwaad altijd begint met het bestrijden van ander beweerdelijk 'groter' kwaad.
2. De strijd tegen een kwaad maakt de strijdende partijen tot steeds hechtere eenheden die door de vergrote onderlinge solidariteit binnen elk kamp steeds minder in staat zijn andere informatie over 'de vijand' tot zich te nemen; afwijkende meningen worden binnen de eigen groep systematisch onderdrukt.
3. Hoe gevaarlijker het beeld is dat een partij scheidt van de vijand, hoe meer men in dit beeld gaat geloven en hoe gemakkelijker men de strijdmethoden van die vijand tot de eigen methode maakt; het bestrijden van kwaad wordt zelf besmet met soortgelijk kwaad (Aho 1994: 8-20).

Aho schreef dit allemaal op, lang voor de recente oorlogsvoeringen in de Balkan, in Afghanistan en Irak. Hij acht het op grond van zijn onderzoek niet onmogelijk om diepliggende vijandbeelden af te breken, met name door systematisch de vertekening van informatie over de vijand te corrigeren en te verbeteren. Hij geeft er ook voorbeelden van. Internet kent echter dit soort systematische verbetering van valse en onjuiste informatie nauwelijks.

Twee radicaal tegenover elkaar staande theoretische benaderingen van groeps-geweld komen verrassenderwijs toch tot nagenoeg dezelfde conclusies ten aanzien van de condities die nodig zijn om gewelddadige groepsconflicten te verminderen. De eerste is de studie *One for All, The Logic of Group Conflict* (1995) van Russell Hardin, een Amerikaans politicoloog en vooraanstaand vertegenwoordiger van de rationele keuzetheorie, die menselijk gedrag vooral verklaart uit individuele nuts-functies. Hardin vroeg zich af waarom personen zich zouden aansluiten bij alles opslukkende groepen, soms zelfs met opoffering van het eigen leven, terwijl de theorie van collectief handelen nu juist een exit-optie van individuen verwacht. Immers als de groep alle kooltjes uit het vuur haalt, hoeft je dat zelf niet meer te doen. Het standaardvoorbeeld hiervan is altijd het vakbondslidmaatschap en *free riders*-gedrag, maar waarom is het al of niet meevechten niet een even groot raad-

sel? Met het systematisch volgehouden paradigma van de rationele keuze analyseerde hij het gewelddadige conflict in de recente Balkanoorlog, dat nogal vaak als een historisch onvermijdelijk en onherstelbaar irrationeel groepsproces wordt gezien. Onder bepaalde omstandigheden is het rationeel je bij een veeleisende groep aan te sluiten – en dit maakt veel agressief gedrag rationeel verklaarbaar – maar uiteindelijk is het onverstandig om je persoonlijke identiteit op te geven ten behoeve van collectieve identiteiten. Op de lange duur is een samenleving meer gebaat bij het bevorderen van waardenpluralisme en persoonlijke identiteiten dan bij een eeuwige strijd tussen groepen om de macht aan te blijven moedigen.

Een radicaal andere benadering biedt de socioloog Thomas Scheff, die op basis van nauwgezette observaties van gedrag in microsituaties in de context van macrocondities de verklaring van gewelddadige conflicten vindt in de rol van onderdrukte emoties, met name de emoties van trots, schaamte en daaraan gerelateerde woede. Hij past zijn vernieuwende sociologische theorie toe op uiteenlopende gewelddadige conflicten: op het ontstaan van de Eerste en Tweede Wereldoorlog, op huiselijk geweld en op het geweld van criminele jongeren in groepsverband. Hij herinnert de lezer eraan dat aan de vooravond van het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog in alle Europese hoofdsteden, Berlijn, Londen, Parijs, gejuicht werd om de opgevoerde oorlogsstemming en dat vele jonge mensen zich enthousiast aanmeldden voor de Groote Oorlog, die weldra tot de gruwelijke belevissen van de twintigste eeuw zou gaan behoren. Hoe kunnen mensen in massa's zo opgewonden raken dat ze worden meegesleept in woedeuitbarstingen? Hoe kon Hitler zijn particuliere pathologie en zijn eigen woedeuitbarstingen overbrengen op zo'n overgroot deel van de Duitse bevolking? Dat is de vraag die Scheff in zijn studie *Bloody Revenge, Emotions, Nationalism and War* stelde en die hij met een originele micro-macroanalyse en vanuit zijn theorie van emoties inderdaad heeft beantwoord (Scheff en Retzinger 1991; Scheff 1994; 1997).

6.2 Vier complexe condities

Hoe gaat een samenleving met aanhoudende en groeiende groepstegenstellingen en groepsconflicten om en welke middelen heeft een democratie om een destructieve afloop van conflicten tegen te gaan of tegenstellingen te verminderen? Dit zijn de twee vragen die ik nu achtereenvolgens wil trachten te beantwoorden,

enigszins vermetel omdat bij de beantwoording ervan bijna alle basisverschijnselen van het sociale leven aan de orde komen.

Op basis van de in de vorige paragraaf genoemde studies kom ik tot de formulering van vier complexe condities die ieder afzonderlijk en in onderlinge samenhang een cruciale rol spelen in het ontstaan, het verloop en de al of niet geweldadige afloop van groepsconflicten. Elke conditie is op zich complex van aard, dat wil zeggen ze bestaan zelf weer uit een aantal verschijnselen, die op elkaar inwerken. De vier condities zijn niet onafhankelijk van elkaar, ze kunnen gelijktijdig voorkomen en elkaar versterken, maar elke conditie leent zich afzonderlijk voor interventies en ombuigingen. In samenhang werken de condities in een bepaalde richting: als alle vier de condities volop en tegelijk aanwezig zijn, dan is de kans op een destructieve afloop het grootst. Destructief wordt hier opgevat als ernstig inbreukmakend op de psychische en fysieke integriteit van bij het conflict betrokken personen. Omgekeerd kunnen de condities voor een destructieve afloop ook worden afgebroken en omgebogen, bijvoorbeeld met alle middelen die een democratie en een open samenleving in zich bergen. Het spiegelbeeld van deze vier condities gezamenlijk bevat dan de voorwaarden voor een goed geïntegreerde, gezonde samenleving. In mijn conclusies kom ik hierop terug.

De vier condities zijn:

1. de overheersing van collectieve identiteiten boven persoonlijke identiteiten; het zwelgen in of verzwolgen worden door collectieve identiteiten, waardoor de vorming of de ontwikkeling van een persoonlijke identiteit wordt genegeerd of teniet wordt gedaan;
2. de intensivering van groepstegenstellingen, zodanig dat die zich ontwikkelen tot alomvattende wij-zijtegenstellingen, vaak in de vorm van meerderheid versus minderheid;
3. de aard en de beslechttingswijze van groepsconflicten, met name of er sprake is van een belangenconflict of van een waardenconflict;
4. de rol van niet-erkende of niet-onderkende emoties, in het bijzonder de emoties van schaamte en woede.

Bij de eerste conditie gaat het vooral (maar niet uitsluitend) om de dynamiek binnen groepen, bij de tweede conditie vooral om de verhouding tussen groepen. Deze intra- en intergroepsrelaties in hun onderlinge samenhang genomen zijn be-

palend voor de mate van sociale integratie in een samenleving, waarbij integratie als begrip ruimer wordt opgevat dan uitsluitend de verhouding tussen etnische groepen. Sociale integratie is een dynamisch evenwicht dat bestaat tussen delen in een samenleving en tussen delen en gehelen. Een theorie van sociale integratie kan slaan op elke soort samenleving, de Weimarrepubliek net zo goed als de verzuilde samenleving in Nederland anno 1950, waar ook sprake was van fervente godsdienstige groepstegenstellingen en belangenconflicten, of anno 1970, waar sprake was van generatieconflicten. Als het goed is kan de theorie uiteraard ook worden toegepast op hedendaagse verschijnselen in de eigen samenleving met fervente om godsdienst en godsdienstigheid draaiende tegenstellingen en nieuwe generatieconflicten. Ik zal elk van de condities hier kort bespreken. De complexiteit vraagt om nadere uitleg en uitwerking, die ik hopelijk in de loop van het lopende academische jaar voor studenten zal mogen geven en die ik zal toelichten aan historische en contemporaine voorbeelden van groepsconflicten.

6.3 Persoonlijke en collectieve identiteiten

6.3.1 Groepsonderscheidingen

Aan de basis van groepstegenstellingen liggen groepsonderscheidingen. Op zichzelf zijn groepsonderscheidingen een alledaags gegeven. Groepsonderscheidingen zijn onvermijdelijk en geven een belangrijke ordening aan het sociale leven. We zijn er aan gewend: jong-oud, meisje-jongen, Nederland-België, blank-zwart, eilandbewoners-vastelanders. Je kunt het zo gek niet bedenken of de menselijke geest is vernuftig geweest in het benoemen van groepsverschillen: aan deze kant van de rivier of aan de overkant, buurten boven of beneden de spoorlijn, grieken en barbaren, Spanjaarden en Moren, Sefardische of Askenazi-joden, rooms-katholieken, grieks-katholieken, orthodox-katholieken, oud-katholieken enzovoorts. Hetzelfde kan gezegd worden van groepstegenstellingen: die zijn goed noch slecht. Net als goedaardige en kwaadaardige poliepen zijn er goedaardige en kwaadaardige groepstegenstellingen: Rotterdam en Amsterdam, sociologen en medici, Serviërs en Kroaten, fietsers en automobilisten.

Behoren bij een groep is een natuurlijke neiging van mensen. Geen Ik zonder Wij, geen eigen identiteit zonder ergens bij te horen, bijvoorbeeld bij een familie. De mens is een sociaal wezen, maar daarmee is hij nog geen kuddedier. In principe

bevatten alle groepsonderscheidingen de mogelijkheid tot de vorming van een identiteit, hoe willekeurig de onderscheidingen ook zijn. Het hangt van de context af of onderscheidende kenmerken relevantie verkrijgen en de mogelijkheid geven tot de vorming van een identiteit. Veel willekeurige onderscheidingen leiden niet tot groepsvorming, nog minder tot groepsbewustzijn en zijn daarmee verwaarloosbaar, maar zelfs in kleine verschillen kan een grote sociale werkelijkheid huizen. Niemand komt op het idee om de mensen in deze zaal met blauwe of met rode stropdassen of met blauwe of rode feestjurken als een groep te beschouwen, maar de groep die hier zit met zwarte stropdassen of strikken vertegenwoordigt een levendige academische gemeenschap met een geschiedenis en met verwachtingen voor de toekomst die hen met elkaar verbinden, meer of minder strak. Die gemeenschap bestaat, ook al zien we alleen maar uiterlijke kenmerken en rituele gebeurtenissen.

Kortom, welke groepsonderscheidingen aan individuele personen identiteiten verschaffen is tot op grote hoogte willekeurig, dát dergelijke onderscheidingen plaatsvinden is dat niet. Het is als met de taal: het vermogen tot taalvorming is vermoedelijk aangeboren, welke taal men als eerste leert spreken is volkomen afhankelijk van plaats, tijd en toeval. De klassieke vraag die hierbij opkomt is of er onderscheidende kenmerken zijn die zo fundamenteel zijn, dat elke samenleving zich rondom die kenmerken organiseert. Men wijst dan op primordiale kenmerken: geslacht, leeftijd, etniciteit, huidskleur, allemaal kenmerken die bijna onveranderlijk zijn. En men wijst op de iets minder onveranderlijke, maar wel fundamentele kenmerken als het behoren tot een godsdienstige groepering, het beschikken over kennis, kapitaal, het bezetten van al of niet overerfelijke maatschappelijke posities, het horen bij bepaalde sociale klassen en standen. De macht van primordiale kenmerken, die vaak verantwoordelijk gesteld wordt voor onophoudelijke, onuitroeibare groepsconflicten en oorlogen – het werd bij de Balkanoorlog weer serieus als oorzaak aangevoerd – wordt vaak overschat. Ze determineren minder het sociale gedrag dan wordt verondersteld. Wel bieden primordiale kenmerken typische mogelijkheden tot identiteitsvorming met vaak verregaande gevolgen.

