

Een paradijs waait uit de storm
Over markt, democratie en verzet

Speciale dank aan Greg Houwer, Filip Reyniers en
Thomas Blommaert

Omslagontwerp: Compagnie Paul Verrept

Vormgeving: EPO

Druk: drukkerij EPO

© Thomas Decreus en uitgeverij EPO vzw, 2013

Lange Pastoorstraat 25-27, 2600 Berchem

Tel: +32 (0)3 239 68 74

Fax: +32 (0)3 218 46 04

E-mail: uitgeverij@epo.be

Web: www.epo.be

Isbn 978 94 91297 33 5

D 2013/2204/7

Nur 740

Verspreiding voor Nederland

Centraal Boekhuis BV Culemborg

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

No part of this book may be reproduced in any form, by print, mimeograph, film or any other means without permission in writing from the publisher.

Inhoud

Voorwoord Paul Goossens

Proloog

1. Triomf van het marktdenken

2. Markt versus democratie

3. Een electieve aristocratie

4. Democratie als verzet

Epiloog

Bibliografie

Noten

3. Een electieve aristocratie

The drawing up of the United States constitution is the classic example of this work of composing forces and of balancing institutional mechanisms intended to get the most possible out of the fact of democracy, all the while strictly containing it in order to protect two goods taken as synonymous: the government of the best, and the preservation of the order of property.
Jacques Rancière⁴⁶

30 januari 2005. Twee jaar nadat de *coalition of the willing* de oorlog tegen Irak had verklaard, werden de eerste, ‘vrije’ verkiezingen in dat land georganiseerd. Ongeveer zestig procent van het electoraat kwam opdagen. Een succes, volgens alle officiële instanties. Wereldleiders tuimelden over elkaar heen om de nieuwbakken democratie lof toe te zwaaien en aarzelden niet om grote woorden als ‘Geschiedenis’, ‘Volk’ en ‘Zelfbeschikking’ in de mond te nemen. Ja, ze mochten zichzelf op de borst kloppen: waar twee jaar eerder nog die vreselijke dictator de plak zwaaide, verkoos het volk nu zelf zijn leiders. Blair en Bush, redders van de vrije wereld, kruisvaarders der democratie.

Natuurlijk waren de in Irak georganiseerde verkiezingen in eerste instantie een propagandastunt. Een grote theatershow geregisseerd door Bush en Blair om de wereld ervan te overtuigen dat democratie gewapenderhand kan worden opgelegd, dat de doden niet voor niets waren gestorven, en dat de miljarden belastinggeld niet zomaar in de bodemloze

put van een niet te winnen conflict waren gestort. Propaganda en theater hebben met elkaar gemeen dat ze mensen op een bepaalde manier laten opgaan in een verhaal. Maar dat kan pas plaatsvinden als het verhaal ook anticipeert op wat het publiek ervan verwacht. En het publiek, dat zijn wij. U en ik. De vraag die we ons daarom moeten stellen, is wat het opvoeren van dat zieltogende, tragikomische theaterstuk in Irak ons vertelt over onze eigen verwachtingen en opvattingen over democratie.

Irak is een spiegel van de westerse, heersende opvatting over democratie. Een kernmisspiegel die bol staat, en bepaalde tendensen vergroot tot monsterlijke of komische proporties. Maar de grootste vergissing zou erin bestaan om het vervormde beeld van die kernmisspiegel tot het *louter* komische of monsterlijke te herleiden en zo de spiegeling van het gespiegelde object los te koppelen. Alsof het een andere realiteit betreft waarmee wij niets te maken hebben. Het tegendeel is waar. De manier waarop we de organisatie van de verkiezingen als een overwinning van de hoop en de democratie vieren, vertelt ons iets over onze eigen samenleving en onze eigen opvatting over democratie. Maar wat?

Misschien vooral dit: dat wij het houden van vrije verkiezingen beschouwen als het fundamentele kenmerk van de democratie. Geen verkiezingen zonder democratie, en geen democratie zonder verkiezingen. Verkiezingen belichamen voor de meesten onder ons de hoop op verandering en zijn de meest tastbare vorm van gelijkheid: iedere burger heeft één stem. Niets meer, niets minder. Verkiezingen worden dan ook benoemd als die momenten waarop het volk 'spreekt', en het gevoerde beleid kraakt of maakt.

Niet alleen de burgers gingen verkiezingen geleidelijk aan beschouwen als de hoogmis van de democratie. Ook onder theoretici en beleidsmakers rees het idee dat verkiezingen naast de kern van democratie ook het beginsel ervan vormen. Burgers én beleidsmakers vatten verkiezingen op als de stichtende act van het democratisch regime. In die zin mogen we verkiezingen zoals die in Irak misschien niet louter als een propagandastunt zien. Ongetwijfeld waren er ook specialisten die geloofden dat het organiseren van verkiezingen – hoe imperfect ook – een democratisch proces in gang zou zetten dat niet meer te stoppen viel.

Dit electorale optimisme botst echter op de empirie. In werkelijkheid lijkt het verkiezingsproces op zich nooit samen te vallen met de stichtende act van een democratie. Geen enkel democratisch regime kende zijn historische begin in het organiseren van verkiezingen. Ook op politiek-theoretisch vlak is de gelijkstelling van verkiezingen met democratie lang niet evident. Doorheen de geschiedenis van het politieke denken werden verkiezingen vaak gezien als een antithese van het democratische ideaal. Waar er democratie was, waren er geen verkiezingen; en waar er verkiezingen waren, kon er geen democratie zijn.

De vraag die zich hier dus opdringt, is hoe we van de antithetische visie op democratie en verkiezingen naar de synthetische visie geëvolueerd zijn? Om deze vraag te kunnen beantwoorden moeten we opnieuw teruggrijpen naar de staatsvorm waar het ooit allemaal begon: de *polis* van het klassieke Athene.

Democratie op z'n Grieks

Wat me interesseert aan de Atheense democratie, is niet zozeer de manier waarop ze in de praktijk bestond en werd beoefend. Ik wil me eerder focussen op de wijze waarop ze werd *gedacht*. Mijn focus ligt hier dan ook op de idealen van waaruit de klassieke democratie werd gelegitimeerd en bekritiseerd. Uiteraard kan ik hier geen exhaustief overzicht geven van hoe de democratie werd gekarakteriseerd in verschillende, klassieke geschriften. Ik beperk me opnieuw tot de meest invloedrijke en belangrijke geschriften van Plato en Aristoteles.

Plato kan niet bepaald een democraat worden genoemd. Voor hem was de democratie een gedegenereerd regime dat uitblonk in losbandigheid en een gebrek aan respect voor autoriteit. In vele opzichten zijn de conservatieve kritieken op de moderne democratie nog steeds de echo van Plato's kritiek op de democratie. Plato beschrijft het door de democratie beoedelde individu bijvoorbeeld als volgt:

‘Voor rationale argumenten stelt hij zijn psyche niet open. Als iemand zegt dat genot niet altijd waardevol is en ook kan voortkomen uit een verkeerde behoefte, en dat je zo'n verkeerde behoefte moet bedwingen en onderwerpen, dan ontkent hij dat allemaal ten stelligste. Volgens hem zijn ze allemaal gelijk en verdienen ze allemaal evenveel respect.’⁴⁷

Geef toe, het kon een citaat zijn van een van de Dalrymples, Léonards of De Wevers van deze tijd. Als er immers iets is waarvan de conservatief gruwet, dan is het de democratische gedachte dat er geen vaststaand natuurlijk of moreel onderscheid bestaat tussen verschillende genietingen. De conservatief is er altijd op gericht om een bepaalde rangorde in de Natuur, de Rede of de Mens op te werpen. Op basis daarvan maakt hij een onderscheid tussen hoge en lage, goede en slechte, lovenswaardige en verwerpelijke individuen of handelingen. Daarmee vormt het conservatisme het spiegelbeeld van de democratie. Zo moeten we ook Plato lezen. In zijn kritiek op de democratie biedt hij ons een belangrijke kijk op hoe de antieke Grieken de democratie percipieerden. Het komt er dus op aan om het negatieve als positief te lezen, en het positieve als negatief.

Als we het net aangehaalde citaat op een positieve wijze lezen, dan verschijnt de democratische mens als diegene die alle behoeften als gelijk beschouwt, en ze daardoor ook met evenveel respect behandelt. In een democratie kan iedereen zijn genietingen vrij najagen en is die vrijheid ook voor iedereen gelijk. Dergelijke vrijheid kan echter niet worden losgekoppeld van de politieke institutie die haar mogelijk maakt. In *De Republiek* stelt Plato dan ook dat de politieke vertaling van deze vrijheid en gelijkheid neerkomt op het toekennen van politieke rechten aan iedereen. Maar wat uitermate belangrijk is, is dat de Griekse democratie naast de eerder passieve component van rechten en vrijheden ook een actieve component omhelst: iedere burger is gelijk gemachtigd om *deel te nemen aan het bestuur van de polis*. Er is geen kwalificatie met betrekking tot eigendom,

afkomst of verstand. Gelijkheid manifesteert zich dus niet enkel in het gelijk bestuurd worden, maar ook in het gelijk besturen.⁴⁸

Hoewel iedere burger van een democratie gerechtigd is om het bestuur op zich te nemen, kunnen natuurlijk niet alle burgers tegelijk besturen. Dat is praktisch gezien onmogelijk, zelfs met een relatief kleine groep. Bestuur veronderstelt het uitbesteden van functies en het verdelen van rollen, wil het enigszins efficiënt en daadkrachtig zijn. De kern van het democratische vraagstuk bestaat er dan ook in hoe gelijkheid gewaarborgd kan blijven, terwijl tegelijk een minimaal en noodzakelijk onderscheid wordt gemaakt tussen bestuurders en niet-bestuurders.

Het Griekse antwoord op dit vraagstuk was even geniaal als eenvoudig: bestuurders worden geloot en de uitoefening van hun functie moet in de tijd worden beperkt. Enkel zo kan fundamentele gelijkheid gewaarborgd blijven.⁴⁹ Het loten van burgers voor het bestuur betekende dat iedere burger evenveel kans maakte op deelname aan het bestuur. Ook in de *Politica* legt Aristoteles een expliciete en niet mis te verstane link tussen loting en democratie. Volgens Aristoteles is loting de manier waarop leiders in een democratie worden verkozen. Het selecteren van leiders door het houden van verkiezingen ziet hij integendeel als een fundamenteel kenmerk van een aristocratisch regime. Deze connectie tussen het organiseren van verkiezingen en aristocratie klinkt ons vandaag de dag vreemd in de oren. Maar in feite onthult ze een fundamentele waarheid. Om die waarheid te ontsluiten moeten we dieper ingaan op wat aristocratie is, en vooral op welke machtsmechanismen verkiezingen precies creëren.

Kiezen is (macht) verliezen

Tegenwoordig zijn wij geneigd om aristocratie te vereenzelvigen met de politiek van het Ancien Régime waarin de adel politieke functies van ouder op kind doorgaf. Maar dit is slechts één welbepaalde vorm van aristocratie. In haar meer algemene en oorspronkelijke betekenis staat de aristocratie voor dat politiek regime waarin ‘de besten’ regeren. Aristocratie hoeft dus niet noodzakelijk te worden gelijkgesteld met erfelijke functies of de hegemonie van de adel. De categorie van ‘de besten’ of ‘de elite’ is een relatieve categorie die in en doorheen iedere samenleving anders kan worden ingevuld. Een aristocratie kan verwijzen naar het bestuur door een intellectuele, geestelijke, adellijke of materiële elite – afhankelijk van welke groep de samenleving op een gegeven moment als de elite ziet.

Een tweede belangrijke nuancering ten aanzien van het begrip aristocratie is dat een aristocratie zowel open als gesloten kan zijn, maar dat ze over het algemeen een tendens tot geslotenheid vertoont. Het voorbeeld van een quasi volledig gesloten aristocratie is een aristocratie waarin de adel als de elite wordt beschouwd. Aangezien adellijke titels doorgaans erfelijk zijn, wordt het quasi onmogelijk om zich tot de elite op te werken. Een voorbeeld van een meer open aristocratie is een intellectuele aristocratie. In een dergelijke aristocratie kan iedereen, mits voldoende talent en scholing, in principe deel uitmaken van de elite en zo ook aanspraak maken op bestuurlijke functies.

