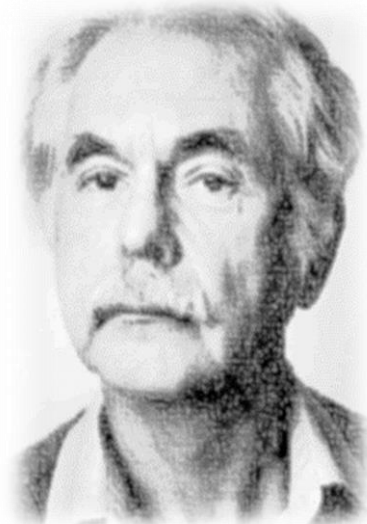


REPRESENTATIE EN WERKELIJKHEID

**Een studie naar de representatieve democratie vanuit
het denken van Claude Lefort en Frank Ankersmit**



Masterscriptie Filosofie

Lambert Pasterkamp

Masterscriptie Lambert Pasterkamp

Studentnummer: S0809101

Master Philosophy of Political Science

Instituut voor Wijsbegeerte

Universiteit Leiden

Scriptiebegeleider: dr. T. Fossen

Tweede lezer: dr. G.T.M. Visser

Februari 2015

‘Waar waart gij, toen Ik de aarde grondde? Geef het te kennen, indien gij kloek van verstand zijt. Waarop zijn haar grondvesten nedergezonken, of wie heeft haar hoeksteen gelegd? Zijt gij met uw verstand gekomen tot aan de breedte der aarde? Geef het te kennen, indien gij dit alles weet.’

- Job 38: 4, 6, 18, *Bijbel* (Statenvertaling)

‘[T]he sole motivation behind political philosophy has always been a desire to escape the servitude of collective beliefs and to win the freedom to think about freedom in society’.

- Claude Lefort (1988: 9 – 10)

Inhoudsopgave

Inhoudsopgave	4
Inleiding	5
1. Lefort's lege plek van de macht	10
2. Ankersmit's esthetische politiek	24
3. Denken over democratie.....	39
Conclusie	58
Bibliografie.....	66

Inleiding

Hannah Arendt heeft de betekenis van haar leven als politiek denker eens kernachtig samengevat met de uitspraak: *Ich will verstehen*.¹ Voor menig filosoof zal dat inderdaad de belangrijkste reden zijn om door te vragen waar anderen stoppen met vragen. De filosoof wil begrijpen, en neemt geen genoegen met gebruikelijke antwoorden. Dat geldt ook voor vragen over de politieke orde waarin wij leven. Veel Westerse landen, waaronder Nederland, kennen als politiek bestel een representatieve democratie. Voor velen is dat een gegeven waarmee men over kan gaan op de orde van de dag. Zo niet voor de politiek denker. Want wat bedoelen we als we onze democratie *representatief* noemen? Wat zegt het hebben van een representatieve democratische orde over onszelf? En is de representatieve democratie niet een *contradictio in terminis*? Van oudsher is de democratie namelijk begrepen als een regering door het volk. Is een politieke orde waarin slechts weinigen politiek kunnen bedrijven als vertegenwoordiger van anderen niet een halfwassen substituut voor directe democratie?

Behalve academische redenen voor het bevragen van de eigen politieke orde is er steeds ook de politieke vraag, te weten die naar de vitaliteit van de eigen politieke orde. Ook vandaag de dag in Nederland zijn er mensen binnen en buiten de academische wereld die zich zorgen maken om de gezondheid of zelfs de houdbaarheid van de representatieve democratie. Frissen (2013) stelt bijvoorbeeld dat tragiek een grotere plaats moet krijgen in de Nederlandse politiek. We zullen moeten leren omgaan met het idee dat er niet voor alle beleidsproblemen een goede oplossing is. Daarom zou het vruchtbaar zijn onze politieke orde meer in termen van esthetiek te begrijpen, dus in termen van stijl, vorm en ordening. Een meer verontrust geluid is te beluisteren bij Van Reybrouck (2013). Hij zegt dat we met elkaar de democratie aan het kapot

¹ Hannah Arendt in een tv-interview door Günter Gaus, uitgezonden op 28 oktober 1964 (Arendt, 1996: 48).

maken zijn doordat we haar reduceren tot verkiezingen. Als oplossing draagt hij het aan Rousseau ontleende idee van loting aan. Om de machteloos geworden democratie te revitaliseren zouden politieke vertegenwoordigers door het lot aangewezen moeten worden. Dat democratiseert het wetgevingsproces volgens Van Reybrouck, omdat burgers directer betrokken raken. Bovendien gaat het de verdergaande aantasting van de legitimiteit en teruglopende efficiëntie van de democratie te lijf.