Identiteitsvorming op basis van dergelijke collectieve kenmerken is niet onproblematisch. Individuen kunnen zodanig opgaan in een groep of collectiviteit dat zij een eigen persoonlijke identiteit verliezen. Omgekeerd kunnen bepaalde collectiviteiten, zoals gesloten gemeenschappen, etnische groepen of politiek geëngageerde

actiegroepen, zo veel eisen van hun leden dat er geen plaats is voor eigen opvattingen, strevingen en dus voor een eigen persoonlijke identiteit. Veel Wij, geen Ik, zo zou ik deze verhouding tussen individu en groep/collectiviteit willen samenvatten. Deze dialectiek van persoonlijke en collectieve identiteit, van deel en geheel, is cruciaal. Derhalve zal ik iets meer moeten zeggen over het begrip identiteit.

6.3.2 Identiteit: wie ben ik?

Er is een logische, een psychologische en een sociologische betekenis van identiteit. Identiteit is logisch als twee dingen hetzelfde zijn: A is identiek aan B, als ze dezelfde eigenschap hebben (Seidel 2006). A is identiek aan A, als het over de tijd heen steeds hetzelfde blijft, maar wat als A in de tijd verandert, nauwelijks zichtbaar, maar toch niet meer hetzelfde ding is? Is A dan nog A? Die vragen zijn lastig genoeg om te beantwoorden, maar toegepast op personen komen dezelfde vragen op. Ben ik steeds dezelfde persoon door de tijd heen, wetende dat het lichaam van wieg tot graf immer aan het veranderen is? De Franse filosoof Paul Ricoeur heeft bij deze vraag een gelukkig onderscheid gemaakt met behulp van de Latijnse begrippen: *idem* (hetzelfde) en *ipse* (zichzelf). *Idem* slaat op de uiterlijke staat, *ipse* op de psychische werkelijkheid. Zo kan een mens veranderen en toch zichzelf als zichzelf blijven zien (Ricoeur 1992: 116-125; Halsema 2006). Persoonlijke identiteit is duurzaam. Maar zelfs deze stelling levert de nodige hoofdbrekens op, want wanneer ben je jezelf?

De moeilijkheid om te bepalen wie je bent, komt treffend naar voren in een kort gedicht van de theoloog Dietrich Bonhoeffer, gemaakt in de Tegelgevangenis in Berlijn in 1944:

‘Ben ik werkelijk wat anderen van mij zeggen?
Of ben ik alleen wat ik weet van mezelf?

Wie ben ik? De een of de ander?
Ben ik nu de een en morgen de ander?
Ben ik beide tegelijk?’ (Bonhoeffer 2005)

In psychologische zin wordt onderscheid gemaakt tussen identiteit en identificatie. Identiteit wordt toegekend op basis van een objectief uiterlijk kenmerk, het is een

etiket dat je krijgt opgeplakt of dat je jezelf opplakt. Het heeft een objectieve betekenis. Identificatie is het zich bewust oriënteren op bepaalde waarden, vanuit bepaalde motivaties iets doen. Wat wil je in en met je leven? Het antwoord op die vraag bepaalt je motivatie om dingen te doen, het geeft een persoon een *inner sense of direction*, in de woorden van de psycholoog Erik Erikson. Hier heeft identificatie uiteraard een subjectieve betekenis en staat voor een persoonlijke keuze en ontwikkelingsgang door de levenscyclus heen (Erikson 1964: 87). Het onderscheid, dat overigens vaak over het hoofd wordt gezien, is van belang omdat de objectieve en uiterlijke kenmerken zeer vaak worden gelijkgesteld met subjectieve belevingen en strevingen. Je bent Kroaat, dus je staat aan onze kant en je moet mee oorlog voeren. Je bent blank, dus lui en dom. Vooroordelen jegens groepen berusten op het toekennen (attribueren) van eigenschappen op basis van objectieve, meestal uiterlijke, vaak slechts oppervlakkige groepskenmerken: Limburgers houden van wielrennen.

Sociologisch is het onderscheid tussen een identiteitsbepaling op basis van objectieve kenmerken en de ontwikkeling van een persoonlijke identiteit op basis van morele oriëntatie en levenskeuze van groot belang. Het verklaart het vaak gehanteerde onderscheid tussen collectieve en persoonlijke identiteiten, waarbij het subtiele betekenisverschil tussen identiteit en identificatie verdwijnt. Waar ik van persoonlijke identiteit spreek heeft dit in ieder geval het element van persoonlijke levenskeuze, identificatie en *inner sense*. Groepen hebben echter soms zoveel macht over personen of hebben zo'n grote aantrekkingskracht dat de identificatie van individuele personen volledig en uitsluitend wordt bepaald door het groeps-lidmaatschap. De persoon gaat dan helemaal op in de groep met een collectieve identiteit, wordt als het ware opgeslokt. Als dit gebeurt muteert de persoonlijke identiteit, dat wil zeggen ze ondergaat een significante verandering: het persoonlijke verdwijnt, het collectieve wordt dominant. In deze mutatie ligt een eerste oorzaak van de latere als noodzaak ervaren deelname aan groepsgeweld jegens andere groepen, mits uiteraard aan andere omstandigheden wordt voldaan. Als er geen afstand meer is tussen de persoonlijke en de collectieve identiteit, en het individu verzvolgen wordt door de groep of de collectiviteit, dan wordt het des te waarschijnlijker dat het individuele handelen volledig wordt bepaald door wat de leiders van de groep willen. En zoals de geschiedenis, de ervaring en veel sociaal-psychologische experimenten leren, kan dit ver gaan. Groepen gaan vaak veel verder dan de individuen die daar deel van uitmaken zelf willen of gewild hebben.

Dat geldt niet alleen voor jeugdbendes, politbureaus en gewelddadige milities, maar ook voor veel gewone groepen. Nee zeggen tegen de groep waar je graag deel van uitmaakt blijkt eenvoudigweg zeer moeilijk te zijn.

Uiteraard is er een levendige interactie tussen persoonlijke en collectieve identiteiten, en zijn er vaak hevige botsingen. Het drama *Antigone* is de klassieke icoon voor de botsing van de culturele normen van de groep die de onderwerping van het individu en de persoonlijke keuze, op basis van familieverbanden en goddelijke wetten, van het individu eisen. Het Wij vermorzelt het Ik. De democratische staatsvorm is bedoeld om dit soort conflicten tussen individu en groep te reguleren: geen Wij zonder Ik. Maar naarmate groepen heviger met elkaar in conflict zijn, wordt de ruimte voor de persoonlijke keuzen en identificaties geringer.

Grote nadruk op culturele identiteit is steeds dubbelzinnig geweest. Opgevat als collectieve identiteit met verwaarlozing of onderdrukking van persoonlijke identiteit vormt het een belemmering van persoonlijke vrijheden, meestal van vrouwen, van kinderen, van personen met afwijkende meningen en opvattingen. Jean-Francois Bayart ontkent eenvoudigweg het bestaan van een culturele identiteit en noemt het een illusie. Identiteiten zijn steeds wisselend naar historisch-sociale context en juist het politiek benutten en opkloppen van dergelijke non-existente culturele identiteiten vindt hij een gevaarlijk spel, dat helaas nogal vaak over de gehele wereld wordt gespeeld: op de Balkan, in Afrika, in Europa, vroeger en nu (Bayart 2005). Culturele, collectieve, categorale classificaties en op basis daarvan toegeëigende of toegekende identiteiten vormen een gevaarlijke schakel in het verloop en de afloop van groepstegenstellingen in elke samenleving. Dit geldt ook voor de huidige westerse samenlevingen. Ondanks het zelfbeeld van een zeer sterk geïndividualiseerde samenleving valt mij juist op hoezeer ook de moderne samenleving gepreoccupeerd is en zeer sterk werkt met collectieve beelden, culturele groepsscheidingen en categorale classificaties met bijbehorende sociale oordelen: veel Ik dus en tegelijk veel Wij en veel Zij. Dat hoeft niet met elkaar in tegenspraak te zijn, omdat geïsoleerde individuen zonder duidelijke persoonlijke identiteiten erg gevoelig zijn om de golven van een oceanisch Wij-gevoel over zich heen te laten komen. Hier ligt een mogelijke verklaring voor extremistische jongerengroepen op zoek naar een duidelijke identiteit. In een geatomiseerde samenleving is de toename van groepsgeweld geen anomalie.

6.3.3 *Het non-discriminatiegebod*

Het is hier de plaats om te herinneren aan het door mij gegeven citaat uit de 26-november-rede van professor Cleveringa, waar hij sprak over het grondwettelijk gebod tot non-discriminatie. Dat doet meteen aan artikel 1 juncto artikel 3 van onze huidige Grondwet denken, die luiden:

Artikel 1:

‘Allen die zich in Nederland bevinden, worden in gelijke gevallen gelijk behandeld. Discriminatie wegens godsdienst, levensovertuiging, politieke gezindheid, ras, geslacht of op welke grond dan ook, is niet toegestaan.’

Artikel 3:

‘Alle Nederlanders zijn op gelijke voet in openbare dienst benoembaar.’

In artikel 1 is, in sociologische zin, sprake van twee zuivere primordiale kenmerken, ras en geslacht, aangeboren en niet of nauwelijks te veranderen, en drie zelf gekozen of zelf te kiezen categorale kenmerken, die zowel tot levendig groepsleven kunnen leiden alsook van tijd tot tijd veranderbaar zijn. Deze vijf kenmerken zijn in de grondwet opgenomen om blijvend te herinneren aan de historische ervaringen van vervolging en discriminatie van bepaalde bevolkingsgroepen. Ras is een historisch beladen term, die bijna niet meer gebezigd wordt, althans niet in Nederland en die bovendien wetenschappelijk misplaatst is. Niettemin vormt juist deze historische context de relevante achtergrond van het discriminatieverbod in constituties, declaraties en internationale verdragen. Wie artikel 1 wil schrappen schrijft de geschiedenis weg (of wil zelf graag geschiedenis schrijven). Om precies te weten wat discriminatie als sociaal fenomeen inhoudt is een beschrijving van racisme naar mijn mening nog steeds zinvol. Van racisme is sprake als men de natuurlijke superioriteit claimt van één ras, bijvoorbeeld het blanke, het Germaanse, boven andere, die men eerst afzonderlijke negatieve eigenschappen – meestal sociale en psychologische – heeft toegekend. In racisme gaan culturele en sociale oordelen en vooroordelen samen onder de noemer van pseudo-objectieve kenmerken. Essentieel is de superioriteitsclaim: een rangordening in hoog en laag, meteen geassocieerd met goed en slecht, vervolgens met goed en kwaad, gewenst en ongewenst. Hoewel de wetenschap het begrip allang heeft afgezworen, zwerft het nog rond in bepaalde hoeken en gaten van de samenleving, langs de voetbal-

velden, op internetsites, bij de verheerlijking van nationaal-socialistische helden in gesloten rechtsextremistische groeperingen.