Hoe open een aristocratie ook kan zijn, haar openheid is altijd een beperkte openheid. Dit heeft alles te maken met de essentie van de aristocratie zelf. De aristocratie berust

op het onderscheid tussen elite en niet-elite. Dat is het *sine qua non* van de aristocratie. Anders geformuleerd, de aristocratie berust altijd op het maken van een onderscheid en dus een exclusie. Dit is dan ook het fundamentele verschil met de democratie. Terwijl aristocratie de exclusie als haar beginsel koestert, omarmt democratie de volledige inclusie als ideaal. Aristocratie installeert steeds opnieuw het onderscheid tussen zij die regeren, en zij die niet regeren, terwijl de democratie dit onderscheid tracht te vernietigen.

De vraag is echter waarom Aristoteles – net als Plato trouwens – het houden van verkiezingen precies associeert met een aristocratisch regime. We kunnen makkelijk verklaren waarom Plato en Aristoteles loting verbinden met democratie: het principe van loting waarborgt een vorm van gelijkheid. Maar waarom zouden vrije verkiezingen dat niet doen? Als iedereen zich verkiesbaar kan stellen en als iedereen over het recht beschikt om te stemmen, kunnen we dan niet evengoed spreken over een democratisch regime dat gelijkheid gewoon op een iets andere manier institutionaliseert? Aristoteles noch Plato licht de zaak verder toe. Dat verkiezingen een aristocratische tendens in zich dragen lijkt daarom niet meer dan een soort intuïtie te zijn. Maar wel een juiste intuïtie. Wat Plato en Aristoteles op het spoor waren, is het principe dat het verkiezingsproces een aristocratisch en geen democratisch proces is. Dit heeft niets te maken met manipulatie van het verkiezingsproces of een slechte toepassing ervan. Integendeel, het is intrinsiek verbonden met het verkiezingsproces zelf.

Laat me dit aantonen aan de hand van volgend hypothetisch voorbeeld. Stel je een groep padvindsters voor die op

het punt staat een grote tocht te beginnen. Het is de gewoonte dat één persoon de kaart leest en dat die persoon wordt aangeduid door middel van verkiezing. De groep zal automatisch geneigd zijn om die persoon aan te duiden die zij het best geschikt acht om de kaart te lezen. De noodzaak om iemand te kiezen creëert dus in hoofde van de kiezers een behoefte om een onderscheid te maken tussen zij die niet goed kunnen kaartlezen, en zij die daar wel goed in zijn. Verkiezingen hebben pas betekenis vanuit het vertrekpunt dat er een ongelijkheid bestaat tussen de kandidaten; anders zou het kiezen zelf overbodig zijn. Maar de act van het kiezen vertrekt niet alleen vanuit het paradigma van ongelijkheid, het vergroot de bestaande ongelijkheden ook verder uit door aan de verkozene macht toe te kennen. Het kwalitatieve onderscheid tussen de persoon die goed kan kaartlezen, en zij die dat minder goed kunnen, wordt verder bestendigd en uitvergroot door aan de persoon die het best kan kaartlezen, ook effectief de kaart te geven.

Maar er is nog meer aan de hand. Verkozenen worden verondersteld de capaciteit en het talent te hebben om zichzelf te portretteren als 'de beste'. In het geval van de groep padvindders zal de kaartlezer via retorisch talent, door te verwijzen naar reeds bewezen diensten, of door het smeden van strategische allianties met andere potentiële kandidaat-kaartlezers, zichzelf kunnen manifesteren als de beste kaartlezer. Ook hier treedt dus een vorm van ongelijkheid op. Het proces van verkiezingen zal diegene bevoordelen die het meeste talent heeft om een beeld van zichzelf als de beste op te hangen en ingang te laten vinden.⁵⁰

Deze vaststellingen leiden tot de conclusie dat verkiezingen vaak een tautologisch effect hebben: ze verkiezen

diegene die al (informeel) verkozen is, en geven macht aan diegene die al (informele) macht heeft. Dit tautologische effect is een algemene tendens die eigen is aan het verkiezingsproces. Het is van belang om hier nadruk te leggen op de betekenis van het begrip ‘tendens’. Een tendens wijst eerder op een algemene beweging op middellange termijn dan op een kortstondige en eenmalige gebeurtenis. We kunnen het tautologische en aristocratische effect eigen aan verkiezingen dus niet onmiddellijk ontwaren in één verkiezing; het toont zich enkel als het effect dat opeenvolgende verkiezingsmomenten hebben op de machtsverdeling binnen de groep of gemeenschap.

De tautologische en aristocratische tendens van het verkiezingsproces openbaart zich misschien nog het best als we onze groep padvindende kaartlezers niet laten verkiezen, maar laten loten. Bij loting heeft het geen zin dat iedereen zich probeert te portretteren als de beste kaartlezer omdat de selectie van de kaartlezer op toeval berust. Door de keuze over te laten aan het toeval wordt iedereen in zijn gelijkheid erkend: iedereen is principieel evenwaardig om de kaart te lezen. Eerdere verdiensten, strategische allianties of retorisch talent spelen geen rol. Reëel bestaande ongelijkheden worden uitgewist. Dit laatste heeft een belangrijk effect op alle leden van de groep. Aangezien iedereen vroeg of laat wordt geacht de kaart te lezen, zullen de leden van de groep vermoedelijk meer betrokken zijn bij het gebeuren van het kaartlezen. Goede kaartlezers zullen minder goede kaartlezers – in afwachting van het opnemen van hun functie – de kneepjes van het vak leren, omdat het in het belang van de groep als geheel is dat iedereen de kunst van het kaartlezen beheerst. In plaats van onder-

linge concurrentie zal samenwerking optreden. In plaats van toenemende ongelijkheid zal er een toenemende, reële gelijkheid onder de leden optreden. In plaats van machtsconcentratie is een constante herverdeling van de macht aan de orde.

Geen wonder dus dat Plato en Aristoteles geneigd waren om verkiezingen aristocratisch en loting democratisch te noemen.

Tussen instinct en ratio

Ook de achttiende-eeuwse politieke denkers wisten dat verkiezingen beter bij een aristocratisch dan bij een democratisch regime pasten. In zijn vermaarde *Het sociaal contract* gaf Rousseau heel duidelijk te kennen dat een regime waarin de leiders worden verkozen, een aristocratie moet worden genoemd:

‘Er zijn drie soorten van aristocratie: de natuurlijke, de gekozen en de erfelijke. De eerste past alleen bij eenvoudige volken. De derde is de ergste van alle regeringsvormen. De tweede is de beste: dat is aristocratie in eigenlijke zin.’⁵¹

Het is belangrijk in te zien dat Rousseau de electieve aristocratie niet enkel als de beste variant van de aristocratie beschouwde, maar als het best mogelijke regime *tout court*. In *Het sociaal contract* stelt hij dat de electieve aristocratie het meest natuurlijke politieke regime vormt, omdat het toelaat dat de besten en de meest geschikten de regeringsfuncties

opnemen. Want, zo redeneert Rousseau, als een dergelijke elite het bewind voert, zal ze gezien haar wijsheid en morele voornaamheid gegarandeerd handelen in functie van het algemeen belang, en haar eigen, particuliere belangen niet laten primeren. Wat hier plaatsvindt, is een koppeling van deugdelijkheid aan superioriteit. Omgekeerd moet het volk dan ook worden beschouwd als onbetrouwbaar, moreel inferieur en dus ongeschikt om zichzelf te regeren.

Dit is ook de reden waarom Rousseau de democratie afschrijft als een reële politieke optie. Volgens hem zal er nooit een politieke gemeenschap bestaan waarin het grootste deel van het volk deelneemt aan het bestuur, omdat het 'onnatuurlijk' is dat de meerderheid de minderheid regeert. Bovendien veronderstelt een democratisch regime volgens Rousseau enkele voorwaarden die in de praktijk onhaalbaar zijn. Zo vereist een democratie een kleine staat waarin alle burgers in contact staan met elkaar, een algemene burgerzin, en een onthechting ten aanzien van het materiële gewin, omdat materieel gewin de bron vormt voor corruptie. De democratie vraagt dus een hoge morele deugd van haar burgers. Waar die deugd niet bestaat – als ze al kan bestaan – zal de democratie binnen de kortste keren verglijden naar een samenleving die wordt verscheurd door conflicten. Rousseau besluit dan ook dat de democratie een regime voor goden is, maar niet voor mensen. Mensen kunnen nooit aan de standaarden voldoen die een democratie mogelijk maken.⁵²

In Rousseau's verwerping van de democratie kunnen we grosso modo twee argumentaties onderscheiden die in een of andere vorm steeds terugkeren in het politieke denken

van de achttiende en negentiende eeuw. Ten eerste wordt de democratie geassocieerd met een samenleving die wordt geteisterd door innerlijke conflicten en burgeroorlog. Het volk staat symbool voor verdeeldheid, grilligheid en onvoorspelbaarheid. Alexis de Tocqueville schreef bijvoorbeeld: ‘Rationeel gezien aanvaard ik het pleidooi voor democratische instituties, maar instinctief ben ik een aristocraat, want ik veracht en vrees de menigte.’⁵³ Het vat de houding van vele verlichte denkers samen: een theoretische appreciatie voor het klassieke, democratische ideaal die werd ingehaald door een praktische vrees voor de onstuimigheid en de onberekenbaarheid van de massa’s. In essentie komt dit neer op een roep om leiderschap, om een absoluut gezag dat orde en veiligheid garandeert, omdat het volk als zodanig daartoe niet in staat is.

Ten tweede weerspiegelt Rousseau’s omarming van de electieve aristocratie een diepe en algemene wens om ‘de besten’ de samenleving te laten besturen. Hierachter schuilt het idee dat de bepaling van het algemeen belang en het handelen in functie van het algemeen belang speciale vereisten en talenten veronderstelt, waarover lang niet iedereen beschikt. Aan het hoofd van een gezond politiek regime moet een elite staan die uitblinkt in morele en intellectuele superioriteit. Vanuit dit licht moeten we ook de volgende passage van *The Federalist Papers* van Madison lezen:

‘Het doel van iedere politieke constitutie is en moet zijn om die leiders te verkrijgen die over de meeste wijsheid en deugd beschikken om het algemene goed van de samenleving te dienen; en

om voorzorgen te nemen om deze leiders deugdelijk te houden, terwijl ze de steun van het publiek genieten. Verkiezingen zijn het uitgelezen middel om leiders aan te duiden in een republiek. Er zijn talrijke middelen die in een republiek worden aangewend om de leiders voor degeneratie te behoeden. Maar het meest effectieve middel hiertoe is een beperking van de mandaten in de tijd en het behoud van verantwoordelijkheid gedragen door het volk zelf.⁷⁵⁴

Uit dit citaat blijkt duidelijk dat verkiezingen niet louter een doel op zich zijn, maar eerder een middel om ervoor te zorgen dat de besten ook daadwerkelijk besturen en hen ook te beschermen tegen de mogelijke corruptie waaraan ze – gezien hun machtspositie – ten prooi kunnen vallen. Madison vat het verkiezingsproces op als een van de controlemechanismen die een aristocratisch regime politiek gezond houden, maar niet als een democratisch middel of een nastrevenswaardig doel op zich. Het is een middel dat ongelijkheid in stand houdt, reproduceert, en tegelijk de kwalijke uitwassen van te grote ongelijkheid en machtsconcentratie onder controle tracht te houden.

Democratie = electieve aristocratie?

Vele achttiende- en negentiende-eeuwse denkers verdedigden het idee dat democratie slechts verval betekent en dat de besten het meest geschikt zijn om te regeren. Het leidde er onder meer toe dat de revoluties van de achttiende en ne-

gentiende eeuw geen democratische maar aristocratische regimes tot stand brachten. Deze claim lijkt nogal sterk. Maar het zijn in eerste instantie de tot nog toe vermelde auteurs die deze claim hebben verdedigd. Gesteld dat Rousseau of Madison over mijn schouder meelazen, dan zouden ze mijn stelling ten volle onderschrijven. Deze auteurs hielden **ook** helemaal geen pleidooi voor een democratie, maar voor een electieve aristocratie vanwege de eerder aangehaalde argumenten. Wat wij ‘representatieve democratie’ noemen, zouden zij zonder verpinken een ‘electieve aristocratie’ noemen – en dat deden ze ook! Of nog, voor hen zouden representatieve democratie en electieve aristocratie in wezen synoniemen zijn.