Aan de academische en politieke reden voor het aan de orde stellen van de representatieve democratie zou ik nog een andere toe willen voegen, te weten de culturele vraag naar politiek in een postmoderne tijd. Wat betekent politiek in een tijd die gekarakteriseerd kan worden als een tijd van het einde der grote verhalen? Zeker ten aanzien van de representatieve democratie is de vraag wat er dan precies gerepresenteerd dient te worden. Ideeën? Het volk? Groepen burgers? God? Hoe kunnen we op vruchtbare wijze nadenken over politieke representatie in een tijd waarin de politieke manifestatie van ideeën de harten niet langer sneller laat kloppen?

Waar genoemde auteurs, alsmede veel burgers in Nederland, zich feitelijk druk om maken is de vraag: voldoet de democratie vandaag de dag waar ze aan moet voldoen? Paradoxaal genoeg is het mogelijk om van deze probleemstelling tegelijkertijd de oplossing te maken. Het stellen van de vraag naar het voldoen van de democratie is behalve wellicht een symptoom van problemen namelijk ook cruciaal voor het vitaal houden van die democratie zelf. Dit uitdagende perspectief presenteer ik in de hoofdstukken die volgen. Dat betekent niet dat er een oplossing volgt voor alle problemen waar de democratie vandaag mee kampt. Wel werpt dit perspectief mogelijk nieuw licht op onze politieke orde en de manier waarop we haar het meest vruchtbaar kunnen verstaan.

Voor het uiteenzetten van deze stelling en het nadenken over de geponeerde vragen wend ik mij tot twee politiek filosofen die beiden nadenken over de samenhang tussen politieke

representatie en democratie. Deze denkers zijn Claude Lefort (1924 – 2010) en Frank Ankersmit (geboren in 1945). Het idee van een gesprek tussen beiden ontleen ik aan Nässtrom (2006). Zij laat zien dat zowel Lefort als Ankersmit representatie begrijpen als *constitutief* voor de democratie. Waar voor veel politiek denkers de representatieve democratie inderdaad een slecht substituut is voor directe democratie, verdedigen deze Franse en Nederlandse filosoof de stelling dat een bepaalde afstand tussen burgers en representatieve organen in politiek opzicht juist vruchtbaar is. Dat is omdat de representatieve democratie volgens beiden het best beantwoordt aan *la condition humaine* van de moderniteit.

Met deze ideeën nemen beide denkers stelling in een discussie over de verhouding tussen representatie en democratie. Bij het onderzoeken van de meerwaarde van hun denken zal ik dan ook drie persistente problemen in mijn achterhoofd houden die Dovi (2011) poneert als het gaat om deze verhouding. Ten eerste is de vraag wat het juiste institutionele ontwerp is voor representatieve instituties binnen de democratie. Daarnaast is de vraag hoe vermeden kan worden dat burgers door representatieve instituties gemarginaliseerd kunnen worden. Tot slot is de vraag wat de verhouding is tussen representatie en democratie überhaupt. In de conclusie kom ik terug op deze problemen.