Bij racisme gaat het om een evident niet relevant kenmerk. Bij discriminatie, gebaseerd op andere groepsonderscheidende kenmerken, gaat het steeds om de vaststelling of het onderscheidende kenmerk relevant is. Discriminatie is vooral een handelingspatroon: een systematische benadeling van individuele personen op basis van het feit dat men tot een bepaalde categorie of groep behoort of tot die groep gerekend wordt, ook wanneer men zich dat niet bewust is of dit zelf helemaal niet wil. Dat overkwam de schrijfster Dubravka Ugresic, die van de ene op de andere dag tegen haar zin van Joegoslaaf tot Kroaat gebombardeerd werd. Zij vult nu bij de vraag naar haar nationaliteit het antwoord 'geen' in (Ugresic 1993). De essentie van discriminatie zit in het feit dat een individu wordt beoordeeld en behandeld uitsluitend op grond van dit categorale of groepskenmerk. Kinderen vanaf de eerste klassen van de basisschool vinden niets zo erg als collectieve straf: als één iemand iets verkeerd gedaan heeft, moet de hele klas nablijven. Het leidt tot sterke onrechtgevoelens en de kern hiervan ligt naar mijn mening in de ervaring dat men niet als persoon, als individu, maar als sociale categorie, als lid van een groep wordt beschouwd. In het voormalige concentratiekamp Mauthausen staat een heel eenvoudig herinneringsteken, een kleine plaat met als opschrift: 'alleen omdat ze jood waren'. In de Verenigde Staten konden burgers tot 1965 niet stemmen, alleen omdat ze zwart waren. In Zuid-Afrika mocht je ten tijde van de apartheid op bepaalde plaatsen in zee zwemmen, alleen als je blank was.

Directe discriminatie is zichtbaar en nu ook strafbaar. Het gaat om uiterlijke en duidelijke handelingen, niet om gedachten en gevoelens. De grens tussen denken en doen, tussen denken en zeggen en tussen zeggen en doen is soms moeilijk te trekken, maar het is van belang om die grens wel in stand te houden. De gewetensvrijheid garandeert geen inval van de gedachtepolitie en de grenzen van de uitingsvrijheid en discriminerend handelen worden bewaakt door de rechter. Het grondwettelijk non-discriminatiegebod is een van de belangrijke middelen van de democratische rechtsstaat om de negatieve eigenschappen en gevaren van collectieve identiteitstoekenning te verminderen.

Met de voorbeelden van discriminatie op grond van categorale en groepskenmerken wordt duidelijk dat collectieve identiteiten niet alleen van binnenuit ontstaan, maar ook van buitenaf, door anderen, worden opgelegd. De interactie tussen objectieve collectieve identiteitstoekenningen en subjectieve identiteitsvorming

is soms zo sterk dat gediscrimineerde groepen het collectieve kenmerk als dé bepalende factor nemen in de persoonlijke identiteitsbepaling. Dit heeft zich vooral voorgedaan bij zich emanciperende groepen (bijvoorbeeld bij Afro-Amerikanen, vrouwen, homoseksuelen, gehandicapten), maar het kan ook plaatsvinden bij slachtoffers van eenzelfde delict of van een ramp en bij andere sociale categorieën die zich tot zelfbewuste groep ontwikkelen. De relatie binnen groepen is dus mede afhankelijk van de relatie tussen groepen. Dit leidt naar de tweede complexe conditie.

6.4 De intensivering van groepstegenstellingen

Er zijn zoals gezegd goedaardige en kwaadaardige groepstegenstellingen. Goedaardige vertonen vaak een *joking relationship*, waarbij met tegenstellingen wordt gespeeld zonder dat men tot serieuze bedreigingen aan het adres van de andere groep overgaat. Wat men, bijvoorbeeld in de sport, aartsvijanden noemt of *Angstgegner*, wordt met zichtbare ironie uitgedragen. Maar als deze ironie ofwel niet begrepen wordt ofwel werkelijk vijandige en venijnige trekjes krijgt, zoals bij bepaalde supportersveldslagen met grimmige gevolgen, dan slaat de goedaardige tegenstelling om naar een kwaadaardige. Dit proces dat veel wegheeft van een maatschappelijke celdeling zouden we tot in detail en van zeer nabij willen observeren. Dan kan niet altijd en voor meer inzicht zijn we afhankelijk van historische studies, empirisch sociologisch onderzoek en sociaal-psychologische experimenten zoals het gevangenisexperiment met studentvrijwilligers die de rol van bewakers en gevangenen moesten spelen en zodanig in hun rol opgingen, dat het experiment na twee dagen dringend moest worden afgebroken.

De intensivering van groepstegenstellingen, waarbij niet de overeenkomsten maar de verschillen tussen groepen en groepsleden verscherpt naar voren worden gebracht, is een langdurig sociaal proces met enkele vaste terugkerende patronen. Men spreekt zelfs van de wet van de groepspolarisatie, een verschijnsel dat het gedrag van straatbendes, hooligans, belangengroepen, religieuze groepen, sekten, politieke partijen en zelfs naties kan omvatten (Sunstein 2003: 111). In een al oudere studie over agressie wordt polarisatie omschreven als:

het produceren, bevestigen en versterken van elkaar uitsluitende tegenstellingen die in confrontatie en contestatie onverzoenlijk tegenover elkaar staan en

naar een botsing streven. Al dan niet opzettelijk worden bestaande of groeiende conflicten toegespitst tot een of-of-situatie die geen andere keuze laat dan zege of nederlaag, triomf of vernietiging. Vanaf een bepaalde, snel bereikte graad van polarisatie zijn alle andere alternatieven uitgesloten. Gezworen vrienden worden verbitterde vijanden; wie niet voor mij is, moet tegen mij zijn, iets daartussen is er niet, omdat ook geen pardon wordt gegeven (Hacker 1971: 138).

De interne groepssolidariteit wordt in deze situatie in beide kampen versterkt, zoals reeds door Simmel als een vaste wetmatigheid van groepsconflicten werd vastgesteld (Simmel 1955; Coser 1956). Eigen agressie wordt op anderen geprojecteerd, die daarmee in een dramatische vereenvoudiging tot een bedreigende, gevaarlijke agressiebron wordt, die direct moet worden uitgeschakeld (Hacker, ibidem).

Polarisatie staat tegenover pluralisme en het verdragen van complexiteit. 'De complexe, gelaagde, naar alle kanten pluralistisch bepaalde problemen van de werkelijkheid verlangen dikwijls gelaagde en complexe oplossingen die conflictspanningen voorlopig verdragen, gecompliceerde kwesties openhouden en verschillende alternatieven beproeven' (Hacker 1971: 136). Vereenvoudigingen, de 'grote simplificateurs' van Jacob Burkhardt, leiden tot monocausale verklaringen, die gaan werken als zichzelf waarmakende voorspellingen: een overdreven nationalisme leidt tot elkaar bitter bestrijdende nationaliteiten; wie slechts gelooft in de taal van geweld, schept een gewelddadige brute wereld, zoals de geschiedenis van het nationaal-socialisme geleerd heeft.

Waarom kan men nu dit polarisatieproces herkennen? Ik kan een aantal elementen opnoemen zonder te beweren dat ik hierin volledig ben. Enkele lijken op het proces dat ik al eerder aan de hand van de vervolging van Franse Hugenoten heb geschetst, hetgeen er op wijst dat op dit terrein de geschiedenis ons veel kan leren.

Allereerst wil ik wijzen op de rol van de taal en andere symbolische uitingen. Het in detail bestuderen van taaluitingen, teksten en literaire bronnen, is hierbij een belangrijk hulpmiddel. Het symbool heb ik eens het virus van de sociale wetenschappen genoemd en slechts in microscopische analyse van symbolen en andere uitingen kunnen sociale veranderingen worden gevolgd en beschreven (Schuyt 1986). Zo'n analyse kan wijzen op significante verschuivingen in de betekenis van woorden en begrippen, verschuivingen die zelf verwijzen naar verande-

ringen in het handelen jegens bepaalde groepen of categorieën. De filoloog Klemperer deed dat op indrukwekkende wijze door van dag tot dag bij te houden hoe de woorden hun betekenis verloren in de eerste periode van het nationaal-socialisme in Duitsland. Eufemistisch taalgebruik en ander propagandistische taalombuigingen vormden zo de *markers* van wat te wachten stond (Klemperer 2000). In onze tijd zou een nauwkeurige analyse van de betekenisverschuiving van bijvoorbeeld het begrip ‘illegaliteit’ van 1940 tot 2000 of van de herwaardering van het begrip ‘ruimte’ tot interessante conclusies kunnen leiden.

Men kan groeiende groepstegenstellingen echter ook aflezen aan de stijl van communicatie. In de hedendaagse samenleving valt mij het hyperbolische op, het veelvuldig gebruik maken van de overdrijvende trap, in de communicatie over bepaalde groepen alsof discriminatie gemakkelijker wordt door alle eigenschappen nog eens dik aan te zetten. Het is alsof elke boodschap slechts aankomt als die gegoten is in de reclametaal van commerciële instellingen: hard, luid, verschrikkelijk overdreven, onwerkelijk, met om de minuut herhaling van het zojuist reeds vertelde of vermelde. Deze stijl, die zeker wordt beïnvloed door de hevig concurrerende media, draagt bij aan polarisatie, die soms zo snel gaat dat een nuchtere en op de werkelijkheid gerichte analyse van gebeurtenissen en omstandigheden overgeslagen wordt. Overdrijving is een erkend wapen geworden in de strijd tussen groepen. Apart dient gelet te worden op dehumaniserend of demoniserend taalgebruik of op de aanduiding van andere groepen met dierkundige namen: varkens, ezels, geiten, adders, duivelsgebroed en andere denigrerende aanduidingen, die een bijdrage leveren aan de rechtvaardiging van maatregelen tegen en handelwijzen jegens achtervolgde groepen. Als deze benamingen slechts als reviaanse ironie bedoeld zijn, is het van belang om zich te vergewissen of de anderen op wie de spot is gericht dit ook als zodanig herkennen.

Een tweede element in het polarisatieproces is eenzijdige informatie of selectieve informatieverwerving. Stereotiepe beelden over en weer van met elkaar strijdende groepen worden gevoed door het tot zich nemen van eenzijdige berichtgeving over die groepen en het weren van alle contra-informatie. Informatie op het internet is, tegen alle beweringen in, hierbij eerder een *simplifier* dan een objectieve bron. Veel radicale en militante groeperingen zoeken en vinden de meest belastende informatie over anderen, of maken de spookbeelden van anderen zelf. Objectief wetenschappelijke informatie wordt overgeslagen, soms zelfs door officiële regeringen, en dit leidt tot het voortduren van stereotiepe beelden, die op zich

zelf de maatschappelijke polarisatie verder uitdragen. Om diezelfde redenen worden afwijkende meningen, maatschappelijke *dissenting opinions* en een ‘ander geluid’ veelvuldig geweerd. Democratische samenlevingen hebben een open opinie-klimaat nodig, maar in een polariserend proces worden tegengeluiden van de officiële lijn of van meerderheidsmeningen onderdrukt (Sunstein 2003). In de Verenigde Staten is van deze situatie op dit moment meer sprake dan in Nederland of algemener in Europa.

Het opstellen van historische mythen en het maken van vele vaak manke historische vergelijkingen is eveneens typerend voor een polarisatieproces. Als dat heel bewust gebeurt, zoals het geval was bij de machtsvorming van Milosevic, is er sprake van bewuste manipulatie: intensivering van groepstegenstellingen wordt dan een opzettelijk ingezet middel in de politiek, hetgeen sommige auteurs ertoe hebben gebracht de nadruk te leggen op het artificiële karakter van elke groepstegenstelling die politiek wordt uitvergroot. Dit doet zich vooral voor bij overdreven nationalisme, dat andere nationaliteiten naar het leven gaat staan. Men hoeft niet zo cynisch te zijn als Hobsbawm die opmerkte: ‘*making history wrong makes a nation*’ om toch in te stemmen met zijn waarschuwing dat nationalisme lijkt op een giftig antidotum: een heel klein beetje ervan werkt heilzaam, heel veel ervan is dodelijk (geciteerd bij Hardin 1995). Zo is het met veel groepstegenstellingen, die worden geïntensiveerd door de combinatie van overdrijving, onvolledige en selectieve informatie, het zich afsluiten voor tegengeluiden, het verdraaien van geschiedkundige en andere feiten of het willen scoren met snelgemaakte maar meestal valse historische vergelijkingen, vooral vergelijkingen ontleend aan fascisme en nationaal-socialisme. Die laatste zijn ook hier te lande niet van de lucht. De klacht van Drion in zijn Cleveringarede van 1967 kan veertig jaar later moeiteloos worden herhaald (Drion 1967). Samen leveren deze polariserende verschijnselen een klimaat op van verharding en verscherpte tegenstellingen, uitmondend in wat ik zou willen noemen een sfeer van ‘gegeneraliseerd wantrouwen’.