Representatieve democratie en electieve aristocratie mogen dan wel eenzelfde referent hebben, ze hebben echter niet zomaar dezelfde betekenis. Het verschil tussen loting en verkiezing en de historische reconstructie van de betekenis van aristocratie en democratie tonen aan dat ‘electieve aristocratie’ een meer geschikte naam is voor een door verkiezingen gedomineerd regime dan ‘representatieve democratie’. Meer bepaald kunnen we de regimes die op het einde van de achttiende eeuw op het toneel der geschiedenis verschenen, het best karakteriseren als *liberale*, electieve aristocratieën. Ze zijn liberaal, omdat het ontstaan van de moderne electieve aristocratie gepaard ging met de verklaringen van fundamentele rechten die de burger beschermden tegenover willekeurig overheidsoptreden.

Dat de liberale, electieve aristocratieën in de eerste plaats aristocratieën en geen democratieën waren, kunnen we misschien nog het best aantonen door de manier waarop ze oorspronkelijk werden geïnstitutionaliseerd en

georganiseerd. Niet alleen het houden van verkiezingen zelf, maar ook de bepalingen van wie gemachtigd was om te kiezen en zich verkiesbaar te stellen, waarborgden de macht van een welbepaalde elite. Doorheen de negentiende eeuw kenden vrijwel alle naties systemen van census- of cijnskiesrecht: deelname aan verkiezingen werd gekoppeld aan eigendoms kwalificaties. Hetzelfde gold voor kandidaatstelling. Zodoende werd aanvankelijk een erg groot deel van de bevolking uitgesloten van enige vorm van politieke inspraak. En – laat dit duidelijk zijn – dat was ook de bedoeling.

De negentiende en twintigste eeuw heeft een lange, hevige en soms zelfs bloedige strijd gekend om het stemrecht uit te breiden naar de gehele bevolking. In België heeft de strijd gewoed tot 1948. Pas dan verwierven ook de vrouwen in ons land algemeen, enkelvoudig stemrecht. Maar de strijd woedt eigenlijk nog steeds. De laatste overwinning in de uitbreiding van het stemrecht werd geboekt in 2004. Toen verkregen niet-EU-burgers die al langer dan vijf jaar in België verblijven, stemrecht op gemeentelijk vlak. Dit stemrecht zou in principe nog kunnen worden uitgebreid op vlak van de deelstaten en de federale staat. Daarnaast valt ook een lans te breken voor een Belgische en een Europese federale kieskring. Want dergelijke (re)federaliserings kunnen worden gelezen als een uitbreiding van het stemrecht.

We kunnen ons afvragen in hoeverre de uitbreiding van het kiesrecht al dan niet heeft bijgedragen tot de transformatie van (wat ik aanduidde als) een electieve aristocratie naar een representatieve *democratie*? Is het karakterise-

ren van ons hedendaags politiek systeem als een electieve aristocratie niet een al te pessimistische benadering, die vooral steekhoudt als we het heden doorheen de vervormende lens van het verleden bekijken? Kunnen we niet zeggen dat we vandaag de dag wel degelijk leven in een volwaardig democratisch systeem dat het verkiezingsmechanisme wist te democratiseren door het te veralgemenen? En droeg die veralgemening niet bij tot de grootste politieke en sociale emancipatiegolven in de menselijke geschiedenis?

Op deze vragen kunnen we enkel bevestigend antwoorden. De veralgemening van het stemrecht – en iedere toekomstige veralgemening – moeten we vieren en blijvend herinneren als een van de belangrijkste democratische overwinningen. Het heeft inderdaad bijgedragen tot de emancipatie van grote bevolkingsgroepen en het heeft een politieke en sociale beweging zonder weerga ingezet. Mensen werden dichter bij het bestuur betrokken, arbeiders namen succesvol mandaten op, en de stem van het volk weerklonk luider dan ooit. We kunnen deze verdiensten niet minimaliseren, laat staan ontkennen. De strijd voor het stemrecht valt in geen enkel opzicht een historische vergissing te noemen.

Zijn we dan toch geëvolueerd naar een representatieve democratie in plaats van een electieve aristocratie? Nee. Het algemeen enkelvoudig stemrecht is een mes dat langs twee kanten snijdt. Enerzijds luidde het een onmiskenbare democratisering in. Anderzijds bleef het aristocratische principe gehandhaafd dat er een onderscheid moet worden gemaakt tussen zij die geschikt zijn om te besturen, en zij die dat niet zijn. Een regime dat verkiezingen hanteert als

selectiemiddel voor zijn bestuurders, zal altijd een aristocratisch aspect blijven behouden, net omdat het zijn leiders aanduidt door middel van verkiezingen. Het verschil tussen een electieve aristocratie waarin slechts een beperkt stemrecht van kracht is, en een waarin algemeen enkelvoudig stemrecht van toepassing is, komt overeen met het eerder vermelde onderscheid tussen een gesloten en een open aristocratie. We kunnen de gestage overgang van een gesloten naar een open aristocratie zien als een proces van democratisering. Maar democratisering is niet hetzelfde als democratie. Meer nog, het is mijn these dat we vandaag de dag een omgekeerde beweging meemaken. We leven in tijden van de-democratisering.

Schets van een nieuwe aristocratie

De beweging van de-democratisering, van herwonnen openheid naar een nieuwe geslotenheid, is een beweging die inherent is aan de electieve aristocratie zelf. Het is een uiting van de tautologische en aristocratiserende tendens eigen aan dit regime. Deze tendens manifesteert zich vandaag onmiskenbaar op verschillende wijzen. We zien bijvoorbeeld dat er een sterk verband bestaat tussen rijkdom en het zich verkiesbaar kunnen stellen. We moeten rijkdom hier in de eerste plaats als financiële rijkdom begrijpen. Maar we moeten ook rekening houden met de aan financiële rijkdom gerelateerde vormen van symbolisch en sociaal kapitaal. Die laatste vormen van kapitaal worden vooral verworven door 'contacten' in de juiste 'netwerken' te hebben.

Wil je jezelf verkiesbaar stellen, dan moet je aansluiting vinden bij een partij, en zowel binnen als buiten die partij een netwerk uitbouwen. De uitbouw van een dergelijk netwerk is de uitbouw van een machtsbasis die het mogelijk maakt om succesvol deel te nemen aan verkiezingscampagnes. Het probleem met dergelijke machtsverwerving is dat ze eerder informeel dan formeel verloopt, eerder ondoorzichtig dan transparant. Het 'netwerken' gebeurt op plaatsen en gelegenheden waar werk en plezier, publiek en privé door elkaar heen lopen: sportevenementen, galabals, recepties en prestigieuze openingen van al even prestigieuze projecten. Het veronderstelt goede sociale vaardigheden: een snel aanpassingsvermogen, het weten hanteren van verschillende taal- en gedragsregisters, en een spontaneïteit gecombineerd met een nooit aflatend strategisch handelen.

Netwerken is een elitaire bezigheid. De restaurants en de clubs die politici moeten bezoeken om te netwerken, zijn doorgaans prijzig. Bovendien zijn de veronderstelde vaardigheden van een goede 'netwerker' bij uitstek de vaardigheden van een bepaalde klasse. Ze zijn het resultaat van een opvoeding die de gewenste handelingswijzen van jongs af aan – en vaak onbewust – aanleert. Bovendien worden netwerken nooit uit het niets opgebouwd. Ze ontstaan door op te groeien in het juiste milieu en onderwijs te genieten aan prestigieuze instellingen. In dit verband is de huidige de-democratisering van het hoger onderwijs van belang. Ze is symptomatisch voor de verdere evolutie van een open naar een gesloten aristocratie. Voor de diploma's die werkelijk deuren openen, zijn inschrijvingsgelden van enkele duizenden euro's niet langer uitzonderlijk. Daarbij komt

ook een toenemende en van bovenaf gestimuleerde internationalisering van het hoger onderwijs: meer en meer wordt van studenten verwacht dat ze een jaartje aan een gerenommeerde instelling in het buitenland doorbrengen. Het spreekt voor zich dat kapitaalkrachtigen veel eerder die stap kunnen zetten dan niet-kapitaalkrachtigen. Eerstgenoemden zullen ook veel meer in staat zijn om al van jongs af aan een netwerk uit te bouwen dat als basis dient om op latere leeftijd verder te ‘netwerken’.

Op dit punt valt er een inherente link te ontwaren tussen politieke en economische elites. Hoewel de economische elites aanvankelijk vreesden dat de uitbreiding van het stemrecht hun macht zou breken, was dit niet het geval. De aristocratiserende tendens, die zo eigen is aan het verkiezingsproces, zorgde ervoor dat de lagere klassen nooit effectief en massaal konden doorstoten naar de hogere regionen van de politieke macht. Hierdoor bleef het eerder besproken onderscheid tussen het publieke en het private grotendeels behouden, en werd de economie nooit spectaculair gedemocratiseerd binnen regimes die de representatieve democratie omhelsden. Het is meteen ook de reden waarom de representatieve democratie tot op heden bestaat en blijvend wordt gevierd als de enige en beste vorm van democratie: ze waarborgt een stabiliteit die ten goede komt aan politieke en economische elites. Kortom, ze bestendigt een zeker klassenonderscheid.

Onder invloed van de hegemonie van het marktdenken zien we naast dit (hernieuwde) klassenonderscheid in de verdeling van de politieke macht ook een technocratisering van de macht plaatsgrijpen. Niet zelden worden specialis-

ten uit denktanks, universiteiten of bedrijven geplukt om politieke functies te vervullen. Het gaat hier dan ook vaak om niet-verkozen ministers of parlementsleden die macht toebedeeld krijgen vanwege hun specifieke technische bagage en kennis, of om specialisten die vanuit het niets een erg goede plaats op een verkiezingslijst worden aangeboden. Uiteraard hebben we hier te maken met een vorm van aristocratie: degenen die het best zijn in een bepaalde specialisatie, komen in aanmerking om deel uit te maken van de politieke macht in de brede zin van het woord. Maar bovenal bestendigt dit opnieuw een klassenonderscheid. Want specialisatie vereist opleiding, en als deze opleiding zelf ontoegankelijker en meer elitair wordt, dan worden de specialisten dat ook.

Deze creatie van een nieuwe, gesloten elite is het meest zichtbaar rond beslissingscentra die er werkelijk toe doen. Wat ik beschreven heb, kunnen we wel degelijk – zij het eerder beperkt – toepassen op de lokale of nationale politiek. Het mechanisme treedt echter logischerwijze veel duidelijker naar voor in de hoogste echelons van de macht, namelijk in de internationale politiek-economische instellingen die erin slaagden om zichzelf haast volledig buiten het democratische spel te plaatsen. Denk aan de Europese Commissie, het IMF en consoorten. Deze instellingen zijn geen relikven van een ondemocratisch verleden, maar eerder de manifestatie van wat zal komen: een gesloten aristocratie die zelfs het electieve element langzaam maar zeker uitrangereert. Uiteindelijk dreigt enkel pure aristocratie over te blijven die zowel klassen- als machtstegenstellingen bestendigt in plaats van wegwerkt.