Onderwijl pak ik het onderzoek van Nässtrom opnieuw op om zelf tot een *verstehen* van de representatieve democratie te komen. Is inzicht niet de vreugde van het denken? Lefort en Ankersmit bieden mij bijvoorbeeld de mogelijkheid te vragen naar de betekenis van politiek in een postmoderne tijd. Ook bieden zij mij de gelegenheid na te denken over wat een vitale representatieve democratie überhaupt inhoudt. In het onderzoek zal ik me daarom laten leiden door de vraag: *hoe verhouden politieke representatie en de moderne democratie zich tot elkaar in het werk van Lefort en Ankersmit?*

Een antwoord op deze vraag zal ik zoeken in het begrip vrijheid. Ik zal laten zien dat politieke representatie voor Lefort en Ankersmit in essentie gaat om vrijheid. De representatieve democratie is voor beiden de politieke vorm die het best tegemoet komt aan vrijheid. Door dit uit te werken, zet ik in mijn onderzoek een stap verder dan Nässtrom. Zij besteedt geen aandacht aan vrijheid als het gaat om representatie bij Lefort en Ankersmit. Ik zie hierin echter een cruciaal punt, en bovendien iets waarin een belangrijk verschil ligt tussen beide denkers. Ik zal laten zien dat Lefort adequater dan Ankersmit benadert wat vrijheid is en daarmee een betere, meer betekenisvolle opvatting van de representatieve democratie heeft.

Dit zal ik doen door eerst beide denkers apart te behandelen, om ze daarna met elkaar in gesprek te brengen. In hoofdstuk één behandel ik Lefort's denken over representatie en democratie. Dat doe ik onder andere vanuit zijn denken over de lege plek van de macht. In hoofdstuk twee doe ik datzelfde voor Ankersmit en ga ik in op de volgens Ankersmit vruchtbare afstand tussen staat en samenleving. In hoofdstuk drie breng ik beide denkers vervolgens met elkaar in gesprek. Bij beide denkers herken ik het belang van ruimte of van openheid, iets wat ik zal begrijpen onder de noemer van het aan Heidegger gelieerde begrip 'open midden'. Door de wrijving die dit gesprek met zich meebrengt zullen ook de verschillen tussen beiden oplichten.

Het is het opene, de ruimte waarin zich vrijheid manifesteert, die de representatieve democratie kenmerkt, zowel bij Lefort als Ankersmit. Voor beiden begrijp ik de representatieve democratie daarom in wezen als de politieke vorm die een openheid, het open midden, *erkent*. Wat dit begrip 'open midden' betreft ben ik schatplichtig aan Visser (2008). Hij legt uit dat het als de eigenlijke verworvenheid van de Verlichting moet worden beschouwd dat een midden, dat aanvankelijk werd ingenomen door God, niet opnieuw wordt bezet. De diverse levensdomeinen scharen zich nu rond dit open midden. 'Elke geestelijke betrekking dankt aan dit midden haar autonomie, haar zelfstandigheid, maar slechts zo lang als dit midden openblijft

en niet door een van de andere verhoudingswijzen of, niet te vergeten, door haarzelf wordt bezet' (Visser, 2008: 12). Ik denk hierbij aan de woorden van Frans Kellendonk in zijn essay 'Beeld en gelijkenis': 'Ik heb in het hart van de schepping een leemte ontdekt waar God, als Hij bestaat, mooi in zou passen, maar helaas is het niet zo dat het geloof begint waar het verstand ophoudt' (Kellendonk, 2008: 147). Het moderne leven kent een openheid, bij gratie waarvan het leven werkzaam is. Dit lege en open midden vind ik in haar politieke manifestatie terug bij zowel Lefort als Ankersmit.

Het is door het onderzoeken hiervan dat ik niet alleen de verschillen tussen Lefort en Ankersmit verder uit zal uitdiepen dan Nässtrom deed, maar ook kom tot een dieper *verstehen* van het wezen van de representatieve democratie.

1. Lefort's lege plek van de macht

Voor Claude Lefort brengt de moderniteit een geheel eigen politieke werkelijkheid met zich mee. In de moderniteit leven we onder een ander gesternte dan bijvoorbeeld mensen in de Middeleeuwen. Dit gesternte duidt Lefort aan met de term symbolische orde. In dit hoofdstuk zal ik hierop ingaan, om van daaruit de vraag te beantwoorden die leidend is dit hoofdstuk: hoe verhouden moderne democratie en politieke representatie zich in het werk van Lefort? Lefort begrijpt representatie en democratie namelijk vanuit zijn conceptie van wat er speelt in de moderniteit. In een poging recht te doen aan dit fenomenologische denken, wil ik in dit hoofdstuk zijn denken dan ook aanvliegen vanuit belangrijke, voor Lefort actuele ervaringen.² Op die manier hoop ik Lefort niet alleen te begrijpen (*erklären*) maar ook te verstaan (*verstehen*). De fenomenen van waaruit hij nadenkt, bepalen namelijk voor een deel ook onze ervaringswereld. Dat maakt het denken van Lefort wezenlijk in een actuele bezinning op de representatieve democratie.