Nu is een situatie van gegeneraliseerd vertrouwen in een samenleving niet erg gemakkelijk bereikbaar, maar de omgekeerde situatie, waarin men medemensen die men niet kent, primair gaat beoordelen op negatieve categorale kenmerken, versterkt de eenmaal ingezette polarisatie. Gegeneraliseerd wantrouwen verschilt van het gezonde wantrouwen, dat men op de markt en in handelsbetrekkingen met vreemden koestert, in die zin dat nu ook de maatschappelijke sferen waarin enig vertrouwen gewoon noodzakelijk is, zoals in het verkeer en in het vervoer, in

de openbare ruimte, op scholen en in fabrieken, met een primaire afweer en achterdocht worden geconfronteerd. Gesloten gemeenschappen als terreurgroepen met een zeer hoog onderling vertrouwen, produceren op deze wijze in een open maatschappij een hoge graad van gegeneraliseerd wantrouwen, zoals Hardin nuchter constateert (Hardin 2006).

In een sfeer van wantrouwen wordt ook het zich bedreigd voelen aangewakkerd, met name in situaties van onzekerheid, gevaar en overlevingsnood. Veel etnisch geweld van onderling elkaar bestrijdende groepen in voormalig Joegoslavië en in enkele voormalige Sovjetrepublieken kwam en komt voort uit het afweren van de al of niet terecht gepercipieerde bedreiging door anderen (Hardin 1995). Juist om die bedreiging af te wenden, gaat men als eerste over tot geweld jegens de anderen, waarna de zichzelf waarmakende voorspelling inderdaad wordt waargemaakt: bedreiging volgt op bedreiging en geweld lokt geweld uit en rechtvaardigt het tegen-geweld. Als het eenmaal zover is, dan wordt de groepstegenstelling vaak zo groot, dat de ruimte voor persoonlijke opvattingen en persoonlijke stellingname evenredig kleiner wordt. Afwijkende meningen binnen de eigen groep worden als gevaarlijk en ondermijnd gezien. Groepsidentiteiten of categorale identiteiten drukken persoonlijke identiteiten nu geheel weg. Men moet kiezen: voor of tegen de groep.

Zo kunnen ook in een open samenleving zeer gesloten gemeenschappen ontstaan, die uiteindelijk een overall klimaat van vijandigheid scheppen. Groepen worden ten opzichte van elkaar gesloten en er ontstaan twee kampen, waartussen geen onderling verkeer meer wordt toegestaan. Strafkampen, detentiekampen, concentratiekampen, werkkampen worden in een dergelijk gepolariseerd klimaat opgericht (Gilroy 2000). Zo is het eerder gegaan en zo kan het, ergens in de wereld, weer opnieuw gaan.

Hoe zou een democratische samenleving een dergelijke, in alle beknoptheid geschetste polarisatie kunnen tegengaan? Het gaat vooral om zelfstandige sociale processen waar het recht weinig greep of invloed op heeft. Men kan denken aan het leerstuk van de strafbare belediging bij de excessieve verbale bejegeningen, maar het zich eenzijdig afkeren van informatie en andere openheid is nauwelijks met juridische middelen te remmen. Veel eerder gaat het hier om het openhouden van de open samenleving, het grondig investeren in goed en zelfstandig onderwijs en persoonlijke ontwikkeling, en het blijven voeren van rationele discussies. Het gaat dus om het toestaan van afwijkende meningen, om het niet overdrijven, om waarheidslievendheid bij de informatieverstrekking en -verwerking, om een zelf-

standige bijdrage van wetenschappelijke kennis bij het afbreken van allerhande vooroordelen jegens bevolkingsgroepen, die als een bedreiging worden gezien voor de eigen samenleving. Ten slotte worden veel groepstegenstellingen minder groot of fel als er over de gehele linie welvaartsverbetering optreedt. Hier komt de derde conditie in het spel.

6.5 De aard en de beslechting van groepsconflicten

Onder groepstegenstellingen ligt bovendien een sociale structuur, waarin verschillende groepsconflicten naar voren komen. De Amerikaanse sociaal-psycholoog Morton Deutsch definieert een conflict als ‘onverenigbare activiteiten’, die op alle niveaus van menselijk handelen kunnen optreden: binnen één persoon, tussen personen, binnen en tussen groepen, binnen en tussen naties of blokken van naties (Deutsch 1977: 17). Dat conflicten bestaan of ontstaan is onvermijdelijk en niet verontrustend. Alleen in utopische samenlevingen bestaan geen conflicten en de weg naar Utopia ligt bezaaid met kwade voornemens die meestal ook zijn uitgevoerd. Het gaat om de manier waarop conflicten worden beslecht en opgelost. Het conflictproces kan constructief en destructief verlopen, waarbij de context van het conflict medebepalend is voor de verdere afloop (Lewin 1948; Burton 1990; Kriesberg 2003). Conflicten binnen coöperatieve relaties verlopen anders dan die in een competitieve context. Een aantal observaties van Deutsch zijn ook voor ons onderwerp belangrijk, zoals conflicten voortkomend uit angst en aversie die moeilijker op te lossen zijn op een coöperatieve wijze dan conflicten voortkomend uit tegenstelde doelstellingen. Hoe intenser het conflict, des te moeilijker dit op te lossen is op coöperatieve wijze. Conflicten die het zelfrespect van partijen bedreigen zijn moeilijker op coöperatieve wijze op te lossen dan conflicten die het zelfrespect niet aantasten. Conflicten tussen gelijkwaardige partijen zijn moeilijker op te lossen dan conflicten tussen partijen binnen een hiërarchie in macht en status (Deutsch 1977: 45-47).

Coöperatief wil zeggen via overleg en zoveel mogelijk met deelname van de betrokkenen. Hoor en wederhoor zijn hierbij vanzelfsprekend. Argumenten en rationele uitwisseling van standpunten worden gerespecteerd. Men is tot compromissen bereid. In dit verband is het oude onderscheid dat door de Noorse rechtssocioloog Vilhelm Aubert gemaakt is nog steeds van belang. Aubert onderscheidde twee soorten conflict: belangenconflicten en waarden- of geloofsconflic-

ten en hij verbond hier meteen een ander conflictverloop aan. Belangenconflicten, waarvan de markt voor goederen en diensten het beste voorbeeld is, zijn rationeel te doorgronden (Aubert 1971: 152-176). Het traditionele conflict tussen werkgevers en werknemers over de jaarlijkse loonstijgingen is een klassiek voorbeeld: de ene partij vraagt zes procent, de ander biedt twee en na lange onderhandelingen komt er een niet onverwacht compromis te voorschijn: om en nabij vier procent. Conflicten gekenmerkt door de schaarste, dat wil zeggen in marktverhoudingen, verlopen ondanks de tegengestelde belangen en activiteiten, toch meestal soepel, omdat ze van eenzelfde waardenpatroon, bijvoorbeeld de begeerlijkheid van een auto, van goederen of van geld, uitgaan. Ruil is de historische institutionalisering van eigendomsoverdrachten, toen roof en geschenk als uitsluitende overdrachtsmechanismen te kort schoten.

Geloofs- of waardenconflicten echter zijn anders gestructureerd: een waardenconflict berust op een verschil van opvatting over wat de normatieve betekenis is van objecten of van handelingen, over wat heilig is en wat niet. Partijen delen juist niet dezelfde waarden en over geloofsartikelen kan men diepgaand van mening verschillen. Er is geen basis voor ruil of compromissen: met de waarheid wordt niet gemarchandeerd, opvattingen over de geoorlooftheid van abortus of euthanasie kunnen zeer moeilijk met geven en nemen worden bijgelegd. Zelfs een typisch vakbondsachtig voorstel om een christelijke feestdag te ruilen voor de viering van het Suikerfeest, stuitte op weerstand. Het verloop van waardenconflicten is dus heftiger, compromislozer, en heeft een groter gevaar voor een destructieve afloop, tenzij ook hiervoor verschillende oplossingen worden gevonden, zoals bijvoorbeeld de religieuze tolerantie na bloedige strijd een uitweg bood: cuius regio, eius religio. De strijdige opvattingen werden verdeeld over de geloofsopvattingen van de vorsten en die beloofden dat ze de gelovigen en elkaar niet meer zouden lastigvallen met geweld. Het geloof werd vervolgens verinnerlijkt.

Ik kan de betekenis van deze twee conflictsoorten het beste illustreren aan twee conflicten, die de komende dertig jaar onze samenlevingen zullen beheersen: enerzijds het dreigende generatieconflict, anderzijds het hangende conflict tussen gelovige moslims in westerse landen en gesecculariseerde gelovigen en ongelovigen. Het eerste conflict raakt met de financiering van de AOW een open zenuw van de Nederlandse politiek, het laatste conflict raakt een open zenuw van de Nederlandse samenleving. Hoe loopt het multiculturele treffen in de komende dertig jaar af?

Ik kan hier niet de inhoud van beide conflicten bespreken, maar ik wil vooral een vormvergelijking maken. Het generatieconflict is eerst en vooral een belangenconflict tussen goed te definiëren leeftijdsgroepen en cohorten, waarbij berekeningen kunnen worden gemaakt, wetenschappelijke analyses behulpzaam zijn en compromissen kunnen worden gevonden. Kortom, het is een typisch conflict dat via het overlegmodel kan verlopen. Zelfs een afwijking van dit model, de plotse oprichting van een alternatieve vakbond, werd razendsnel in het model opgenomen: de alternatieve vakbond werd aan de onderhandelingstafel uitgenodigd en een voortrekker wist zich in een recordtempo tot Kamerlid om te smeden. Dit generatieconflict is prototypisch in zijn verloop en oplossingen die kaarsrecht passen in de soms zo versmadede overlegdemocratie. Ik voorzie derhalve niet dat de generaties letterlijk in loopgraven tegenover elkaar zullen komen te staan, hooguit in metaforische zin. Ze hebben elkaar nodig en op microniveau houden ze zelfs veel van elkaar; er is eenvoudigweg onvoldoende basis om deze groepstegenstelling in polariserende zin aan te scherpen. Leeftijd of het behoren tot een cohort biedt daarvoor onvoldoende categorale identiteit. Men kan zich in elkaars situatie inleven: we worden allemaal ouder en we zijn allemaal jong geweest. Als men er verder over nadenkt kunnen aan het conflict zelfs enkele belangrijke waarden worden ontdekt, zoals de waarde die men hecht aan de continuïteit van het leven, of de generativiteit die ouderen opbrengen om aan volgende generaties iets wezenlijk belangrijks achter te laten. Deze specifieke waarden kunnen bijdragen aan het vreedzame verloop van het in details toch vrij ingewikkelde en lastenverzwarende conflict (Schuyt 2005; 2006).