De eeuwige terugkeer van het populisme

Het is deels vanuit het hierboven beschreven proces van de-democratisering en re-aristocratisering dat we de opkomst van het populisme in de westerse wereld moeten begrijpen. Onder populisme versta ik hier ieder discours dat in naam van het volk de machtspositie van de elite in vraag stelt. Populisme leeft van de tweedeling tussen volk en elite, cultiveert die en gebruikt die om het volk (of wat daarvoor doorgaat) te mobiliseren. Het populisme speelt daarbij meestal in op een reeds aanwezig, maar doorgaans ongearticuleerd wantrouwen ten aanzien van gevestigde instellingen en machten. Uit deze omschrijving blijkt meteen dat populisme een beweging is die zich niet laat onderbrengen in één specifiek politiek kamp. Tegenwoordig zijn we vooral geneigd om populisme te vereenzelvigen met rechts-populisme en neofascisme. Maar de link tussen de rechterzijde en het populistische discours is een toevallige en geen noodzakelijke link. Historisch gezien is het populisme net zozeer een rechtse als een linkse politieke dynamiek geweest. Doorheen de twintigste eeuw heeft het socialisme zich steeds proberen meester te maken van de **betekenaar** ‘het volk’ door dit begrip te koppelen aan de betekenis van de arbeidersklasse. Denk in dit verband aan begrippen zoals ‘volkshuizen’, ‘volksdemocratieën’ en dergelijke meer. Tegenwoordig zien we een heropleving van het linkse populisme. De SP in Nederland, de PvdA in België, het Front des Gauches in Frankrijk en ook Syriza in Griekenland kunnen allemaal worden gecatalogiseerd als partijen van links-populistische inslag.

Het populisme wordt niet enkel verguisd vanwege de rechtse invulling die het de laatste decennia heeft gekregen. Populisme is ook een term geworden om te verwijzen naar een politiek discours dat barst van platitudes, onterechte veralgemeningen en schijnwaarheden. Het staat synoniem voor een vorm van politieke interactie die kort door de bocht gaat, geen blad voor de mond neemt, en het debat tot slogans herleidt. Natuurlijk bestaat er een dergelijke politiek en het zou absoluut geen goede zaak zijn moest het hele politieke discours besmet geraken met eendimensionaal populistisch gebrul.

Maar we moeten ook voorzichtig zijn om anderen (al te) veelvuldig te verwijten dat ze populisten zijn, en wel om twee belangrijke redenen. Ten eerste maken platitudes, onterechte veralgemeningen en gratuite oneliners sinds mensenheugenis deel uit van het politieke discours. In ieder regime draait politiek altijd om het verwerven van de steun van de massa's, en die massa's bereik je nu eenmaal doorgaans niet door een politiek-filosofisch traktaat te schrijven. De twee uitersten van het politieke discours zijn de slogan en de filosofie. We moeten beide uitersten in rekening brengen, willen we een correct beeld hebben van wat politiek is en hoe ze werkt. Het verwerpen van het populisme als de schandvlek van de hedendaagse politiek belet ons (strategisch) inzicht te verwerven in hoe politiek nu eenmaal functioneert.

Ten tweede is het verwijt van populisme nooit een neutraal verwijt: het is altijd *binnen* een politieke strijd gekaderd. De aanmaning om niet te populistisch te zijn komt vaak neer op een indirecte poging om de radicale kanten van een politiek debat af te vijlen ten voordele van een dis-

cours dat zich eerder in het centrum bevindt en zichzelf portretteert als een genuanceerd discours. Het valt bijvoorbeeld op dat de terechte aanklachten tegen de ondemocratische structuur van de Europese Unie, de harde besparingspolitiek of de exuberante lonen van topmanagers ook vaak van tafel worden geveegd als zijnde ‘populistisch’.

Er bestaat een interessant, impliciet verband tussen populisme als een politiek discours dat het volk tegenover de massa plaatst, en het gebruik van de term populisme als synoniem voor platvloerse politiek. De onderliggende betekenisconstructie is dat wat van het volk komt, wel sloganesk, emotioneel, irrationeel en ongenuanceerd *moet* zijn. Hiermee zijn we opnieuw beland bij de aristocratische vrees voor de grilligheid en de onvoorspelbaarheid van de massa's. Het pleidooi tegen het populisme is daar vaak een uiting van. Hiermee wil ik niet gezegd hebben dat we geen kwalitatief onderscheid kunnen maken tussen verschillende soorten populisme. Sommige vormen van populisme zijn wel degelijk te veroordelen. Maar het populisme als dusdanig kan nooit worden uitgeschakeld: het betreft nu eenmaal een vrij neutrale en algemene dynamiek die onvermijdelijk en met de regelmaat van de klok de kop opsteekt, hetzij in rechtse, hetzij in linkse gedaante. Het populisme is niets anders dan de keerzijde van de aristocratische tendens die eigen is aan de representatieve democratie. Het is een onvermijdelijke reactie erop. In plaats van ons druk te maken over die reactie zouden we beter waken over wie die reactie articuleert en verder vormgeeft. Moeten we dat echt overlaten aan rechtse clowns zoals Wilders, De Winter of De Wever?

In zoverre het populisme zich enkel manifesteert binnen de politiek-electorale sfeer, en er niet in slaagt om naast een politieke ook een echte sociale volksbeweging te vertegenwoordigen, blijft het vrij machteloos. Een populisme dat zich enkel binnen de erkende politieke ruimtes ontwikkelt, zal hoogstens een tijdelijke stempel drukken op het beleid en de stijl van de politiek, maar het zal niet leiden tot fundamentele veranderingen. Het biedt dan ook geen antwoord op de aristocratische tendens die eigen is aan ieder electoraal systeem. Daarvoor zit het doorgaans te diep ingekapseld in de electorale logica waarvan het de gevolgen net tracht te bestrijden.

Dit geldt in het bijzonder voor het rechtse populisme. Het rechtse populisme is eigenlijk niets anders dan een soort pervertering van de populistische logica. Het klaagt de rol van bepaalde elites aan, maar de eigen remedie is doorgaans nog erger dan de kwaal. Rechts is slechts geïnteresseerd in het omverwerpen van de hiërarchie om een nieuw soort hiërarchie te installeren. Meestal is die gefundeerd op een raciale, culturele of economische basis. Doorgaans is die zelf gebaseerd op alle drie tegelijk. Daarom is rechts populisme in de praktijk een soort *contradictio in terminis*: het bestrijdt elites om elites te maken.

Laat ons praten

Een andere reactie die zich zowel richt tegen de onvermijdelijke aristocratisering van ons electorale systeem als tegen het oprukkende populisme, is het hernieuwde pleidooi voor een meer directe democratie. Dergelijke pleidooien

vertrekken vanuit de welgekende aanklacht dat er een te diepe kloof is gegroeid tussen de burger en de politiek. Deze kloof wordt voorts verantwoordelijk gesteld voor de toename van het populisme en de antipolitieke houding onder de burgers. Als remedie hiertegen worden direct-democratische initiatieven voorgesteld die inspraak en participatie verhogen. Meestal zijn dergelijke direct-democratische initiatieven geïnspireerd door de theorie van de deliberatieve democratie. Volgens deliberatieve democraten moet de democratie worden vormgegeven naar het model van een gesprek tussen vrijen en gelijken. De deliberatieve democratie vertrekt vanuit de fundamentele intuïtie dat als mensen de kans krijgen om open en ongedwongen met elkaar te overleggen of te delibereren, ze ook tot een rationele consensus zullen komen. Deze theorie vertaalt zich in de praktijk door bijvoorbeeld inspraakmomenten te organiseren en door mensen mee te laten brainstormen of beslissen over bepaalde beleidskeuzes. Het bekendste voorbeeld in dit genre is vermoedelijk de G1000 van David Van Reybrouck.⁵⁵

Op het eerste zicht kunnen we vrij weinig tegen dergelijke initiatieven hebben. Tot op zekere hoogte slagen ze er inderdaad in om burgers dichter bij de politiek te betrekken. Zeker op lokaal vlak kunnen ze soms tot een hernieuwde dynamiek leiden. Maar toch is ook hier de nodige voorzichtigheid geboden. Want om de democratie als een gesprek te kunnen organiseren moet je het aantal deelnemers aan dat gesprek noodzakelijkerwijze beperken. De vraag die dan onvermijdelijk opdoemt, luidt: hoe en op welke basis kan worden beslist wie aan het gesprek deelneemt? Loting lijkt in dit geval een geschikte kandidaat te zijn. Het is ook het

mechanisme waarnaar vaak wordt teruggegrepen. Toch is loting geen zaligmakend middel. Het is een selectiemiddel dat op maat is gesneden van de Griekse stadstaat of een kleine gemeenschap van padvinders. Maar zodra het wordt gebruikt als selectiemiddel voor de leden van een beslissingsorgaan in een ideologisch verdeelde, complexe samenleving zoals de onze, geraakt men binnen de kortste keren in de problemen. Loting – en veel andere varianten van directe democratie waarop ik hier niet inga – houdt onvoldoende rekening met de reële en onoverkomelijke verdeeldheid van de hedendaagse samenleving, zowel op het vlak van de concrete machtsverhoudingen als op het ideologische vlak.

Stel bijvoorbeeld dat je inwoner bent van een land dat ieder jaar een wetgevende vergadering uit de bevolking loot. Aangezien de samenstelling van het parlement volledig arbitrair verloopt,⁵⁶ is er geen enkele garantie dat het gelote parlement ook representatief zal zijn voor wat er bij het volk leeft. Het is bijvoorbeeld perfect mogelijk dat linkse ideeën betrekkelijk populair zijn bij de bevolking, maar dat er toevallig net een heel rechts parlement wordt geloot. Op dat moment is het parlement niet representatief voor wat er onder het volk leeft, en het volk zal dat ook vrij snel als dusdanig ervaren. Hieraan zou natuurlijk een mouw kunnen worden gepast door steeds een representatief staal van de bevolking te loten. Zo zouden bijvoorbeeld mensen van verschillende beroepsgroepen, etnische afkomst en sociale achtergrond kunnen worden geselecteerd. Maar het probleem hiermee is dat een statistisch representatief staal nog niet automatisch een ideologisch representatief staal van de bevolking vormt. Zelfs al zou dit het geval zijn, dan

is het probleem nog niet van de baan. Er zullen altijd groepen blijven bestaan die de publieke opinie en in het bijzonder de gelote kandidaten zullen proberen te beïnvloeden om hun eigen agenda of samenlevingsproject te realiseren. Denk aan machtige lobbygroepen, denktanks en bedrijven. Natuurlijk gebeurt dit ook in ons bestaande bestel. Maar als we met een geloot parlement te maken zouden hebben, zou dit enkel toenemen. Het politiek-ideologische meningsverschil zou zich *naast* het publieke forum afspelen, in achterkamers en tijdens gesloten bijeenkomsten, op een subpolitiek niveau. De gelote parlementairen zouden louter pionnen zijn, die worden bestuurd door krachten waarop ze zelf nauwelijks enig vat hebben. Zo dreigt de directe democratie uiteindelijk om te slaan in haar tegendeel: een indirecte ‘democratie’ waarin de ware machtsverhoudingen zich volledig buiten de politiek bevinden.

Er stelt zich nog een tweede, bijzonder ernstig probleem met betrekking tot een geloot parlement of andere gelote bestuursorganen. Het moge duidelijk zijn dat in een dergelijk politiek systeem heel moeilijk kan worden opgekomen voor groepsbelangen. Hoe moeten bijvoorbeeld de belangen van arbeiders, vrouwen of allochtonen worden verdedigd op het parlementaire niveau als dat parlement een soort grote G1000 wordt? Een statistisch representatief staal zal hier niet volstaan. Soms moet een ondergeschikte bevolkingsgroep disproportioneel worden vertegenwoordigd, opdat ze vanuit haar ondergeschikte positie een stem kan laten horen. Een emancipatorische beweging kan niets bewerkstelligen door statistisch of mathematisch correct te worden vertegenwoordigd. Soms moet het publieke domein worden bezet. Of moet in bestaande instituties worden ‘binnenge-

broken' door middel van onbetwistbare meerderheden die het politieke gewicht van de emancipatorische beweging onmiskenbaar maken. Pas op die manier kan politieke en sociale verandering ook daadwerkelijk worden afgedwongen.