Moderne werkelijkheid

Vaak wordt gezegd dat we in een postideologisch tijdperk leven (cf. Bell, 1962; Fukuyama, 1991). In die zin speelt ideologie nog steeds een rol in ons zelfbegrip, zij het als stralen van een reeds ondergegane zon. Dat is een belangrijke reden waarom ik Lefort's discussie over ideologie hier tot vertrekpunt neem in het weergeven van zijn denken. Deze discussie leidt hem namelijk uiteindelijk tot diepe inzichten in het wezen van de moderne politieke werkelijkheid. Voor een tijd die zichzelf begrijpt als postideologisch, is Lefort's onderzoek daarmee ook een vorm van zelfonderzoek.

² Het idee om Lefort's werk fenomenologisch te begrijpen, ontleen ik onder andere aan Bernard Flynn (2012).

Net als veel andere Franse intellectuelen in de jaren '60 en '70 van de vorige eeuw hield Lefort zich veel bezig met de gebeurtenissen in de Sovjetunie. Berichten over de werkkampen, de opstanden in Oost-Berlijn, Hongarije, Polen en Tsjecho-Slowakije en ook de boeken van Sovjet-dissident Solzjenitsyn brachten hem tot kritiek op het Sovjet-denken (Thompson, 1986: 3). Als vanzelf bracht dit hem in confrontatie met de geestelijk vader van dit denken, Marx. Met Marx gaat Lefort in 'gesprek' over ideologie, een fenomeen wat hij vanuit zijn eigen ervaringswereld anders is gaan verstaan dan Marx doet.

Marx begrijpt ideologie als het machtsdiscours van één type samenleving, namelijk die van de bourgeoisie (cf. Lefort, 1986: 184). Als zodanig vormt ze een legitimatie van een maatschappelijke orde die 'verdeeld' is. Zoals bekend is dit voor Marx een *onderdrukkend* regime en moet dit worden overwonnen en worden vervangen door de eenheid van een communistische samenleving. Marx denkt zelfs te kunnen stellen dat deze voltooiing zal moeten komen van een actieve transformatie door de mens; de filosoof heeft de werkelijkheid lang genoeg heeft geïnterpreteerd, hij moet deze nu zelf ook bewerkstelligen (naar Marx' elfde these over Feuerbach; zie Engels, 1946).

Voor Marx komt ideologie dus voort uit maatschappelijke scheiding. Ditzelfde geldt ook voor Lefort. Ook hij situeert de origine van ideologie in maatschappelijke of sociale verdeeldheid (*social division*). En evenals voor Marx is ook voor Lefort deze sociale scheiding een grondgegeven van de moderniteit (vgl. Lefort, 1986: 184 – 186, 200). Het geschilpunt tussen Marx en Lefort zit hem in de *waardering* van het gegeven van sociale verdeeldheid, ook wel pluriformiteit. Van de ontwikkelingen in de Sovjetunie leert Lefort namelijk dat de zogenaamde voltooiing van de geschiedenis - en dus het 'oplossen' van de sociale verdeeldheid - in het communisme zelf bij uitstek een onderdrukkend karakter heeft. Dat is juist wat Marx de bourgeoisie-ideologie verweet. Lefort concludeert dan ook dat ideologie niet zozeer een afspiegeling is van de bestaande maatschappelijke verdeeldheid, maar een *antwoord* daarop

(zie Lefort, 1986: 189). Wat ideologie ideologisch maakt is niet zozeer haar inhoud, maar haar *vorm*.