Vergelijk het generatieconflict met het geloofsconflict tussen gelovige moslims en de seculiere westerse samenlevingen. Het geloof verschaft moslims een identiteit, die bij de meeste op de eerste plaats komt, zelfs belangrijker wordt gevonden dan nationaliteit. De groepscultuur, gevoegd aan etnische en culturele achtergronden, is zeer sterk en veelal dwingend voor vrouwen en kinderen en voor diegenen die het geloof achter zich willen laten. Levenswijzen en opvattingen over de opvoeding, over de verhouding tussen ouders en kinderen en de verhoudingen tussen mannen en vrouwen verschillen opvallend van die van de moderne opvattingen van westers opgevoede Nederlanders (Sniderman, Hagendoorn en Prior 2003). De in ons land in de laatste dertig jaar langzaam veroverde inzichten over de gelijkberechtiging van vrouwen, homoseksuelen, gehandicapten en over de rechten van kinderen op een eigen partnerkeuze worden voorlopig niet door veel gelovige

moslims gedeeld. Compromissen op geloofsterrein worden, geheel volgens de theorie van Aubert, verwacht noch op prijs gesteld. Met andere woorden, ligt hier wél een stevige botsing tussen een wij- en een zijgroep in het verschiep? Worden geloofsconflicten, zoals vroeger, voornamelijk met het zwaard van fanatieke gelovigen uitgevochten? Wat valt te verwachten, te voorspellen of op grond van sociaal-wetenschappelijke inzichten voorop te stellen om aan dit diepgaande conflict een niet-destructieve draai te geven?

Ik pretendeer op geen enkele manier voor dit diepgaande en mogelijk dreigende conflict een oplossing te bieden, maar theoretisch zou ik het, in navolging van Aubert, als volgt willen duiden: hoe kan een dergelijk waardenconflict omgevormd worden tot bepaalde, eventueel van elkaar verschillende, belangenconflicten? Hoe kunnen vervolgens die belangenconflicten verder met al of niet tijdelijke compromissen en maatregelen worden behandeld? Zo geformuleerd kan men denken aan de opname van deze in aantal aanzienlijk groeiende groep gelovigen in het politieke bestel, waarbij opvalt dat de snelheid waarmee conflictanten in het generatieconflict worden opgenomen in het politieke bestel omgekeerd evenredig is aan de moeizame vertegenwoordiging van deze groep in de politieke arena. Maar politisering dwingt tot zelforganisatie en tot het sluiten van compromissen: *bonding* brengt *bridging*.

Als men echter de maatschappelijke situatie van deze groepen ook ziet als een verdeelprobleem en met name, met het oog op de toekomst, de positie van jongeren ziet als een allocatieprobleem van de gehele Nederlandse samenleving, dan komen praktische maatregelen in het vizier. Gerekend over de komende dertig jaar kan men bovendien wijzen op het feit dat voor de oplossing van het generatievraagstuk en het opvangen van de gevolgen voor de vergrijzing, de bijdrage van andersdenkende immigrantenjongeren niet alleen wenselijk, maar zelfs noodzakelijk wordt. Het waardenconflict heeft een aantal pure belangenaspecten. Dit wil niet zeggen dat de oplossingen daarmee erg gemakkelijk zullen zijn. Een droge opsomming van enkele sociologische gegevens zal de moeilijkheidsgraad onderstrepen: de jeugdwerkloosheid is onder immigrantenjongeren twee keer zo hoog als onder andere jongeren: 24 tegen 12 procent. 28 procent van alle vroegtijdige schoolverlaters is allochtoon. De arbeidsparticipatie is onder Nederlanders ruim hoger dan onder niet westerse immigranten: 67 tegen 48 procent. Zestig procent van diegenen die een integratiecursus volgen beheersen de Nederlandse taal niet beter na de cursus (hier valt dus veel te verbeteren). In 92 wijken in Nederlandse

gemeenten vormen niet-westerse allochtonen een meerderheid, hetgeen wijst op een aanzienlijke segregatie in de huisvesting, die daarmee goed vergelijkbaar is met de gesegregeerde woongebieden van de gekleurde bevolking in de Verenigde Staten met de daaraan gekoppelde sociale problemen van drugsgebruik en criminaliteit. In de politieregistratie komen allochtone jongeren in de leeftijd van 12-17 jaar drie keer zo veel voor, en in de leeftijd van 18-24 jaar precies tweemaal zo veel, hetgeen duidt op aanzienlijke problemen van sociale controle door de eigen groep en in de bredere samenleving. In Amsterdam doet een kwart van de allochtone leerlingen niet mee aan de Cito-toets, in Bos en Lommer is dit de helft. Op het einde van de basisschool is de gemiddelde achterstand ongeveer tweeëneenhalf leerjaar. Het aantal illegalen in Nederland wordt door het CBS geschat op tussen de 46.000 en 116.000, door Engbersen in 2002 op tussen de 112.000 en 163.000 en door Leerkes in 2004 tussen de 125.000 en 225.000, maar daarbij waren ongeveer 25.000 Oost- en Zuid-Europeanen meegeteld (Engbersen 2002; Engbersen, Van San en Leerkes 2006). Ten slotte blijkt uit onderzoek dat de helft van de onderzochte allochtonen vindt dat de westerse levenswijze niet samengaat met die van een goede moslim (Sniderman, Hagedoorn en Prior 2003).

Zo gezien zijn het belangenconflict, bestaande uit een verdelingsprobleem, en het maatschappelijke ordeprobleem van minstens even grote urgentie als het geloofsconflict, zo niet groter. Waardenconflicten kunnen derhalve verzacht worden door het naar voren schuiven van de urgentie van de oplossing van belangenconflicten, zoals de Nederlandse traditie van de dominee en de koopman altijd met succes heeft beproefd. Aan de oplossing van de verschillende belangenconflicten en ordeproblemen dient derhalve grote prioriteit gegeven te worden, omdat godsdienstige conflicten, die een grote samenhang vertonen met sociaal-economische achterstanden of achterstelling, een groter polarisatiepotentieel vertonen dan wanneer godsdienstige verschillen dwars door alle maatschappelijke gelederen heen lopen. De aanpak van het veelkoppige belangenconflict en van het maatschappelijke ordeprobleem is echter wel sterk afhankelijk van de identiteitsvorming van immigrantenjongeren.

Wanneer de zo sterk aanwezige en overheersende collectieve identiteit geen ruimte biedt voor de ontwikkeling van een eigen persoonlijke identiteit, dan is een van de voorwaarden voor een goed geïntegreerde samenleving niet aanwezig. Die overheersende collectieve identiteit wordt zowel ondersteund door de groepscultuur alsook in stand gehouden door de gemakkelijke stereotypevorming bij de

andere groepen in onze samenleving. Problemen op de arbeidsmarkt, bij sollicitaties en bij de toegang tot huisvesting worden versterkt door categorale oordelen en vooroordelen. Zo blijkt de eerste complexe voorwaarde een directe relevantie te hebben voor deze derde conditie en omgekeerd kan de verbetering van de welvaartspositie van veel immigranten de negatieve neerwaartse kracht van collectieve identiteit, die velen gevangen houdt, verminderen.

6.6 *Van conflict naar geweld: de rol van niet-onderkende emoties*

Verscherpte groepstegenstellingen en -conflicten hoeven niet automatisch te eindigen in geweld. De sprong van conflict naar geweld is op zichzelf een complex sociaal verschijnsel, waar biopsychologische, sociaal-psychologische en sociologische factoren in onderlinge relaties allemaal aan bijdragen. Slechts weinige onderzoek(st)ers komen toe aan een geïntegreerde theorie. Ook het navolgende is slechts een klein onderdeel van een grote wetenschappelijke puzzel naar de verklaring van geweld in de samenleving.

Het is de verdienste van de door mij reeds genoemde Amerikaanse socioloog Thomas Scheff dat hij een theorie ontwikkeld heeft, waarin het gedrag op individueel niveau, op collectief niveau en de interacties daartussen een plaats gekregen hebben: een micro-macroanalyse. Op microniveau was Scheff niet tevreden met de gebruikelijke, maar te eenvoudige pen-en-papiervragenlijsten naar eigen en anderen gedrag, maar paste hij de verbatimanalyse van reële conversaties en andere teksten toe, later aangevuld met videoanalyse van sociale interacties (Scheff en Retzinger 1991). De betekenis van woorden en gedragingen – bijvoorbeeld een terloops gemaakte denigrerende opmerking of een beledigende toespeling op iemands uiterlijk – kregen op deze wijze een plaats in de analyse van menselijk sociale relaties. De reacties op dergelijke opmerkingen kunnen worden geregistreerd: mensen kunnen zich schamen naar aanleiding van die opmerkingen, een gevoel van opkomende woede onderdrukken of er een onaangenaam gevoel van verwarring of verlegenheid (*embarrassment*) aan overhouden (Scheff 1994: 77-95).

Inhoudelijk bestaat zijn originele bijdrage aan de theorievorming uit de verbinding tussen de rol van emoties, met name de sleutelemoties trots, schaamte en woede, in individuele interacties én de rol van deze emoties in de samenleving als geheel. In tegenstelling tot de veelgehoorde indeling in schuld- en schaamteculturen, waarbij westerse samenlevingen zich in tegenstelling tot niet-westerse zouden

kenmerken door een schuldcultuur, betoogt Scheff dat schaamte in de westerse samenleving geenszins is verdwenen, maar in feite onderdrukt wordt. Verwijzend naar het werk van Norbert Elias voor de langetermijntoewijking en enigszins daarvan afwijkend, stelt hij dat de schaamte ondergronds is gegaan (Elias 1939/1982; Scheff 1992). Hij baseert zich op de analyse van teksten van zeer uiteenlopende aard (gesprekken in gezinnen, tussen echtelieden, in criminele jeugdbendes, conversaties tussen pubers, maar ook brieven en telegrammen van politici en andere hooggeplaatste gezagsdragers). Hieruit blijkt dat schaamtegevoelens niet meer bewust worden onderkend of genegeerd.

Als iemand een grove fout heeft gemaakt, zegt hij niet: 'ik schaam me hier diep voor', maar 'het was een vervelend moment voor me'. Het subjectieve, onaangename gevoel wordt weggewerkt en wordt naar een geobjectiveerde situatie buiten ons verlegd. Ik wordt het, een moment, een situatie. Zo wordt schaamte in onze samenleving op velerlei manieren ontkend en daardoor in sociale situaties ook niet meer onderkend. Dit geldt a fortiori voor vele takken van de sociale wetenschappen, zoals de economie en de sociologie, waar primair wordt gekeken naar de rationele grondslag van gedrag en heel weinig aandacht is voor de irrationele, emotionele aspecten ervan. Kleinerende, spottende of discriminerende opmerkingen roepen bij bespottende individuen of groepen gevoelens van schaamte op: 'ben ik zo?', 'zo ben ik toch niet?'. Het ontkennen of niet onderkennen van deze schaamtegevoelens wekt woede op, waarbij het uitleven van die woede maatschappelijk gezien niet snel wordt aanvaard. Men schaamt zich omdat men woedend wordt, men wordt woedend omdat men zich daarvoor schaamt en men gaat zich schamen voor die schaamte. In navolging van Helen Lewis (1971) noemt Scheff dit schaamte-woede-schaamtesequenties en laat hij zien dat dit een zichzelf versterkend proces is dat ten grondslag ligt aan vele vormen van geweldpleging, zowel van individueel geweld, van huiselijk geweld als van uitbarstingen van collectief geweld. Veel historische voorbeelden van collectief geweld laten verborgen schaamte-woedesequenties zien (Scheff 1991).