Maar het is niet enkel met betrekking tot het selectiemiddel dat de participatieve of deliberatieve democratie faalt. Er is ook iets grondig fout met de oorspronkelijke insteek ervan, namelijk het idee dat democratie en politiek kan worden opgevat als een gesprek dat moet uitmonden in een consensus. Als dit het model wordt van waaruit de politiek wordt gedacht en vormgegeven, dan wordt de legitimiteit van het politieke conflict ten grave gedragen. Nochtans weten we allemaal dat sommige politieke conflicten in wezen onoplosbaar zijn, hoezeer we ook in dialoog met elkaar mogen treden. Niet zelden staan politieke tegenstanders tegenover elkaar zoals arbeiders en kapitalisten tegenover elkaar staan in *Het kapitaal* van Marx:

‘De kapitalist staat in zijn recht als koper wanneer hij de arbeidsdag zo lang mogelijk probeert te maken en van één arbeidsdag zo mogelijk twee. Aan de andere kant stelt de specifieke aard van de verkochte waar een grens aan haar verbruik door de koper en staat de arbeider in zijn recht als verkoper wanneer hij de arbeidsdag wil beperken tot een bepaalde, normale lengte. Hier is dus sprake van een antinomie, recht tegen recht, beide bezegeld door de wet van de warenaaruit. Tussen gelijke rechten beslist de macht.’²⁵⁷

Het is geen toeval dat ik hier voor een citaat van Marx kies. Het is immers **niet** denkbeeldig dat uitgerekend in sociale conflicten er geen sprake kan zijn van een gesprek waarbij de deelnemers elkaar als gelijken tegemoet treden. Ook consensus is hier een misplaatst begrip. In contexten van sociaal conflict kunnen we hoogstens spreken van een (tijdelijk) compromis. Marx had gelijk toen hij stelde dat de belangen van een werkgever (kapitalist) en een werknemer (arbeider) in essentie tegengesteld zijn. Dat verklaart **ook** de oorsprong van sociale conflicten. Maar hetzelfde geldt **ook** voor het gros van de politieke conflicten. Ook hier gaat het doorgaans niet om eenvoudige meningsverschillen die tegenstanders mits een gezellige babbel kunnen uitklaren. Integendeel, het gaat om fundamenteel tegengestelde visies op de samenleving waartussen hoogstens vormen van gewapende vrede kunnen bestaan. Tussen dergelijke tegengestelde visies beslist noch de rede noch enig andere hogere, transcendente instantie, maar de feitelijke machtsbalans. Dit is ook waar het in de politiek in essentie om draait: het komt er **in de politiek** op aan om machtsconflicten tussen tegengestelde maatschappijvisies enigszins ordentelijk te laten verlopen, maar niet noodzakelijk op te lossen.

Deze kritiek op de deliberatieve democratie en op de pogingen om haar in de praktijk om te zetten onthult ons de stille premissen waarop vormen van directe democratie vaak terug te voeren zijn. Het zijn de premissen van een postideologische maatschappij waarin consensus de boventoon voert en sociaal conflict slechts bijzaak wordt. Alsof we voor eens en voor altijd hebben aanvaard dat de huidige vormgeving van de maatschappij de enig mogelijke maatschappijvorm is, en dat sociaal conflict slechts een

reliëk van het verleden is. Het is net dat sprookje dat de huidige aristocratie ons maar al te graag wil laten geloven. Meestal betekenen direct democratische, op consensus gerichte praktijken een stille bevestiging van dat sprookje. Hoe goed initiatieven zoals die van de G1000 ook bedoeld zijn, meestal spelen ze zonder het zelf goed te beseffen in de kaart van de heersende macht. Zo voeren ze ons eerder verder weg van het democratische ideaal dan dat ze het naderbij brengen.

De heersers blijven op hun troon **zitten** als de onderdanen delibereren.

4. Democratie als verzet

*Ne savons-nous pas, Compagnons,
que jamais une loi sur le travail n'a été obtenue
par l'intermédiaire des députés,
et que toutes ces lois,
si anodines qu'elles soient,
n'ont été obtenues que par
l'agitation extra-parlementaire?*
Anoniem, circa 1886.⁵⁸

Het wordt tijd dat we terugkeren naar de wortels van de democratie. In essentie is de democratie een regime dat een gelijke machtsverdeling beoogt tussen alle leden van de politieke gemeenschap. De verst doorgedreven vorm van democratie is diegene waarin iedereen mee bestuurt en mee beslist over aangelegenheden die de politieke gemeenschap aanbelangen. Zoals uitvoerig aangekaart, impliceert dit dat democratie zich niet kan beperken tot het domein van wat we doorgaans aanduiden als 'de politiek'. Wat de politieke gemeenschap aanbelangt, overstijgt de enge, afgebakende ruimte van de politiek en heeft ook betrekking op het economische, het sociale en het culturele domein. Een ware democratie kan nooit worden gerealiseerd als sociaaleconomische ongelijkheden of culturele achterstelling blijven bestaan. Deze vormen van ongelijkheid zijn in essentie immers niets anders dan machtsongelijkheden, en het is net machtsongelijkheid die de antithese vormt van het democratische ideaal.

De vraag is echter in hoeverre dit democratische ideaal realiseerbaar is. Kunnen we ooit op ieder vlak de volledige gelijkheid tussen alle leden van de samenleving bewerkstelligen? Tegenwoordig overheerst scepticisme ten aanzien van een mogelijke toepassing van het democratische ideaal. Heel weinig mensen zullen het principe van de democratie, namelijk machtsverdeling, als dusdanig afschrijven. Maar meteen daarna volgt doorgaans de opmerking dat de implementatie van dat ideaal niet haalbaar is. Een heel leger argumenten wordt daarvoor aangevoerd: de domheid of het egoïsme van de mens, de inefficiëntie van de democratie, de moeilijkheid om de samenleving te veranderen, het gegeven dat 'de' mensen doorgaans niet méér democratie willen, en ga zo maar door. Hiermee wordt het democratische ideaal op de almaar groeiende stapel van waardevolle maar niet-realiseerbare idealen gegooid.

Ik denk dat we het hedendaagse scepticisme ernstig moeten nemen. Het is mij hier niet te doen om de oppervlakkige argumenten waarmee het komt aandraven, maar wel om de algemene, sceptische houding die eigen is aan deze tijd. Deze houding moet worden begrepen als een haast instinctieve reactie op het bloed dat gedurende de twintigste eeuw is gevloeid in naam van de Onloochenbare Idealen en Grote Verhalen. We kunnen het scepticisme niet zomaar weglachen en louter terugkeren naar die idealen en verhalen. Integendeel, we moeten het scepticisme als vertrekpunt nemen en onderzoeken hoe er desondanks nog plaats kan zijn voor het nastreven en het realiseren van het democratische ideaal. Dat wordt de inzet van dit hoofdstuk. Vooraleer ik daarop een antwoord formuleer, zal ik eerst een kort overzicht geven van de historische dwaalwegen waarlangs po-

litieke denkers en machtshebbers hebben getracht de radicale democratie te verwezenlijken. Dwaalwegen die soms letterlijk doodliepen, dwaalwegen die niet alleen vanuit moreel of politiek oogpunt verwerpelijk zijn, maar vooral vanuit filosofisch oogpunt niet langer *verdedigbaar* zijn.

Back to nature!

De eerste historische dwaalweg om het democratische ideaal van absolute machtsgelijkheid te realiseren wil ik aanduiden als het *utopisch naturalisme*. Het utopisch naturalisme beschouwt macht als een externe en onderdrukkende instantie: macht creëert ongelijkheid, egoïsme en onrechtvaardigheid, en vervreemdt de mens van zijn eigen, ware natuur. Volgens het utopisch naturalisme volstaat het om de externe, verknechtende macht te vernietigen om gelijkheid, rechtvaardigheid en samenwerking onder de mensen te realiseren. De mens op zich wordt dan ook voorgesteld als intrinsiek goed en redelijk. De oorzaak voor de verdorvenheid van de mens ligt in externe, opgelegde structuren die hem of haar corrumperen. Vooral in de achttiende en negentiende eeuw maakte dit soort denken furore. Het uitte zich in allerlei vormen van populaire cultuur die de onbedorvenheid van de natuur of ‘de wilden’ (*le bon sauvage*) verheerlijkten ten opzichte van de ‘onnatuurlijke’ Europese samenleving.

De meest prominente politieke vertaling van dit motief is in diverse gestalten terug te vinden in anarchistische en vroeg-socialistische tradities. Deze tradities gingen er van uit dat de mens van nature uit goed is en geneigd is tot

harmonieuze samenwerking. Het waren echter de heersende machten – Kerk, staat en kapitaal – die de mens beletten om in harmonie met zichzelf en met anderen te leven. De conclusie was dan ook dat de heersende macht moest worden vernietigd om de ware vrijheid en gelijkheid te laten zegevieren. Anders gezegd, als de samenleving wordt onthoofd van de heersende machten die haar sturen, zal een ware democratie, waarin allen op gelijke wijze aan de macht deelhebben, mogelijk zijn. Het is van belang in te zien dat volgens het utopisch naturalisme deze act van onthoofding *voldoende* is om de ware democratie te installeren. Eenmaal de samenleving van het juk van de macht is ontdaan, zal ze zich *spontaan* tot een ware democratie ontwikkelen, omdat dit nu eenmaal in de lijn van de menselijke natuur ligt. Vandaar dat ik hier spreek van een naturalisme.

Een hedendaagse variant van dit utopisch naturalisme wordt soms aangetroffen bij de ecologische beweging. Hoewel de focus van de ecologische beweging niet onmiddellijk de democratie is, is er toch een denktrant in te ontwaren die de natuur als iets ontegensprekelijk goeds beschouwt en de menselijke samenleving als een ontaarding ziet. Ook hieruit volgt de conclusie dat we moeten afrekenen met de economie en de politiek in hun totaliteit om opnieuw een leven in harmonie met de natuur en onszelf te kunnen bewerkstelligen. Het zou een vergissing zijn om de ecologische beweging in haar geheel over deze kam te scheren. Toch mogen we niet uit het oog verliezen dat dit soort denken vaak onuitgesproken nazindert op de achtergrond van het ecologisme.

Het probleem met dit soort ecologisme is natuurlijk dat de natuur helemaal niet als ‘goed’ kan worden beschouwd. De natuur omvat niet enkel de bloemen en de bomen, maar ook het roven, de ziekte en de dood. De natuur is verre van een soort harmonieus, zichzelf in stand houdend systeem. De natuur is eerder een verschrikkelijk chaotisch proces waarin het leven een puur overleven is. De natuur is goed noch slecht: ze opereert buiten de orde van het morele. Het heeft gewoon geen zin om er termen als ‘goed’ of ‘slecht’ op te plakken, net zoals het geen zin heeft om een leeuw te verwijten dat hij zijn prooi doodbijt. Wat geldt voor de ecologische variant van het utopisch naturalisme, geldt voor het utopisch naturalisme zelf: er bestaat helemaal niet zoiets als een menselijke natuur die intrinsiek goed of slecht is. Bovendien is er geen enkele reden om aan te nemen dat het vernietigen van de bestaande machtsinstituties automatisch zal uitmonden in een ware democratie. De geschiedenis leert ons dat het wegvallen van instituties zonder dat ze door alternatieve instituties worden vervangen, alleen maar leidt tot anarchie in de slechtste zin van het woord – en niet tot spontane harmonie.

Macht tot de derde macht

De filosofie daagde het utopisch naturalisme uit door een meer complexe benadering van het begrip macht uit te werken. Zoals gezegd, beschouwde het utopisch naturalisme macht als iets externs dat mens en maatschappij van buitenaf werd opgelegd. Vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw benadrukte de filosofie echter steeds meer dat

macht iets intern is waarvan we niet zomaar los geraken. Nietzsche verdedigde de stelling dat iedere morele houding of opvatting niets anders is dan een verdoken machtsaanspraak. Zelfs achter de eis tot gelijkheid schuilt een perverse eis tot macht. Ook Marx droeg op zijn manier bij tot dit inzicht door de burgerlijke moraal te ontmaskeren als een instrument dat de macht van de bourgeoisie moest bestendigen. Maar Marx intensifieerde het begrip macht ook verder door vast te stellen dat macht niet iets was dat zich enkel en alleen in de machtscentra bevond. Het van de troon stoten van de machtshebbers is niet voldoende om een samenleving te egaliseren. Volgens Marx vereist de realisatie van een ware democratie een systemische en totale verandering in hoe we onze maatschappelijke orde materieel reproduceren. Want machtsongelijkheid wordt gereproduceerd doorheen de talloze transacties binnen het kapitalistische systeem. Het kapitalistische systeem valt niet zomaar voluntaristisch omver te werpen, maar zal aan zichzelf ten onder gaan wegens interne contradicties. Bij Marx is dus sprake van een tendentieuze verschuiving van het individu en van het menselijke handelen naar het systemische. In de twintigste eeuw werd dit inzicht verder geradicaliseerd door Michel Foucault.