Volgens Lefort moet ideologie worden begrepen als een bepaalde vorm die de werkelijkheid dwingend eenheid op probeert te leggen. Ideologie is niet zozeer een specifieke, substantiële machtsstructuur van één type historische samenleving, zoals Marx haar begrijpt. Veeleer is ze een bepaalde politieke vorm die, in antwoord op een verdeelde werkelijkheid, probeert de werkelijkheid aan haar unifiserende discours te onderwerpen. Wat haar zo misplaatst maakt is dan ook dat deze opgelegde eenheid geen recht doet aan het *karakter van de werkelijkheid*.

Marx begreep niet dat het machtswoord van de ideologie niet alleen onvrijheid bracht voor het proletariaat, maar voor alle maatschappelijke klassen. Het dwingende eenheidsdenken van ideologie doet namelijk *an sich* geen recht aan de werkelijkheid. Als Marx aangeeft dit te willen bestrijden met het tot eenheid brengen van de sociale verdeeldheid, draagt hij een oplossing aan die gelijk staat aan -, of zelfs erger is dan het probleem. Wat Marx niet door had, volgens Lefort, was dat de onvrije verhouding niet een inhoudelijk probleem was, maar een vormprobleem. De ideologische vorm doet namelijk geen recht – iets wat Lefort dus ook Marx verwijt - aan wat Lefort noemt de *institutie van het sociale* van de moderniteit (Lefort, 1986: 187). Door niet in te zien dat ideologie als vorm problematisch is, heeft Marx het karakter van de werkelijkheid waarbinnen ideologieën opkomen niet begrepen, zo luidt de achterliggende kritiek van Lefort. Dat komt erop neer dat hij uiteindelijk de moderniteit zelf niet *in fundamento* heeft verstaan (zie Lefort, 1986: 196).

Nieuw toneel

Lefort verwijt Marx de ‘institutie van het sociale’ verkeerd te verstaan. Om dit uit te leggen is een uitgebreider behandeling nodig van Lefort’s conceptie van de moderniteit. Een bekende en

veel gebruikte theorie in de filosofie is die van de Duitse socioloog Weber (2012) die stelt dat de Westerse wereld met de komst van de moderniteit ‘onttovert’ is geraakt. Behalve een proces van rationalisering en technologisering wordt met deze onttovering doorgaans ook het verdwijnen van één omvattende, zingevende orde bedoeld. Door het verdwijnen van deze bepaaldheid van het leven – voor de Middeleeuwen een combinatie van een gerichtheid op God en een Aristotelische *ordo* – komen verschillende levensdomeinen op zichzelf te staan. De Amerikaanse socioloog Berger (1967) spreekt van een breuk in het hemels baldakijn dat het hele middeleeuwse leven omspant. Na deze breuk, die onder andere geschiedt met de Reformatie en de Cartesiaanse revolutie, springen de spreekwoordelijke kikkers uit de kruiwagen: voorheen in elkaar geïntegreerde sociale domeinen verworden tot eigen sferen (zie Lefort, 1988: 17).

Welnu, het verlies van de bepaaldheid van het sociale domein luidt voor Lefort de komst van een nieuwe *vorm* van samenleving in. In alle nieuwe moderne levensdomeinen namelijk, zoals Lefort het mooi verwoordt, ‘the reality of the social as such is put into play’ (1986: 187). Elk discours, bijvoorbeeld economie, wetenschap, techniek, religie of politiek, brengt als zodanig de werkelijkheid in het spel en oefent daarmee een eigen macht uit. Zo kunnen wij tegenwoordig bijvoorbeeld spreken over ‘de macht van de markt’. Elk domein is eigenmachtig en verwijst niet terug naar een dieperliggende orde. Het verleent zijn betekenis aan zichzelf. De domeinen kunnen niet langer worden gereduceerd tot elkaar.

Dat betekent, in de woorden van Lefort, dat de institutie van het sociale zelf is veranderd. Daarmee wil Lefort zeggen dat de structuur en het karakter van onze moderne werkelijkheid wezenlijk anders is dan bijvoorbeeld die van de Middeleeuwen. De vorm waarin de sociale werkelijkheid zich nu aan ons voordoet is die van een *pluriformiteit*. De werkelijkheid komt nu tot ons in de disarticulatie, in het onderling verschillend zijn, van de diverse sferen. Alleen vanuit deze disarticulatie kunnen we nu iets over de onderliggende werkelijkheid zeggen. Er is

daarmee sprake van een nieuw toneel (*stage*) van onze sociale werkelijkheid (Lefort, 1986: o.a. 187).