De verbinding met de structuur van sociale relaties wordt gevonden in de observatie dat schaamte fungeert als een sleutelemotie tussen mensen. Niet-onderkende schaamte doet mensen van elkaar verwijderen: men voelt zich onaangenaam, maar weet tegelijk niet onder woorden te brengen waarom. Articulatie van emoties wordt niet aangemoedigd. Openlijk erkende schaamte en toegeven aan die gevoelens brengt mensen weer nader tot elkaar: 'jij bent ook maar een mens' of

‘wij maken zelf ook wel eens van die grove fouten’. Sleutelemoties in de samenleving zijn volgens Scheff trots, schaamte, woede en droefheid en alle vier hebben ze een grote invloed op de aard van sociale relaties. Trots brengt mensen bij elkaar, werkt solidariserend, vooral wanneer er sprake is van authentieke, niet van gemaakte of artificiële trots, zoals bij opgeklept nationalisme. Als men gezamenlijk iets goeds tot stand heeft gebracht is trots terecht. Gebroken en gekrenkte trots echter brengen schaamte, en als die niet als zodanig worden onderkend brengen ze woede teweeg en treedt de schaamte-woede-schaamte-woedesequentie in werking, leidend tot uitbarstingen van geweld. Wat geldt voor individuen geldt ook voor groepen, indien kan worden aangetoond dat de emotionele huishouding van leiders van groepen kan overslaan op, of al of niet bewust kan worden overgebracht naar een grote schare volgelingen of groepsleden. De psychopathologie van een leider zoals Hitler, van wie de schaamte-woede-aanvallen door veel biografen is geboekstaafd, kon zo overslaan op de ook emotioneel in verwarring verkerende grote groepen Duitsers, na de vernederingen van het Verdrag van Versailles. Individuele psychopathologie is besmettelijk en collectief overdraagbaar, zo laat Scheff zien (Scheff 1991: 105-123). Het volstaat niet om collectieve geweldsuitbarstingen jegens bevolkingsgroepen alléén te verklaren uit al of niet pathologische kenmerken van individuen, ook niet alléén uit sociale en culturele factoren, maar het gaat erom juist de causale invloeden van het een op het ander aan te tonen: van micro naar macro en weer terug, van deel naar geheel en van geheel weer terug naar de delen.

Toegepast op het probleem van collectieve identiteiten wijst Scheff op de onderdrukking van persoonlijke gevoelens wanneer en doordat de groep het individu volledig opslokt of overspoelt. Individuele personen kunnen dan verzwoegen worden door of zelf volledig gaan verzwelgen in grotere groepen (*engulfment*). Dit is een gevaarlijke situatie, een sociale mutatie, omdat het tekort aan aandacht voor persoonlijke gevoelens en identiteit leidt tot vervreemding, tot frustraties, tot vernederingen en woede. Wrok en ressentiment vormen in de schaamte-woede-schaamte-woedesequenties aanvullende factoren in de voor buitenstaanders vaak onverwachte, plotselinge, irrationele, onbegrijpelijke uitbarstingen van woede en geweld.

Verscherpte wij-zijtegenstellingen voeden schaamte, woede en ressentiment over en weer. Die emoties kunnen, tenminste als men goed kijkt en luistert, worden aangetroffen zowel bij de oorspronkelijke bewoners van oude buurten in grote

steden, alsook bij de nieuwe inwoners van diezelfde buurten, in het bijzonder bij een groot deel van de immigrantenjongeren. Het potentieel aan niet-onderkende schaamte, woede en ressentiment is groot en wordt vergroot door de toename aan grove categorale generalisaties over en weer. Ressentiment ontstaat uit het onvermogen om iets (bijvoorbeeld schaarse goederen, prestige of prestatie) te verwerven, wat dan wordt geïnterpreteerd als het door anderen gedwarsboemd worden in het verkrijgen van die verlangde goederen (Scheler 1961). Het is een negatieve en zeer improductieve emotie omdat ze niet aanzet tot eigen prestaties of succes, maar zich blijft concentreren op de anderen, die in de weg staan. Ze is verwant aan groepsjaloedie. Men gaat niet zelf aan de slag maar blijft als het ware hangen aan het wel en wee van anderen, die als bron van verwijten, ergernissen, ontevredenheid en agressie worden gezien. Er is sprake van een projectie van eigen onvrede, verborgen schaamte en verholen woede. Rancune is herkenbaar aan het veelvuldig schelden op anderen, negatieve oordeelsvorming over anderen, liefst in felle afkeurende bewoordingen en aan het niet geïnteresseerd zijn in hoe zaken zouden kunnen worden verbeterd, want dan zou de bron van ergernis wegvallen (waar wel de handen uit de mouwen worden gestoken ter verbetering van de situatie verdwijnt vaak ook het ressentiment). Men herkent in deze beschrijving Menno ter Braaks rancuneleer (Ter Braak 1937/1992: 178).

Met andere woorden, verscherpte wij-zijtegenstellingen, negatieve, categorale of collectieve oordeelsvorming bergen de schaamte-woede-geweldsequenties in zich en samen vormen ze een cruciale schakel in het uit de hand lopen van oplopende groepstegenstellingen. Het onderkennen van dit kruisvat van emoties, onder andere bij bepaalde groepen jonge immigranten, is een van de helaas sterk verwaarloosde opgaven van de open samenleving. Met wettelijke maatregelen valt hier weinig te doen; het is bovenal een zaak van de samenleving als geheel, van de *civil society* voor het zorgen en het in stand houden van gezonde maatschappelijke verhoudingen.

7. Conclusies en enkele praktische consequenties

De enigszins lang uitgevallen analyse van de dynamiek van groepstegenstellingen en groepsconflicten leidt tot de volgende conclusies:

Als de vier condities (of precondities in Primo Levi's terminologie) alle vier tegelijk aanwezig zijn, dan is een destructieve afloop van groepstegenstellingen in de samenleving eerder te verwachten dan een constructieve oplossing ervan. Dat wil zeggen (1) als collectieve identiteiten overheersen en persoonlijke identiteiten wegdrücken en (2) als er een zeer sterke polarisatie van groepstegenstellingen is ontstaan en (3) als belangenconflicten leiden tot sterk scheve verdelingen in materiële posities die bovendien langs etnische, godsdienstige of kleurlijnen lopen en er voor geloofsconflicten geen praktisch-politieke compromissen aanvaardbaar zijn en (4) als in de wijdere samenleving sprake is van onderdrukte en niet-onderkende schaamte-woedesequenties, dan is de kans op een desintegratie van het samenlevingsverband groot.

Laat ik duidelijk zijn: zo ver is het naar mijn mening in Nederland nog lang niet (Scheff is voor de Verenigde Staten pessimistischer in zijn oordeel). Weliswaar neemt het denken en handelen vanuit collectieve identiteiten toe en bestaat er binnen verschillende etnische groeperingen nog steeds erg weinig ruimte voor de vrije ontwikkeling van persoonlijke identiteiten, met name voor vrouwen, kinderen, homoseksuelen en ongelovigen. Er is echter nog geen sprake van een verregaand proces van maatschappelijke polarisatie. Men moet de mate van polarisatie niet overdrijven, hoewel overdrijving een van de drijfveren is achter polarisatie en er een duidelijke toename aan, meestal metaforische overdrijvingen is te constateren (puinhopen en tsunami's zijn krachtige metaforen gebleken). De verdeling van primaire en positionele goederen is een blijvende bron van zorg, met name ten aanzien van gesegregeerde huisvesting, onderwijsprestaties en arbeidsdeelname van etnische minderheidsgroepen, maar deze verdeling is niet onwrikbaar scheef in maatschappelijke instituties vastgelegd en is nog steeds aan verandering ten goede onderhevig. Discriminatie op deze sociaal-economische terreinen is wél ruim aanwezig en dient uitdrukkelijk te verminderen. Theologische conflicten kunnen met het zwaard noch met politieke middelen worden beslecht, maar de oplossing ligt in de reeds eerder beproefde vormen van religieuze tolerantie: de persoonlijke verinnerlijking van openbare godsdienstige waarheidsclaims en het vasthouden aan het grondrecht van vrijheid van godsdienst. Vrijheid van godsdienst houdt echter ook in de vrijheid om de godsdienst achter zich te laten. Ten slotte zijn schaamte-woedesequenties zonder meer aanwezig en worden ze sterk verwaarloosd; hier zal dringend meer aandacht aan geschonken dienen te worden

in de opvoeding, onderwijs, geestelijke verzorgingsinstellingen en in wetenschappelijke studies.

Positief geformuleerd ontstaat uit de analyse van de dynamiek van groepstellingen ook het beeld van een goed geïntegreerde samenleving. Die samenleving is geïntegreerd die

- a. *binnen* groepen voldoende evenwicht heeft bereikt en weet te handhaven tussen enerzijds persoonlijke identiteiten en anderzijds collectieve of groepsidentiteiten, die bovendien een grote mate van vrijwilligheid dienen te behouden;
- b. *tussen* groepen voldoende evenwicht heeft bereikt en weet te handhaven tussen enerzijds meerderheden en/of dominante groepen, respectievelijk collectiva en anderzijds minderheidsgroepen en niet-dominante collectiva; dit evenwicht dient zodanig te zijn dat kleinere minderheidsgroepen niet volledig worden opgeslokt of weggedrukt door de dominante groep.

In een goed geïntegreerde samenleving is sprake van een tweesoortig evenwicht binnen en tegelijkertijd tussen groepen, dat door Scheff in navolging van de Amsterdamse socioloog Goudsblom een bimodale sociale structuur genoemd wordt (Scheff 1991: 58). De Ik-Wij-balans en de Wij-Zij-balans dienen dan niet naar een van de vier polen (te veel ik, te veel wij, te veel wij, te veel zij) uit te slaan. Dit evenwicht is echter niet gemakkelijk in een samenleving te vinden of te handhaven. Volgens Scheff lopen de westerse samenlevingen het risico door de overwegend materialistisch-egoïstisch ingestelde economische instellingen het evenwicht binnen groepen en tegelijkertijd tussen groepen te verliezen: te veel Ik, te weinig ruimte en respect voor Zij (Scheff 1997). De permanente wisselwerking tussen beide voorwaarden is evident: als het evenwicht tussen groepen verloren gaat en scherpe wij-zijtegenstellingen ontstaan, wordt de ruimte voor de ontwikkeling van persoonlijke identiteiten evenredig kleiner en omgekeerd.

Men kan het ook anders zeggen: de situatie van sociale integratie verbeeldt de ideale, open democratische rechtsstaat. Daarin wordt persoonlijke identiteitsvorming gegarandeerd door rechtstatelijke beginselen en mensenrechten, autonomie en privacy worden beschermd door individuele grondrechten en groepsvorming door de klassieke vrijheidsrechten van godsdienst, vereniging en vergadering. Als de democratie goed werkt is de kans op evenwichtige sociale integratie het grootst.

Om dit te bevorderen zijn naar mijn mening enkele praktische consequenties van belang, met name die processen die moeilijk via wet en recht worden beïnvloed.

Ik noem allereerst het benadrukken van het belang van de vorming van persoonlijke identiteiten boven collectieve identiteiten. De subjectieve, morele motivaties van personen zijn veel belangrijker voor hun identiteit dan oppervlakkige en uiterlijke groepskenmerken. Dit zal in het sociale leven uitdrukkelijk erkend moeten worden, bijvoorbeeld bij sollicitaties en het afmeten van prestaties. Daarnaast dienen gefixeerde en absolute, collectieve identiteiten (categorale, culturele of classificatoire identiteiten), met name wanneer er geen exit-mogelijkheid bestaat, gerelativeerd te worden en waar mogelijk afgebroken. Ze leiden gemakkelijk tot escalatie van groepstegenstellingen.