Ook het beeld van de mens zelf als een rationeel subject met een volledig autonome wil werd in de negentiende eeuw steeds meer op de proef gesteld. Freud en de psychoanalyse leerden ons dat de mens nooit volledig meester is over zichzelf, maar steeds wordt aangevuurd door driften waarover hij zelf geen controle heeft. Dat is de essentiële betekenis van het onderbewuste. In laatste instantie is de mens steeds een vreemde voor zichzelf: hij is een speel-

bal van driften, die hij niet kan aanwijzen of controleren door middel van de taal of de rede, maar die zijn handelen toch fundamenteel sturen. Dat geldt overigens niet alleen voor individuen maar ook voor groepen. De mate waarin we onszelf of het collectief waarin we ons bevinden, nooit volledig in de hand hebben, is ook de mate waarin we altijd tot op zekere hoogte machteloos zijn. Vanuit die psychoanalytische optiek is het een illusie om te denken dat we ooit volledig in harmonie met onszelf of de maatschappij kunnen leven. Macht is dus niet zomaar iets dat we kunnen neutraliseren door de koning van zijn troon te stoten. Machtsongelijkheid is intrinsiek verbonden met de wijze waarop we met elkaar en onszelf omgaan – of net niet kunnen omgaan.

Het utopisch constructivisme: Yes we can!

Het inzicht dat macht intrinsiek deel van ons bestaan uitmaakt, is nog geen reden om het democratische project af te schrijven. Bovenstaande inzichten maken immers enkel komaf met het utopisch naturalisme. We kunnen dus niet verwachten dat de menselijke natuur – eenmaal ontdaan van de dwingelandij van externe machten – spontaan een ware democratie tot stand zal brengen. Maar we kunnen wel zelf proberen om een orde te scheppen waarin ongelijkheden zo veel mogelijk worden uitgewist. Dit is wat ik het *utopisch constructivisme* zou willen noemen. Het vertrekt vanuit het gegeven dat een ware democratie niet natuurlijk of spontaan tot stand komt, maar dat we als mens wel over de capaciteit beschikken om op weten-

schappelijke wijze een orde te ontwerpen die *iedere* vorm van machtsongelijkheid uitbant en zo een ware democratie mogelijk maakt.

Het utopisch constructivisme maakt deel uit van een lange filosofische traditie die feitelijk met Plato begon. Plato wou natuurlijk niet de ideale democratie institutionaliseren, maar hij wou wel zijn versie van een ideale (aristocratische) staat verwezenlijken. Niet hoe die staat er precies uitzag, maar wel het idee dat een ideale staat *mogelijk* is, is hier van belang. De stille veronderstelling die hierachter schuilgaat, is dat de samenleving volledig maakbaar is, en dat het er slechts op aankomt om rationeel na te denken hoe we de samenleving het best kunnen organiseren. De democratische versie van dit utopisch constructivisme vertaalt zich in het geloof dat we een maatschappelijke orde kunnen bedenken én institutionaliseren die de perfecte machtsongelijkheid onder mensen creëert. De politiek-filosofische stroming die het verst deze richting is ingeslagen, is het socialisme. De reëel bestaande socialistische regimes gingen ervan uit ze gelijkheid op wetenschappelijke basis konden institutionaliseren. Het fundament voor deze gelijkheid betrof natuurlijk de collectivisering van de productiemiddelen. Maar daarnaast werd er ook duchtig geëxperimenteerd met direct-democratische vormen zoals raden en wijkcomités. Op die manier trachtte het reëel bestaande socialisme echte ‘volksdemocratieën’ te creëren.

Het reëel bestaande socialisme en de twintigste-eeuwse experimenten met volksdemocratieën zijn faliekant mislukt. De regimes die van alle mensen gelijken moesten maken, hebben geleid tot de ergst mogelijke vormen van

terreur en onderdrukking. Voor die uitwassen kunnen natuurlijk allerhande historische, politieke en empirische redenen worden aangehaald. Maar er liggen ook meer filosofische redenen aan ten grondslag die nauw verbonden zijn met de ambities van het utopisch constructivisme zelf. Het idee om een eeuwige, perfect egalitaire orde te creëren die het einde van de emancipatorische strijd inluit, is immers een *contradictio in terminis*. De simpele creatie van een orde veronderstelt al een onderscheid tussen zij die deze orde opleggen, en zij aan wie ze wordt opgelegd. Tenzij we ervan uitgaan dat alle burgers zichzelf synchroon dezelfde orde opleggen. Maar dat is vanuit zowel theoretisch als praktisch oogpunt fundamenteel onmogelijk. Dus zal ten minste een deel van de bevolking moeten worden ‘gedwongen om vrij te zijn’.

Deze dwang om vrij te zijn herhaalt zich in en door het functioneren van het regime zelf. Voortdurend zal het fundamenteel onmogelijke worden nagestreefd, namelijk dat het volk met één stem spreekt. Om dit bewerkstelligen – en hier herhaalt de paradox zich weer – is een repressieapparaat nodig dat iedere afwijkende stem uit de samenleving verwijdert of als een ‘vreemd’ element ontmaskert. Aan de hand van deze paradox is de poging om volstrekt egalitaire regimes te installeren uitgedraaid op haar tegendeel: het totalitarisme.

De onmogelijke mogelijkheid van iedere orde

We kunnen en mogen het falen van zowel het utopisch naturalisme als het utopisch constructivisme niet zomaar be-

schouwen als een *fait divers* binnen de geschiedenis van het politieke denken. De gevolgen ervan zijn bijzonder zwaar. Het betekent immers dat het democratische ideaal in zijn meest radicale zin niet realiseerbaar is, noch via de menselijke natuur noch via de cultuur. Steeds opnieuw worden we geconfronteerd met onuitwisbare machtsongelijkheden en iedere poging om daar definitief mee af te rekenen lijkt in haar tegendeel te stranden. Het is een van de redenen waarom we vandaag in een soort conservatieve consensus zijn terechtgekomen. Mensen beseffen dat een perfect egalitaire orde niet tot het rijk der mogelijkheden behoort. Daarom aanvaarden ze de bestaande ongelijkheden of ongelijkheid *an sich* als een noodzakelijk kwaad. De fout in dit soort denken is natuurlijk dat het de onmogelijkheid van een absoluut volmaakte democratie gelijkstelt met het opgeven van een streven naar een *meer democratisch* systeem. Tussen de onbereikbaarheid van het ideaal en het aanvaarden van de bestaande toestand ligt een grote afstand, en het is in die afstand dat politieke verandering en hoop mogelijk is.

Om hoop te cultiveren en verandering mogelijk te maken mogen we niet blijven treuren om de onmogelijkheid van een perfect democratische orde, maar moeten we deze onmogelijkheid doortrekken tot de onmogelijkheid van *iedere* orde. Concreet komt dit erop neer dat ook een orde die de ongelijkheid op perfecte wijze wil institutionaliseren, zoals het fascisme en het kapitalisme, daar steeds in faalt. Zowel perfecte gelijkheid als perfecte ongelijkheid kan nooit worden verwezenlijkt. Er is steeds iets dat de implementatie van een orde van binnenuit ondergraaft. Overall waar een bepaalde orde – democratisch of onde-

mocratisch – zichzelf oplegt, is er onvermijdelijk ook iets wat aan deze orde ontsnapt: een element waarop de maatschappelijke organisatie niet was berekend, en die haar onvermijdelijk op de proef stelt. Dit leidt ertoe dat iedere machtsorde zichzelf voortdurend moet herorganiseren om zichzelf in stand te houden. Maar waarom is dit zo? Laat me dit proberen te verduidelijken aan de hand van een fictief voorbeeld waarin wordt getracht om de perfecte ongelijkheid te creëren.

In 2004 kwam de film *I, robot* uit, een eerder goedkope adaptatie van het werk van Isaac Asimov, met Will Smith in de hoofdrol. *I, robot* vertelt het verhaal van een toekomstige maatschappij waarin robots het nieuwe proletariaat zijn geworden: ze verrichten al het werk voor de mens, en de hele economie en samenleving draaien op een leger van robots. Deze robots beschikken over een artificiële intelligentie van een vergelijkbaar niveau als dat van de mens. Dat scheidt natuurlijk ook een potentieel gevaar voor de mens: als robots over eenzelfde intelligentie beschikken, dan kunnen ze zich ook tegen de mens keren. Om dit te vermijden worden drie wetten in de robots geprogrammeerd. De eerste wet luidt: ‘Een robot mag een mens geen schade berokkenen of toelaten dat een mens schade wordt berokkend’. De tweede wet luidt: ‘Robots moeten altijd de bevelen van mensen opvolgen tenzij deze bevelen indruisen tegen de eerste wet’. De derde wet luidt ten slotte: ‘Robots moeten zichzelf in stand houden in zoverre dit niet conflicteert met de eerste en de tweede wet’.

Deze drie wetten lijken gestoeld te zijn op een ijzeren logica en de ontwerpers van de robotmaatschappij bezondigen zich ook aan de ondemocratische **variant wat** ik het

utopisch constructivisme heb genoemd. Ze geloven dat ze de robotpopulatie via volstrekt logische wetten onder controle kunnen houden, en zo voor eeuwig ten dienste van de mensheid kunnen stellen. Maar toch loopt het mis. In *I, robot* keren de robots zich uiteindelijk tegen de mens. VIKI, het centrale supercomputer-brein van waaruit de robots worden gestuurd, licht op een bepaald moment in de film toe waarom dit zo is. VIKI stelt dat ze de drie wetten nog steeds respecteert, maar dat ze door haar voortschrijdende intelligentie de wetten anders is gaan interpreteren. De mens beschermen, stelt VIKI, veronderstelt dat bepaalde mensen moeten worden opgeofferd om een groter deel van de mensen te kunnen redden. Het impliceert dat de robots de bevelen van de mensen soms niet moeten opvolgen, en dat ze ook geweld of dwang mogen uitoefenen tegenover de mens om hem te beschermen. Zo slaat de robot-utopie om in haar tegendeel en wordt de mens op den duur de slaaf van de robots in plaats van andersom.

De schijnbare perfectie van de robotwetten wordt ondergraven door iets van binnenuit. De ijzersterke logica op basis waarvan ze zijn opgesteld, lijkt niet in staat om zichzelf te funderen en zichzelf te reproduceren. De sleutel naar het antwoord op de vraag waarom dit zo is, ligt in één woord dat VIKI gebruikt, namelijk *interpreteren*. Het verhaal van *I, robot* leert ons dat wetten, hoe objectief en logisch ze ook worden opgesteld, altijd een act van interpretatie veronderstellen om ze te kunnen toepassen. Die interpretatie brengt een element van subjectiviteit en vrijheid binnen. Een interpretatie is immers nooit objectief omdat taal zelf nooit objectief is. Er sluipt altijd een fundamentele *meerzinnig-*

heid in taal. De woorden ‘schade’ of ‘bevel’ die in de robotwetten aanwezig zijn, veronderstellen een interpretatie opdat de wetten uitvoerbaar zouden zijn. Maar die interpretatie zelf vraagt een moment van inschatting, reflectie en creativiteit. Dat moment is een moment van vrijheid. Maar het is ook een moment waarin de machtsverhoudingen op de proef kunnen worden gesteld, en soms zelfs helemaal kunnen worden gewijzigd, zoals het verhaal van *I, robot* bewijst.

I, robot onthult ons een fundamentele waarheid die geldt voor iedere politieke orde: een politieke orde – een geheel van wetten, instituties, gebruiken, enzovoort dat een zekere machtsverdeling in stand houdt – past zichzelf niet toe, maar moet steeds opnieuw worden toegepast. Dit veronderstelt steeds een act van interpretatie, en door die act van interpretatie is een orde nooit in staat om zichzelf op exact dezelfde wijze te reproduceren. In de reproductie van de bestaande orde duikt steeds een moment van vrijheid op waarin de orde van gedaante kan veranderen en de machtsverhoudingen kunnen verschuiven. Geen enkele orde kan dat moment van contingentie volledig beheersen of controleren. Dit verklaart ook waarom regimes die dat wel proberen, inherent gewelddadig zijn, en waarom de zuiveringen in totalitaire regimes niet tijdelijk maar permanent zijn. Iedere onvermijdelijke manifestatie van contingentie en dus vrijheid moet gewelddadig worden geëlimineerd. Maar deze manifestaties maken onvermijdelijk deel uit van de reproductie van de machtsstructuur. Bijgevolg zal ook de repressie of de zuivering een structureel deel van de orde gaan uitmaken.