Dit nieuwe toneel heeft uiteraard consequenties voor ons denken en handelen. Binnen de separate domeinen kunnen er geen (bindende) uitspraken meer gedaan worden over ‘het’ sociale, over het geheel van onze sociale werkelijkheid. Deze wordt namelijk geïnstitueerd vanuit de verschillende sociale levensdomeinen tezamen. Een objectieve stellingname over het geheel is niet meer mogelijk, omdat elk standpunt een perspectief is vanuit die sociale werkelijkheid en dus vanuit een sociaal domein zelf.³ Tegenover elk standpunt kan steeds een andere kijk, een perspectief vanuit een ander domein, worden geplaatst. Dit doet de sociale werkelijkheid van de moderniteit wezenlijk verschillen van die van eerdere tijden waarin met een beroep op de *ordo* wel een claim over het geheel van de werkelijkheid kon worden gedaan.

Veranderde macht

Deze conceptie van de moderniteit heeft uiteraard gevolgen voor Lefort’s denken over politiek. Met de onttovering van de ervaringswereld komt ook het politieke als domein op zichzelf te staan. Met het verdwijnen van een transcendente fundering van de levenswerkelijkheid, verdwijnt namelijk de externe fundering van *macht*. Waar de vraag naar de rechtmatigheid van macht eerst werd beantwoord met een verwijzing naar de juiste belichaming van het transcendente (bijvoorbeeld Goddelijk gezag of de *ordo*), daar is een dergelijk antwoord in de moderniteit niet langer mogelijk. De macht komt met het ‘verdwijnen’ van dit transcendente schijnbaar *binnen* de samenleving te liggen. Macht, en ook de samenleving, is haar vanzelfsprekende, transcendent gelegitimeerde bepaaldheid verloren.

Macht is het ordenende element van de samenleving. Dit wordt in de moderniteit dus onbepaald. De macht wordt *anoniem*, een fenomeen dat Lefort-kenner Flynn (2012: 16)

³ Merk op dat dit dus iets is wat Lefort Marx tegenwerpt (cf. Lefort, 1986: 194).

aanwijst als hét fenomeen waar Lefort zich in zijn denkende leven mee bezig heeft gehouden. Deze anonimiteit, of ook wel ‘de lege plek van de macht’, zoals Lefort (1988: 17) erover spreekt, betekent dat maatschappelijke verhoudingen in de moderniteit een eigen invulling, een *verbeelding* nodig hebben. Welnu, deze verbeelding of enscenering, deze eigen invulling van de macht, is precies wat politiek in de moderniteit voor Lefort behelst (vgl. Lefort, 1986: 303; 1988: 17 e.v.).

In zekere zin is hier te spreken van een bevrijding van het politieke, dat eerst werd bezet door het theologische of religieuze. Niet voor niets stelt Flynn (2013: 133) in een stuk over Lefort’s politiek dat er voor Lefort strikt genomen geen politiek is vóór de moderniteit. Pas met de moderniteit wordt macht daadwerkelijk tot een vraag: het politieke wordt geopenbaard. Echter, als er strikt genomen geen premoderne politiek bestaat volgens Flynn, waar ging de machtsstrijd tussen bijvoorbeeld kerk en staat in de late Middeleeuwen dan om? Was dit geen politieke strijd? Verraad deze Lefort-interpretatie van Flynn niet een bepaalde eigen opvatting van wat politiek is? Dat doet het inderdaad, maar met reden.