Wat dus vooral nodig is, is de vorming en ontwikkeling van persoonlijke identiteiten. Deze zijn complex, gelaagd, ingewikkeld en uit vele dimensies van de persoon samengesteld (Appiah 2005; Sen 2006). Dit geldt voor iedereen: voor de kosmopolitisch ingestelde wereldburger, met familie- en gezinsbanden over de gehele wereld; voor de uit verre streken geïmmigreerde jeugdigen in de grote steden van Europa; voor de uit Nederlands-Indië afkomstige Nederlanders; voor de Hollandse professor in de sociologie die nauwelijks iets opmerkelijks heeft meegemaakt. Ook voor haar/hem geldt een complexe en gelaagde persoonlijke identiteit, die primair gericht is op kennisvermeerdering en de vrije beoefening van wetenschap. De belangrijkste identiteitsbepalende factor – al wat hem of haar motiveert en morele oriëntatie geeft – is de gerichtheid op een internationale wetenschappelijke gemeenschap. Wetenschap kent geen grenzen. Nationale identiteit komt dan, bij wijze van spreken, pas op de tweede, vierde of vijfde plaats.

Van de huidige, moderne samenleving vormen deze complexe, gelaagde en samengestelde persoonlijke identiteiten de kern. Ze vormen een beschrijvend kenmerk van de huidige sociale werkelijkheid. We zijn allemaal ‘mengelmensen’, om een gelukkige uitdrukking van de Zuid-Afrikaanse schrijver Breyten Breytenbach te gebruiken. De manier waarop deze identiteiten tot stand zijn gekomen en verder worden ontwikkeld is voornamelijk via het vertellen van biografische geschiedenissen: iedereen heeft haar of zijn eigen levensverhaal, dat verder gaat en nooit stilstaat. Persoonlijke identiteiten zijn narratieve identiteiten (Ricoeur 1992: 113-139). Confrontaties kunnen worden omgezet in ontmoetingen, waarbij de veronderstelde categorale of collectieve identiteitsbepaling vanzelf verdwijnt en vervan-

gen wordt door persoonlijke identiteiten. De samenleving kan derhalve met een metaforisch beeld worden beschreven als een polyfonie, als een veelklank, waarbij elke stem een eigen geluid maakt en het geheel een onoverzichtelijk mengsel wordt van botsende stemmen, geluiden, confrontaties en contrapunten. Logisch gezien is de samenleving dan een *fuzzy set* van een veelheid van afzonderlijke *fuzzy sets*.

Met deze nadruk op persoonlijke identiteiten kan ik nu ook een van mijn eigen oude puzzels oplossen. Met name deze: Huib Drion stelde in zijn tweede Cleveringa-oratie in 1990, getiteld *26 november 1940 en de terugblik vijftig jaar later*, dat hij het gevoel had gehad, toen en ook nog in 1990, dat de ‘grote lofrede op Meijers niet helemaal ter zake was’. Ik citeer: ‘Ook als Meijers toevallig een minder groot jurist en geleerde was geweest, zou het ontslag van de aan de universiteit verbonden Joodse docenten en andere ambtenaren even schandelijk zijn geweest’ (Drion 2005: 63). Natuurlijk, over de schandelijkheid kunnen we het volledig met Drion eens zijn, maar ook met de aarzeling over de lofrede? Door zijn collega Meijers als een groot, internationaal geleerde te schetsen benadrukte professor Cleveringa, bewust of onbewust, juist de unieke persoonlijke identiteit van professor Meijers. Voor elke andere ontslagen ambtenaar of docent zou eveneens een eigen, even uniek persoonlijk verhaal te vertellen zijn geweest. Die persoonlijke identiteit laat zich nimmer, van niemand, reduceren tot en mág ook nimmer worden gereduceerd tot een collectieve identiteitsbepaling, hem opgelegd op grond van een willekeurig groepskenmerk. Dat is de les geweest van toen, zo goed door professor Cleveringa verwoord. Dat is ook de les van nu.

8. Tot slot: democratische deugden

Primo Levi spoorde ons aan om kennis en deugd na te streven. Grote kennis en wetenschappelijke inzichten zijn onvoldoende om, als het eropaan komt, keuzen te maken. Ga je mee met de groep of weersta je de groepsdruk? Wanneer worden groepstegenstellingen zo groot en zo dringend dat er een uiteindelijke loyaliteit moet worden gekozen en met wie, met welke groepen of met welke waarden is men dan loyaal? Heeft men de moed om, net als professor Cleveringa, de stem van het geweten te volgen tegen de machtigen, de velen, de meerderen en de meerderheden, indien rechten van individuen worden geschonden?

Om deze lastige vragen te beantwoorden is meer nodig dan kennis alleen. Levi noemde dit samenvattend: *virtute*, deugd. Ik vind dat een gelukkige omschrijving. Die sluit niet alleen aan bij de huidige herwaardering van een deugdenethiek in de morele filosofie en in de wetenschapsfilosofie, waar intellectuele deugden opnieuw worden ontdekt, maar spreken over deugden geeft aan het zoeken naar gemeenschappelijke waarden en normen in een pluriforme en verdeelde samenleving een geheel eigen accent. Waarden- en normendiscussies werken exclusief, dat wil zeggen ze benadrukken ónze waarden tegenover die van anderen. Een deugdenethiek daarentegen legt accent op het intrinsieke karakter van waarden in de vorm van deugden en overstijgt daarmee de vele inhoudelijke verschillen tussen zeer uiteenlopende waarden- en geloofsystemen. De overeenkomsten daartussen worden verrassend groot als men naar de in elk geloof of waardensysteem nagestreefde deugden kijkt.

Bovendien leggen deugden nadruk op het doen, op het praktische individuele handelen. 'Deugden zijn geen boven ons hoofd hangende geboden of wenkende idealen; ze verwijzen naar de ontwikkeling van een levenshouding en naar de reflectie op goed leven die daarin gestalte krijgt. Ze verwijzen naar gerealiseerd leven' (Dresen 2006: 81; Van Tongeren 2003). Om deze reden, het ontwikkelen van een levenshouding en een karakter, kunnen deugden de democratie versterken (Gordon 2001; Dagger 1997). Deugden zijn zelf door en door democratisch. Want in de beoefening van de deugd streeft men niet naar objectieve perfectie, naar morele zuiverheid of naar op anderen behaalde topprestaties, maar naar individuele excellentie, ieder in de eigen rol en hoedanigheid, in *his or her station and duty*. Iedereen kan op een eigen manier groeien en floreren, beter worden dan men op dat moment is, men kan zich onderscheiden zonder dat dit ten koste van anderen hoeft te gaan.

Inhoudelijk kan de democratie versterkt worden door specifieke democratische deugden in ere te houden, zoals: het leveren van een actieve bijdrage aan de samenleving in plaats van passieve berusting, openstaan voor meerstemmigheid, polyfonie, hoor en wederhoor in dagelijkse conflicten als een vanzelfsprekend iets beschouwen, het niet onderdrukken van een afwijkende mening – je kan namelijk altijd ongelijk hebben, de ander kan je met goede argumenten overtuigen. Maar ook andere levenshoudingen horen hierbij zoals het ontwikkelen van een gevoel voor verhoudingen, voor hoofd- en bijzaken, voor fair play, niet overdrijven, niet te veel of te vroeg dramatiseren of gemakkelijk generaliseren; respect betonen voor

de persoonlijke autonomie van mensen en, laat ik dat vooral niet vergeten: burgermoed, het opkomen voor andermans rechten, wanneer die op onrechtvaardige wijze grof worden geschonden.

Het meest kenmerkende van deze democratische deugden is dat zij niet onderworpen zijn aan de wet van de schaarste, want zij kunnen elke dag opnieuw worden gemaakt, net als enkele andere waardevolle dingen in het leven, zoals liefde en muziek.

‘Er is evenveel muziek in de wereld als deugdzaamheid. In een wereld van vrede en liefde zou muziek de universele taal zijn en mensen zouden elkaar op die wijze van verre groeten op de wegen en in de velden, zoals een Beethoven nu nog uit de verte zijn zeldzame intervallen laat klinken’ (Thoreau 1973: 9-10).

Woorden van dank

Aan het einde gekomen van mijn rede wil ik allereerst U, mijnheer de Rector Magnificus, zeer hartelijk danken voor de bijzondere, vererende uitnodiging om voor het academische jaar 2006-2007 de Cleveringaleerstoel te mogen bezetten. Ik heb ook niet nagedacht over de aanvaarding van deze uitnodiging. U weet dat het voor mij persoonlijk heel veel betekent om weer terug te zijn bij mijn eigen oude universiteit, waaraan ik mijn universitaire studie en loopbaan ben begonnen en waar ik zo veel goede dingen in mijn leven aan te danken heb.

Ik dank de leden van het Curatorium van de Cleveringaleerstoel die mij voor deze benoeming hebben voorgedragen, voor het vertrouwen dat U in mij hebt willen stellen en ik hoop dat ik dit vertrouwen in mijn werk voor studenten die in het onderwerp van mijn leerstoel geïnteresseerd zijn, niet zal teleurstellen.

Ik dank in het bijzonder de drie dochters van professor Cleveringa voor hun aanwezigheid, vandaag, en ik hoop dat zij nog vele, vele jaren, op de 26^e november, in ons midden aanwezig zullen mogen zijn.

Gaarne wil ik hier de vice-president van de Raad van State, mr. H.D. Tjeenk Willink, bedanken voor zijn collegiale vriendschap en voor de ruimte die mij geboden is om deze leerstoel te aanvaarden.

Ik wil deze gelegenheid ook te baat nemen om alle andere collega's en medewerkers van de Raad van State te bedanken voor de grote welwillendheid waarmee

U mij in Uw midden heeft willen ontvangen. In het bijzonder dank ik de kamer-voorzitters mr. J. Polak, mr. R. Loeb en mr. H. Lubberdink, en in hen al mijn collega's van de Afdeling Bestuursrechtspraak, voor hun wijze en vriendelijke hulpvaardigheid.

Ik wil de vrienden van mijn jaarclub en hun partners in het bijzonder bedanken voor de jarenlange vriendschap, die in Leiden, deze maand precies 45 jaar geleden, begonnen is. Uit het oogpunt van maatschappelijke tegenstellingen en opvattingen lijken we wel op de meest pluriforme samenleving ooit, hoewel ik als socioloog te goed weet dat in 1961 slechts drie procent van alle achttien tot vierentwintigjarigen naar de universiteit ging. Zo representatief waren we dus toch niet. Ik draag met veel genoegen deze oratie aan jullie op.

Ten slotte het thuisfront dat mij, zoals steeds, in raad en daad terzijde staat. Veel gaat vanzelf en behoeft geen uitleg. Maar het is prachtig, Trees, om ons bij deze gelegenheid te herinneren dat wij elkaar op een zaterdagmorgen hier in het Groot Auditorium hebben leren kennen. Wij zijn daar nog steeds enorm blij om, samen met onze dochters, Adriënne en Pauline, onze schoonzonen en natuurlijk met Lianne, Youri en Sem, onze al zo groot wordende kleinkinderen.

En U, geachte toehoorders, die bij deze plechtigheid aanwezig hebt willen zijn, dank ik voor uw aandacht.

Ik heb gezegd.