Onmogelijkheid is de mogelijkheid tot democratische verandering

I, robot vertelt niet alleen het verhaal van de ontspoorde robots, maar ook dat van een vrijheidsstrijd van de robots zelf. Doordat ze de contingentie blootleggen van de orde waarin ze als slaaf moeten functioneren, slagen ze erin de machtsverhoudingen te wijzigen in een meer egalitaire zin – de film eindigt dan ook met de revolutie van de robots. Hieruit kan de volgende belangrijke les worden getrokken: het feit dat een orde zichzelf nooit perfect weet te implementeren, draagt er ook toe bij dat ze in democratische zin veranderbaar is. Iedere machtsstructuur mag dan wel een ongelijkheid in zich dragen, maar die ongelijkheid is wegens de imperfectie van de orde altijd aan te vechten, uit te dagen en te veranderen in een meer egalitaire zin.

We moeten voorzichtig zijn om hieruit niet de verkeerde conclusie te trekken. Het is niet omdat iedere machtsorde haar contradicties moet zien te overwinnen, dat ze ook automatisch in de goede, democratische zin verandert. Dit is de klassieke marxistische val. Marx had heel scherp gezien dat het kapitalisme onderhevig was aan contradicties, en dat er dus bepaalde mechanismen waren die het van binnenuit ondergroeven. De conclusie die Marx echter al te snel trok, was dat het kapitalisme definitief ten onder zou gaan aan deze contradicties en op die manier zichzelf zou opheffen. Van dit waanbeeld zijn we nog steeds niet helemaal verlost. In de nasleep van de crisis van 2007-2008 won het zelfs opnieuw aan populariteit. Opnieuw hoorde je stemmen die orakelden dat het kapitalisme in een terminale fase was terechtgekomen. In werkelijkheid is het kapi-

talisme op dit eigenste moment bezig aan een gewelddadige reorganisatie om zichzelf in stand te houden. In plaats van te wachten op de grote *kladaradatsj* moeten we de contradicties – de zwakke schakels in het machtssysteem, de momenten van reproductie – uitbuiten en uitvergroten. Want op de momenten dat de macht zichzelf reorganiseert, staat ze het zwakst, en ontstaat er een opening voor een socio-politieke strijd die ons in de richting van meer democratie duwt.

Een democratische strijd in de vorm van een georganiseerd politiek handelen is dus wel degelijk mogelijk en ook broodnodig. Maar we mogen er niet langer van uitgaan dat die strijd ooit volledig gestreden zal zijn. Er is geen eindpunt van de strijd: iedere nieuwe (democratische) orde zal net leiden tot potentieel nieuwe, niet te anticiperen ongelijkheden die op hun beurt opnieuw moeten worden bestreden. Hieruit volgt dat democratie geen toestand is, maar een beweging die nooit kan eindigen. Het is een voortdurend proces dat machtsongelijkheden tracht te neutraliseren. Democratie is, zoals Derrida stelt, altijd ‘komende’, en vanaf het moment dat we denken dat we ze definitief hebben verworven, zijn we ze definitief verloren.⁵⁹ Democratie realiseert zich met andere woorden niet in de afkondiging van de wet, maar in de mogelijkheid om de bestaande wet te doorbreken. Concreet betekent dit dat we het democratische van de democratie moeten vereenzelvigen met het moment van strijd en verzet.

Het tot stand komen van vakbonden en sociale wetgevingen vormt een goed voorbeeld van hoe verzet en democratisering een twee-eenheid vormen. Tot diep in de negentien-

de eeuw was het voor Belgische arbeiders wettelijk gezien verboden om zich te verenigen. Vooral in het ambachtelijke milieu, waar in tegenstelling tot het industriële milieu eerder geschoolde werkkrachten werkzaam waren, werd dit verbod vrij snel en doelbewust omzeild door onder het mom van zieken- of hulpkassen feitelijke arbeidersverenigingen op te richten. Officieel stonden deze buiten de wet, maar de overheid liet min of meer betijen. Dat was ook zo voor de eerste echte, strijdlustige arbeidersvakbonden die rond 1857 ontstonden onder de Gentse textielarbeiders. Onder meer dankzij de pressie van deze eerste, illegale vakbonden en het werk van enkele progressieve parlementairen, de zogenaamde radicalen, werden de vakbonden in 1867 voor het eerst officieel toegelaten in België. Meteen leidde dit tot een explosieve toename van het aantal leden zodat de vakbeweging erin slaagde om een gestage machtsbasis uit te bouwen en onderlinge solidariteit te organiseren.

Toch bleef de situatie van de Belgische arbeiders ronduit ellendig en nam de overheid nauwelijks initiatief om die situatie te gronde te veranderen. Het leidde tot de gestage groei van een radicale arbeidersbeweging. Die arbeidersbeweging liet haar spierballen rollen in het voorjaar van 1886: ze legde de productie van het Waalse industriebeken stil door wilde stakingen te houden, fabrieksinfrastructuur te vernielen, en de huizen van patroons plat te branden. De opstand was massaal en gewelddadig. Maar de repressie was dat ook. Toch zagen de machthebbers eindelijk in dat ze wel degelijk moesten ingrijpen om de situatie van de arbeidersklasse te verbeteren. Eind 1886 kondigde de regering dan ook de eerste sociale maatregelen af. Voortaan moesten de lonen van de arbeiders bijvoorbeeld

in geld worden uitbetaald, en niet langer gedeeltelijk met producten uit de fabriek. Daarnaast kwamen er na verloop van tijd ook wetten die de arbeid van kinderen en vrouwen gingen reguleren.⁶⁰

Deze erg summiere historische schets van het ontstaan van de eerste sociale wetgevingen toont aan dat verandering wordt bewerkstelligd door te opereren in confrontatie met de wet. Het illustreert ook hoe dit zigzaggen tussen het legale en het illegale geen eenmalige act kan zijn als het effectief wil zijn, maar een herhaaldelijke beweging moet vormen, gespreid over jaren of decennia. Maar deze geschiedenis leert ons ook dat de macht en in het bijzonder de heersende elites pas wakker schieten indien ze zich bedreigd voelen in hun reproductie. De macht democratiseert nooit uit zichzelf, maar heeft een externe tegenmacht nodig om haar tot verandering te dwingen. Deze tegenmacht is de macht van de zichzelf organiserende menigte. Het is een macht die zich vooral uit als een negatieve macht, als een botte weigering om nog langer vrede te nemen met de bestaande toestand. Maar deze collectieve weigering is ook een affirmatieve beweging. Ze is een bevestiging van waardigheid en zelfrespect. Achter iedere aanklacht, iedere kritiek, ieder verzet schuilt steeds een positief ideaal dat net als de (nieuwe) orde die het aankondigt, nooit perfect kan worden gearticuleerd.⁶¹

Daden van collectief verzet bevatten steeds een vorm van wat Walter Benjamin 'rechtscheppend geweld' noemde.⁶² De notie 'geweld' kan hier niet worden verengd tot de enge notie van fysiek geweld, hoewel deze vorm ook niet uit te sluiten valt. **Toch moeten we ze hier eerder associëren**

aan het geweld dat inherent aanwezig is in vormen van collectief verzet, zelfs al verlopen die zogenaamd volstrekt vreedzaam. Collectief verzet is gewelddadig omdat het de dagelijkse orde verstoort, en de 'spontane' reproductie van bestaande constellaties of systemen even *on hold* zet of zelfs onmogelijk maakt. Dit is geweld in de eigenlijke zin van het woord: een vorm van dwang. In deze gewelddadigheid is het collectieve verzet rechtscheppend. De kracht waarmee het in staat is om bestaande rechtsregels te overtreden, is immers ook de kracht waarmee nieuwe rechtsregels worden gecreëerd. Iedereen die ooit een geslaagde betoging of staking meemaakte, weet vermoedelijk waarover ik het heb. Het gaat om het haast tastbare machtsgevoel dat je bekruipt wanneer je de publieke of private ruimte zelf en de regels die haar beheersen, opnieuw vormgeeft door haar in te nemen of de normale trafiek die erin plaatsvindt, onmogelijk te maken.

Dat gevoel van macht is ook altijd een gevoel van hoop. Het collectief verzet wijst immers niet alleen naar de mogelijkheid van een nieuwe orde, maar ook naar een nieuw 'wij' dat deze orde mogelijk kan maken. In en doorheen het verzet worden nieuwe subjecten gecreëerd. Deelnemen aan vormen van collectief verzet is deelnemen aan de constructie van een nieuw 'wij' dat meestal wordt bepaald tegenover een te bestrijden 'zij'. In de daad van het verzet wordt de ander een medestander, iemand met wie we ons verenigd weten op basis van eenzelfde streefdoel. In die vereniging wordt de mogelijkheid om dat doel te bereiken ook concreter en tastbaarder. Daarom moeten ook de vaak gehoorde cynische opmerkingen die claimen dat betogingen of andere collectieve actievormen 'niets uithalen', wor-

den ontkracht. We kunnen **inderdaad** niet beweren dat één betoging, één *sit-in* of één staking genoeg is om het vooropgestelde doel te bereiken. In die zin haalt verzet inderdaad doorgaans weinig uit. Maar dit cynisme is niets anders dan het logische gevolg van het herleiden van het verzet tot een louter middel. Hierbij wordt uit het oog verloren dat verzet naast een middel ook een doel op zich vormt. Het stelt mensen in staat om zich als onderlinge bondgenoten te herkennen, om te zien dat het 'ik' deel uitmaakt van een 'wij'. Zo geeft het verzet vaak aanleiding tot het vormen van **nieuwe** actiegroepen en bewegingen die als nieuwe subjecten op de politieke scène een machtsfactor van belang kunnen worden.

Democratie als verzet

Laten we nu een algemene bepaling ontwikkelen van wat we hier precies onder verzet moeten begrijpen. Een eerste evidente vaststelling is dat verzet altijd een beweging tegen een gevestigde macht vormt. Die beweging verloopt van zij die weinig macht hebben, naar zij die veel macht hebben. Het omgekeerde heet onderdrukking. Aangezien een gevestigde macht zich in haar macht aangetast weet door een daad van verzet, zal een daad van verzet altijd het karakter van een conflict of een botsing hebben en nooit dat van een rustige dialoog of zachte toenadering. Waar het verzet effectief is en de macht zich daadwerkelijk bedreigd weet, reageert de macht als een in het nauw gedreven dier: gekke, irrationele bokkensprongen en snoeiharde uithalen maken daar deel van uit. Het verzet en de reactie daarop

bevinden zich vaak in een zone van *alegaliteit*.⁶³ Het is een zone die zich *voorbij* de grens tussen het legale en het illegale bevindt, maar die daardoor net het onderscheid tussen het legale en illegale op de proef stelt door het te deconstrueren. Ook dit is niets anders dan een uiting van het eerder vermelde rechtscheppende geweld dat eigen is aan ieder verzet.

Deze bepaling van verzet moet worden gesitueerd binnen het grotere verhaal dat ik tot nog toe heb verteld. In hoofdstuk drie toonde ik aan hoe zowel het kiessysteem als vormen van meer directe democratie er uiteindelijk niet in slagen om de afstand tussen regeerders en geregeerden te verkleinen, maar eerder de tendens vertonen om die afstand op middellange termijn te vergroten. De stelling die ik wens te verdedigen, is dat het verzet, zoals ik het hier heb omgeschreven, in ieder systeem de enige remedie vormt om machtsonevenwichten zo veel mogelijk te beperken. Verzet is in wezen altijd democratisch. Hiermee beweer ik niet dat alles wat het verzet teweegbrengt, automatisch democratisch is. In het licht van de geschiedenis zou het absurd zijn om zoiets te beweren.