Waar politiek eerst ging om het *belichamen* van macht die extern was aan de samenleving, daar is politiek nu de strijd om de macht ín deze wereld. Het politieke ‘object’ voor Lefort en Flynn, te weten macht, komt nu daadwerkelijk bloot te liggen. Met het autonoom worden van de maatschappelijke machtsverhoudingen ontstaat er tevens een autonome bestaansgrond voor politiek. Politiek wordt nu het sociale domein van (maatschappelijke) macht, net als bijvoorbeeld het autonoom worden van bezit aanleiding is voor het ontstaan van het eigen domein van de economie. In tegenstelling tot wat Flynn doet, is het dus wellicht beter om te spreken van een specifieke invulling van politiek in de moderniteit. Premoderne politiek bestaat wel degelijk, maar macht is daarin niet autonoom. Politiek gaat dan eerder over de juiste weergave van die externe macht, als het überhaupt al om macht gaat.⁴ Wellicht wordt dit

⁴ Misschien zou je kunnen zeggen dat politiek in de premoderniteit een ander *object* had dan macht. Voor Aristoteles bijvoorbeeld staat politiek duidelijk in het teken van het goede, zoals blijkt uit zijn *Politica*.

duidelijker door het onderscheid dat premoderne politiek gaat *over* macht, terwijl moderne politiek gaat *om* macht.

Deze exercitie aan de hand van Flynn biedt mij de mogelijkheid het verschil voor Lefort tussen premoderne politiek en moderne politiek te typeren als het verschil tussen *belichaming* en *enscenering*.⁵ Dit komt naar voren als Lefort uitlegt dat macht in de moderniteit niet los is te zien van haar vormgeving. Macht is niet objectiveerbaar voor Lefort: ‘it is inseparable from its representation, and (...) the exercise of it – being simultaneously the exercise of knowledge, the mode of articulation of social discourse – is constitutive of social identity’ (1986: 188). In de moderniteit komt macht pas in de beoefening ervan daadwerkelijk tot stand. Dat is dan ook het wezenlijke verschil tussen wat ik net benoemde als belichaming en enscenering: belichaming bootst na of stelt iets anders present terwijl enscenering zelf presentie is.

Overigens is ook in de moderniteit nog steeds politiek als belichaming mogelijk. Dit gebeurt bijvoorbeeld in het totalitarisme, dat volgens Lefort (1986: 297 e.v.) probeert de ‘People-as-One’ te belichamen. In verschil met premoderne politiek als belichaming heeft deze moderne belichamende politiek echter alle legitimiteit verloren voor Lefort. De reden hiervoor is de al genoemde verandering in de institutie van het sociale. Ik kom hier verderop nog op terug.

Welnu, de beschreven verandering in de institutie van het sociale heeft dus gevolgen voor het denken en spreken over macht. Macht is pas dan daadwerkelijk macht wanneer ze datgene weet te binden, wanneer ze datgene in zich weet te verenigen, wat haar subject is. Denk bijvoorbeeld aan de staat Nederland: deze is pas effectief machtig over Nederland wanneer ze haar burgers bindt in de uitoefening van haar macht. Deze subject-binding is in de moderniteit echter niet als vanzelf gegeven. Daarom is het voor het effectueren van politieke macht nodig om de moderne, pluriforme werkelijkheid te ‘binden’. Dat wil zeggen: *representatief* zijn voor

⁵ Als ik het in dit hoofdstuk heb over representatie gaat het over deze moderne variant.

de diverse domeinen van het moderne leven. Omdat hun eenheid niet gegeven is – ja zelfs niet bestaat – is het nodig hier kunstmatig vorm aan te geven. Welnu, dit is de geboorte van *politieke representatie*.

Generatieve principes

Voordat ik inga op politieke representatie wil ik eerst nog verder doorvragen naar de analyse van Lefort. Lefort graaft namelijk nog dieper door in dat wat er speelt in de moderniteit. Want waarom is macht niet te scheiden van haar uitoefening en volgens Lefort alleen effectief bij een bepaalde inkleding ervan? De vormgeving van maatschappelijke verhoudingen kan toch ook gewoon begrepen worden als platte machtsvraag? Wat doet de *precieze* vormgeving ertoe?