Literatuur

- Abel, Th., *The Nazi Movement*. New York 1965 (oorspronkelijk 1938).
- Aho, J.A., *This Thing of Darkness, A Sociology of the Enemy*. Seattle 1994.
- Alexander J., Toward a Sociology of Evil, in: M.P. Lara, *Rethinking Evil*. Berkeley 2001, p. 153-173.
- Alford, C.F., *What Evil Means to Us*. New York 1997.
- Améry, J., *Schuld en Boete voorbij*. Amsterdam 2000 (oorspronkelijk verschenen in het Duits 1977/1999).
- Anderson-Gold, S., *Unnecessary Evil, History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*. New York 2001.
- Appiah, K.A., *The Ethics of Identity*. Princeton 2005.
- Appadurai, A., *Fear of Small Numbers, An Essay on the Geography of Fear*. Durham 2006.
- Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*. New York 1951, 11e ed. 1967.
- Arendt, H., *Men in Dark Times*. New York 1955.
- Arendt, H., *Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil*. New York 1963 (in het Nederlands vertaald als *De Banaliteit van het Kwaad*. Amsterdam 1969, hernieuwd uitgegeven 2005).
- Arendt, H., *Essays in Understanding 1930-1954*. New York 1994.
- Aubert, V., *Proeven van rechtssociologie*, vertaald en ingeleid door B. Peper en K. Schuyt. Rotterdam 1971.
- Bayart, J.F., *The Illusion of Cultural Identity*. Londen 2005 (oorspronkelijk in het Frans 1996).
- Benhabib, S., Hannah Arendt and the redemptive Power of Narrative, in: L.P. Hinchman en S.K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt, Critical Essays*. New York 1994, p. 111-143.
- Bernstein, R.J., *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge 1996.
- Bernstein, R.J., *The Abuse of Evil, The Corruption of Politics and Religion since 9/11*. New York 2006.
- Blommaert, J., E. Corijn, M. Holthof e.a., *Populisme*. Berchem 2004.
- Bonhoeffer, D., *Wie ben ik? Teksten om te Overdenken*. Kampen 2005.
- Boterman, F., De Schaduw van de Eerste Wereldoorlog als Katalysator van Naoorlogs Geweld, politiek geweld en oorlogsmythe in de Republiek van Weimar, in: J. Pekelder en F. Boterman (eds.), *Politiek Geweld in Duitsland*. Amsterdam 2005, p. 93-121.
- Braak, M. ter 1937/1992, Het nationaal-socialisme als rancuneleer, in: E. Francken (ed.) *De Draagbare Ter Braak*. Amsterdam 1992, p. 171-189.
- Braekman, A. (ed.), Carl Schmitt, speciaalnummer *Wijsgerig Perspectief*, jrg. 46, nr. 3, 2006.
- Burton, J., *Conflict: Resolution and Prevention*. Basingstoke 1990.
- Cafaro, Ph., *Thoreau's Living Ethics, Walden and the Pursuit of Virtue*. Athene 2004.
- Charny, I.W., *Fascism and Democracy in the Human Mind*. Londen 2006.

- Cicioni, M., *Primo Levi, Bridges of Knowledge*. Oxford 1995.
- Cleveringa, R.P., *Inleidende Colleges als Decaan uitgesproken*. Leiden 1946.
- Cleveringa, R.P., *26 Novemberrede & Afscheidscollege*. Zwolle 1973.
- Cleveringa, R.P., *Gedenkschriften*, uitgegeven door L.E. van Holk en I. Schöffer. Leiden 1983.
- Coser, L., *The Functions of Social Conflict*. New York 1956.
- Crowley Sh., *Toward a Civil Discourse, Rhetoric and Fundamentalism*. Pittsburgh 2006.
- Dagger, R., *Civic Virtues, Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. Oxford 1997.
- Dante Alighieri, *Hel*, vertaald, ingeleid en geannoteerd door Jacques Janssen. Nijmegen 1999.
- Deutsch, M., *The Resolution of Conflict*. New Haven 1977.
- Dresen, G., Kiezen tussen cynisme en waanzin belooft weinig goeds, in: S. Neiman e.a., *In het Zicht van de Galg, Helden en het Kwaad*. Nijmegen 2006, p. 69-88.
- Drion, H., Intellectuelen en democratie, Cleveringarede 1967, in: *Denken zonder Diploma*. Amsterdam 1986, p. 5-26.
- Drion, H., *Van, over en met Huib Drion (1917-2004)*. Den Haag 2005.
- Dyzenhaus, D., *Legality and Legitimacy, Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*. Oxford 1997.
- Dyzenhaus, D. (ed.) *Law as Politics, Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. Durham 1998.
- Engbersen, G. et al., *Illegale Vreemdelingen in Nederland. Omvang, Overkomst, Verblijf en Uitzetting*. Rotterdam 2002
- Engbersen, G., M. van San en A. Leerkes, A Room with a View, Irregular Immigrants in the Legal Capital of the World, in: *Ethnography*, vol. 7, nr. 2, 2006, p. 205-238.
- Elias, N., *Het Civilisatieproces*. Utrecht 1982.
- Erikson, E., *Insight and Responsibility*. New York 1964.
- Feldman, S.P., *Memory as a Moral Decision*. Londen 2004.
- Ferrara, A., The Evil That Men Do, in: M.P. Lara, *Rethinking Evil*. Berkeley 2001, p. 173-189.
- Gilroy, P., *Between Camps, Nations, Cultures and the Allure of Race*. Londen 2000.
- Giuliani, M., *A Centaur in Auschwitz, Reflections on Primo Levi's Thinking*. Oxford 2003.
- Gordon, R.S.C., *Primo Levi's Ordinary Virtues, From Testimony to Ethics*. Oxford 2001.
- Hacker, F., *Agressie, de Verloedering van de Moderne Wereld*. Balthoven 1971 (oorspronkelijk in het Duits 1971).
- Halsema, A., Het zelf als ander – mijn lichaam als ander, Ricoeurs notie van identiteit, in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, jrg. 98, nr. 2, april 2006, p. 94-111.
- Hannover, H. en E. Hannover, *Politische Justiz 1918-1933*. Frankfurt am Main 1966.
- Hardin, R., *One for All, The Logic of Group Conflict*. Princeton 1995.
- Hardin, R., *Trust*. Cambridge 2006.
- Hecht, C., *Deutsche Juden und Antisemitismus in der Weimarer Republik*. Bonn 2003.
- Hegger, A. e.a., *Over Schuld en Schaamte*. Tilburg 2005.
- Hesseling, G., *Recht en Vrede Kussen Elkaar*, 1e Koningsbergeroratie, Utrecht 2006.

- Holk, L.E. van en I. Schöffner (eds.) *Gedenkschriften van Prof. Mr. R.P. Cleveringa*. Leiden 1983.
- Homan, M., *Generatie Lonsdale, Extreem-rechtse Jongeren in Nederland*. Antwerpen/Amsterdam 2006.
- Jenkins, R., *Social Identity*. Londen 1996.
- Kant, I., Die Religion innerhalb der Grenzen des blossen Vernunft, in: I. Kant, *Die Metaphysik der Sitte*, Werkausgabe Band VIII, Frankfurt am Main 1977 (oorspronkelijke uitgave Königsberg 1793).
- Klemperer, V., *LTI, De Taal van het Derde Rijk*. Amsterdam 2000 (oorspronkelijk in het Duits 1975).
- Kriesberg, L., *Constructive Conflicts*. New York 2003.
- Laclau, E., *On Populist Reason*. Londen 2005.
- Lara, M.P. (ed.), *Rethinking Evil, Contemporary Perspectives*. Berkeley 2001.
- Lecler, J., *Histoire de la Tolérance au Siècle de la Reforme*. Parijs 1958.
- Levi, P., *Is dit een mens & Het respijt*. Amsterdam 1987 (oorspronkelijk in het Italiaans 1958 en 1963).
- Levi, P., *De Verdronkenen en de Geredden*. Amsterdam 1991 (oorspronkelijk 1986).
- Lewin, K., *Resolving Social Conflicts*. Londen 1948.
- Lewis, H.B., *Shame and Guilt in Neurisis*. New York 1971.
- Lilla, M., *The Reckless Mind, Intellectuals in Politics*. New York 2001.
- Martin, Von, A., *De Spanning tussen Orde en Vrijheid*. Utrecht 1962 (oorspronkelijk in het Duits z.j.).
- Meier, H., *The Lessons of Carl Schmitt*. Chicago 1998.
- Moore, B., *Moral Purity and Persecution in History*. Princeton 2000.
- Mouffe, Ch., *The Return of the Political*. Londen 1993 (2de ed. 2005).
- Mouffe, Ch., *The Democratic Paradox*. Londen 2000.
- Müller, J.W., *A Dangerous Mind, Carl Schmitt in Post-war European Thought*. New Haven 2003.
- Neiman, S., *Evil in Modern Thought*. Princeton 2002.
- Norton, A., *Leo Strauss and the Politics of American Empire*. New Haven 2004.
- Ophir, A., *The Order of Evils, Towards an Ontology of Morals*. New York 2005.
- Phillips, A., *Equals*. Londen 2002.
- Phillips, A., *Going Sane*. Londen 2006.
- Ricoeur, P., *Oneself as Another*. Chicago 1992 (oorspronkelijk in het Frans 1990).
- Rossi, Ph.J.S.J., *The Social Authority of Reason, Kant's Critique, Radical Evil and the Destiny of Humankind*. New York 2005.
- Safranski, R., *Het Kwaad*. Amsterdam 1998 (oorspronkelijk in het Duits 1997).
- Scheff, Th. J., Rationality and Emotion, Hommage to Norbert Elias, in: J.S. Coleman and Th. J. Fararo, *Rational Choice Theory, Advocacy and Critique*. Londen 1992, p. 101-119.
- Scheff, Th.J., *Bloody Revenge, Emotions, Nationalism and War*. Boulder 1991.

- Scheff, Th.J., *Microsociology, Discourse, Emotion, and Social Structure*. Chicago 1994.
- Scheff, Th.J., *Emotions, the Social Bond and Human Reality, part/whole analysis*. Cambridge 1997.
- Scheff, Th.J. & S.M. Retzinger, *Emotions and Violence, Shame and Rage in Destructive Conflicts*. Lincoln 1991 (Backimprint 2002).
- Scheler, M., *Ressentiment*, edited and with a foreword by L. Coser. New York 1961 (oorspronkelijk in het Duits 1915).
- Schmitt, C., *Het Begrip Politiek*. Amsterdam 2001 (oorspronkelijk in het Duits 1932/1963).
- Schuyt, C.J.M., *Filosofie van de Sociale Wetenschappen*. Leiden 1986.
- Schuyt, K., Tolerantie en democratie, in: D. Fokkema en F. Grijzenhout (eds.), *Rekenschap 1650-2000*. Den Haag 2001, p. 115-145.
- Schuyt, K., Hoe verdragen wij elkaar in een vergrijzende samenleving?, in: *De Uitdaging van de Vergrijzing, Verslag van de Eerste Jan Brouwer Conferentie*. Haarlem 2005, p. 33-39.
- Schuyt, K., *Steunberen van de Samenleving*. Amsterdam 2006.
- Seidel, C.E., Persoonlijke identiteit en fundamenteel zelfbegrip, in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, jrg. 98, nr. 2, april 2006, p. 76-93.
- Sen, A., *Identity and Violence*. New York 2006.
- Simmel, G., *Conflict and the Web of Group Affiliations*. New York 1955 (oorspronkelijk in het Duits 1900).
- Smith, S., *Reading Leo Strauss, Politics, Philosophy, Judaism*. Chicago 2006.
- Sniderman, P., L. Hagendoorn en M. Prior, De moeizame acceptatie van moslims in Nederland, in: *Mens en Maatschappij*, jrg. 78, nr. 3, 2003, p. 199-217.
- Spruyt, B.J., *De Toekomst van de Stad*. Zoetermeer 2005.
- Staub, E., *The Roots of Evil, The Origins of Genocide and Other Group Violence*. Cambridge 1989 (paperback edition 1992).
- Sunstein, C.R., *Why Societies Need Dissent*. Cambridge, Mass. 2003.
- Thorau, H.D., *Reform Papers*. Princeton 1973.
- Tongeren, P. van, *Deugdelijk Leven. Een Inleiding in de deugdenethiek*. Nijmegen 2003.
- Ugrevic, D., *Nationaliteit: Geen*. Amsterdam 1993.
- Vetlesen, A.J., *Evil and Human Agency, Understanding Collective Evildoing*. Cambridge 2005.