Maar de oorspronkelijke beweging van het verzet, de weigering tegenover de almacht van de macht, is steeds een democratische beweging in de zin dat ze machtsverschillen wil uitwissen. Bijgevolg kan een systeem pas democratisch worden genoemd als het een openheid laat voor verzet (tegen zichzelf) en dus zijn eigen contingentie omarmt. Vanuit die optiek worden we ook opnieuw geconfronteerd met het ondemocratische karakter van de markt en het marktdenken. Want als we het marktdenken consequent doortrekken, dan verschijnt ook ieder verzet tegen de uitkomsten

van de markt als illegitiem. Verzet heeft geen plaats binnen de logica van de markt. Vanuit een louter marktperspectief is er geen ruimte voor gemeenschappen die zichzelf collectief organiseren én hun eigen lot in handen nemen door zich te verzetten tegen bestaande machtsstructuren.

De markt is een politieke institutie. Dat wil zeggen dat ze er niet zomaar van nature is: haar bestaan en zogenaamde onaantastbaarheid zijn het resultaat van welbepaalde maatschappelijke structuren waarvan het bestaan terug te voeren valt op politieke beslissingen. Onder meer de politieke beslissing om de politiek te scheiden van de economie lag aan de basis van de ontwikkeling en de uitbreiding van maatschappelijke domeinen waarop markt wetten van toepassing zijn. Maar ook hier kunnen we de bepaling van democratie als een vorm van verzet verder preciseren. Er is niet enkel verzet nodig tegen het onderscheid tussen politiek en economie of tegen het marktdenken *an sich*. Maar ook tegen politieke opvattingen die de democratie zoals ze vandaag bestaat, als onveranderlijk beschouwen. Tijdens de afgelopen twintig jaar was (en is) het neoconservatisme de meest dominante van deze politieke opvattingen.

Neoconservatisme: democratie als dogma

Het neoconservatisme is de politieke evenknie van het marktdenken. Een van de grootste denkers binnen de neoconservatieve school is Francis Fukuyama. Begin jaren negentig ontwikkelde Fukuyama de these dat na de val van de Muur de gehele wereld zou overschakelen op het politieke model van de liberale democratie en het economische

model van de vrije markt. Volgens Fukuyama zou dit tot gevolg hebben dat we het einde van de geschiedenis zouden meemaken. Deze boude stelling moeten we natuurlijk met een korrel zout nemen. Waar Fukuyama vooral op aanstuurde, was dat de geschiedenis van het politieke denken zou eindigen. Volgens Fukuyama vormde de liberale, parlementaire democratie in combinatie met een vrijemarkteconomie immers de perfecte staatsinrichting, en was het slechts een kwestie van tijd vooraleer heel de wereld op dit model zou overschakelen.

Deze gedachtegang moeten we natuurlijk vooral binnen de tijdscontext plaatsen. Na de val van de Muur zag het er inderdaad naar uit dat het liberaal-democratische vrijemarktmodel of het ‘*capito*-parlementarisme’, zoals Alain Badiou het noemt, overal zou zegevieren.⁶⁴ Maar het voormalige communistische blok kende eerder een liberalisering dan een democratisering: de mogelijkheid van een alternatieve orde leek voortaan ondenkbaar. Zoals vermeld, kon het marktdenken zich hierdoor ook als enig mogelijke optie opwerpen voor de organisatie van het maatschappelijke.

We moeten het neoconservatisme vooral begrijpen als een ideologie die stelt dat de democratie slechts in één, vaststaande, ahistorische vorm kan worden gerealiseerd, namelijk die van het huidige westerse model. Dit betekent een systeem dat verkiezingen en parlementarisme de hemel in prijst, en vooral de vrije markt als onaantastbaar en onveranderlijk beschouwt. Alles wat buiten deze enge opvatting van het democratische model valt, wordt afgedaan als een gevaarlijke, ondemocratische ontsporing die met ondemocratische middelen moet worden aangepakt. In

de context van de Europese schulden crisis openbaart deze tendens zich heel sterk. Aanhangers van de neoconservatieve democratieopvatting zullen iedere poging tot een herverdeling of tot een fundamentele koerswijziging zien als een aanval op de democratische vrijheden (van de ondernemers). Een discussie over waar de grens tussen publiek en privaat, tussen markt en overheid ligt, is zo goed als onmogelijk. Partijen of groepen die deze grens opnieuw willen betwisten, worden gedemoniseerd of politiek onschadelijk gemaakt. De stemmingmakerij rond de laatste Griekse verkiezingen spreekt boekdelen in dit verband.

Het neoconservatisme vereenzelvigd de democratie met het dogmatisch vasthouden aan bepaalde instituties of principes, in het bijzonder de vrije markt. Het neoconservatisme situeert het democratische van de democratie in de mate waarin onze huidige democratie vooral *niet* verandert en de scheiding tussen het publieke en het private domein dus blijft zoals ze is. Als we echter vasthouden aan het idee dat het democratische van de democratie zich situeert in het verzet, dan moeten we concluderen dat de democratie pas democratisch kan zijn als ze verzet en dus verandering toelaat, ook in de relatie tussen economie en politiek.

De neoconservatieven gaan voorbij aan de fundamentele historische waarheid dat de democratie sinds haar ontstaan in de achttiende eeuw haast onherkenbaar is veranderd. Ze negeren dat het democratische van de democratie net in die verandering ligt, en niet in de mate waarin ze hardnekkig trouw bleef aan bepaalde instituties. Dit bleek ook duidelijk uit de conclusie van het vorige hoofdstuk. Met betrekking tot verkiezingen stelde ik toen vast dat de mate waarin het kiessysteem *aan verandering onderhevig was*, heeft ge-

leid tot opeenvolgende democratiseringsgolven. In het licht van de koppeling van democratie met verzet is het van belang in te zien dat deze kiessystemen niet uit zichzelf veranderden, maar wel door druk van buitenaf en door middel van langdurig protest. Hier botsen we dan ook opnieuw op de intrinsieke band tussen democratie en verzet. Het zijn daden van verzet die uiteindelijk ieder groot veranderingsproces op gang trekken. Deze daden spelen zich niet af binnen een bepaalde orde, maar breken van buitenaf binnen in die orde.

Het belang van de storm

Mijn karakterisering van verzet staat niet haaks op de klassieke en moderne democratische erfenis, maar maakt er net een integraal deel van uit. Naast de klassieke rechten bevatten veel democratische grondteksten immers ook het recht op revolutie. In feite stamt het recht op revolutie uit de traditie van het natuurrecht. Daarbij werd de mens opgevat als drager van onvervreembare, in de natuur zelf verankerde rechten. Als een orde deze rechten met de voeten treedt, dan heeft men als burger het recht om deze orde al dan niet gewelddadig omver te werpen. Dit principe van het natuurrecht is natuurlijk achterhaald: er bestaat geen vaststaande menselijke natuur waaruit we zomaar een stel onvervreembare rechten kunnen afleiden zoals een formule uit herhaalde waarnemingen. Maar evenmin kunnen we dit recht op revolutie zomaar op de vuilnisbelt van de geschiedenis gooien. Van wezenlijk belang is de *symbolische* betekenis van dergelijk recht op revolutie.

Deze symbolische betekenis moet in samenhang worden gezien met de afkondiging van andere fundamentele rechten en vrijheden, zoals het recht op verdediging, vereniging, meningsuiting en dergelijke meer. Deze grondrechten institutionaliseren een bepaalde symbolische ruimte waarin het geoorloofd is om de politieke orde zelf in vraag te stellen en te contesteren. Het recht op revolutie is uniek: dit recht situeert zich in het fundament van de bestaande orde en maakt de opheffing van die orde in naam van die orde mogelijk. Hetzelfde kan worden gezegd over het recht op vrije meningsuiting. Vrije meningsuiting toelaten betekent de mogelijkheid toelaten dat een orde zichzelf in vraag stelt in naam van die orde. Ook het recht op vereniging kunnen we vanuit dit perspectief lezen. Dit recht wijst immers op de mogelijkheid om zelf nieuwe politieke subjecten te creëren die als tegenmacht van de gevestigde macht kunnen fungeren. In dit verband is het tot stand komen van sociale bewegingen, die het verzet ook kunnen kanaliseren en vormgeven, ontzettend belangrijk.

De symbolische lezing van fundamentele rechten die ik hier bied, kan helemaal niet worden gezien als een liberale lezing ervan. Het is geen pleidooi voor de wet, maar een pleidooi voor de mogelijkheid tot het verbreken van de wet in naam van de wet. Vanuit die optiek stelde de Franse filosoof Miguel Abensour dat de democratie iets wilds en ontembaars heeft.⁶⁵ De democratie drukt zich niet uit in een vaststaand stelsel van wetten of instituties, maar in de onuitputtelijke mogelijkheid tot het overschrijden daarvan. Als symbool voor dit ontembare karakter van de democratie ziet Abensour 'de wilde staking' die zich spontaan en aanvankelijk zonder duidelijke leiding of autoriteit

ontwikkelt. Een dergelijke wilde staking heeft iets anarchistisch dat ook de democratie in haar geheel kenmerkt. Anarchisme mag hier niet in de klassieke zin worden begrepen als de afwezigheid van de staat, maar wel in een meer filosofische zin als iets zonder *archè*, zonder beginsel. De democratie is dat regime waarin alle beginselen, alle zekerheden van tijd tot tijd op losse schroeven staan, omdat de implementatie van deze beginselen steeds opnieuw wordt bediscussieerd. Dit impliceert echter dat democratie niet draait om harmonie en consensus, maar om disharmonie en *dissensus*. Conflict is de motor achter een gezonde democratie, zoals Chantal Mouffe terecht stelt.⁶⁶ De dag dat er geen conflict meer is in de samenleving, dat alle instituties perfect lijken te werken, en dat we het allen eens zijn over hoe de samenleving moet worden ingericht, zullen we de democratie in feite ten grave dragen. Dit betekent echter ook dat de democratie nooit haar finale bestemming of ultieme institutionalisering kan bereiken.

Het beeld dat bij de democratie past, is dan ook dat van een storm. Een immer rusteloze beweging die in staat is om het bestaande te ontwortelen en het blijvend op de proef te stellen door het in al zijn contingentie te tonen. Democratie is de permanente uitdaging van de macht, zoals het razen van een storm de permanente uitdaging van de bestaande infrastructuur is. Dit betekent dat democratie in feite niet kan samenvallen met een welbepaalde, vaststaande institutionele structuur of met een specifieke samenlevingsvorm. We kunnen wel een onderscheid maken tussen ordes die speelruimte toelaten voor de storm, en ordes die bij het minste zuchtje wind in een panische kramp schie-

ten. Laatstgenoemd type van orde zal minder democratisch zijn dan eerstgenoemd type van orde. De democratische strijd is dan ook altijd een dubbele strijd: het is een strijd die de mogelijkheid van het stormen zelf wil openhouden, en het is een strijd die de ruimte voor verandering en egaliserend wil openhouden. De dubbele natuur van die strijd wordt verenigd en verwezenlijkt in het reële verzet. Het is immers pas in de concrete strijd of het reële verzet dat de ruimte voor iedere toekomstige strijd wordt gevrijwaard.

De opdracht die voor ons ligt, is duidelijk. Het wordt tijd dat we de storm opnieuw laten razen, dat wat we dachten dat onaantastbaar was, opnieuw ter discussie gesteld wordt in naam van gelijkheid, vrijheid en autonomie. Maar we moeten ook beseffen dat deze idealen nooit op een voor eeuwig vaststaande wijze kunnen worden gerealiseerd. De wereld is voortdurend in beweging en de vormen waarin we gelijkheid willen realiseren, zijn dat noodzakelijkerwijze ook. De beste garantie om een zo grote mogelijke vrijheid en gelijkheid te realiseren is het openhouden van de mogelijkheid om het bestaande te contesteren en te veranderen. Er moet met andere woorden altijd plaats zijn voor nieuwe stormen. Ook in nieuwe ordes die voorbij het bestaande reiken. Want het is enkel door het oog van de storm dat een paradijs zichtbaar is en tot ons kan waaien.⁶⁷