Deze vraag brengt Lefort in het hart van de politieke filosofie. Inderdaad kan de politieke enscenering van macht verschillende vormen aannemen. Dat is dan ook waarom de politieke filosofie al eeuwen vraagt naar de verschillende staatsvormen, naar de *politeia*. Het klassieke antwoord op die vraag was telkens dat die vorm het beste is waarin de mens het meest vrij is:

‘For the sole motivation behind political philosophy has always been a desire to escape the servitude of collective beliefs and to win the freedom to think about freedom in society; it has always borne in mind the essential difference between the regime of freedom and despotism, or indeed tyranny’
(Lefort, 1988: 9 – 10).

Welnu, hoe komen we te weten wat de meest vrije politieke vorm is? Als het hierom gaat komt Lefort met een belangrijk onderscheid, te weten het onderscheid tussen politiek (*la politique*) en het politieke (*le politique*). Het verschil hiertussen kan worden geïllustreerd aan de hand van het onderscheid dat Lefort maakt tussen politieke wetenschap en politieke filosofie. Lefort legt uit dat politieke wetenschap gerelateerd is aan een domein dat is afgebakend in antwoord op de dwingende moderne eisen (en restricties) van empirische kennis. Als zodanig is het losgezongen en afgebakend van andere domeinen als economie, jurisdictie of religie. Zoals ik eerder liet zien is vanuit deze domeinen echter nooit iets te zeggen over de

(politieke) werkelijkheid *an sich*. Dat blijkt alleen al uit het feit dat het aan ons verschijnen van de werkelijkheid in verschillende domeinen een *eigen politieke betekenis* heeft. Zoals aangegeven spreekt Lefort hier over een specifieke *vorm* van de samenleving. Die vorm is wat de politieke filosofie altijd heeft onderzocht, en wat ze nog steeds moet doen. ‘Such an investigation means that it is impossible to designate a particular sector of social life as ‘politics’; on the contrary, it implies the notion that relations between human beings and the world are generated by a principle or body of principles’, stelt Lefort (1988: 2).

Het politieke gaat voor Lefort over veel meer dan alleen politiek. Het gaat over de leidende beginselen, de generatieve principes die een specifieke vorm van samenleven doen verschijnen. Vandaag de dag bijvoorbeeld zijn twee van die generatieve principes vrijheid en gelijkheid. Het politieke gaat daarmee over menselijke relaties, over religie, over de politieke traditie of over cultuur. Waar politieke wetenschap zich slechts bezig houdt met een domein van controleerbare gegevens, daar vraagt de politieke filosofie naar het dieperliggende. Politieke filosofie vraagt naar datgene wat er überhaupt voor zorgt dat politieke wetenschap verschijnt in een bestelbare werkelijkheid. Het vraagt naar de *constitutie* van de werkelijkheid, om vervolgens te bezien welk politiek systeem daar het best aan beantwoord.⁶

Politieke representatie

Wat ik heb aangeduid als de institutie van het sociale, benoemt Lefort als het om politiek gaat ook wel als de *symbolische orde* van het sociale. Onze ervaring, de hemel waaronder wij leven, kent een eigen orde; een orde die Lefort ‘symbolisch’ noemt. Enerzijds klinkt daarin mee dat deze orde niet empirisch gegeven is maar voorbij of vooraf gaat aan de empirie. Anderzijds klinkt er ook in mee dat deze orde ons de mogelijkheid biedt onszelf te begrijpen. Woordenboek

⁶ Dit denken plaatst Lefort inderdaad in de eeuwenoude traditie van de politieke filosofie, die teruggaat op Plato en Aristoteles. Ook zij vroegen naar de beste constitutie. Het is dan ook niet voor niets dat Lefort oproept tot - en zelf werkt aan - een ‘revival of political philosophy’ (1988: 9).

Van Dale omschrijft symbool als een ‘verdichting van een begrip in een enkele voorstelling’. In de voorstelling van deze orde begrijpen wij onze eigen wereld.

Welnu, in de moderniteit zijn de generatieve principes van deze symbolische orde niet substantieel gegeven, maar moeten ze tot aanzijn worden gebracht. De vormgeving (*staging*) daarvan nu is *politieke representatie*. Dat maakt haar voor Lefort uiteindelijk tot de manifestatie, tot de vormgeving van het maatschappelijke leven zelf. Politieke filosofie vraagt naar deze vormgeving, stelt Lefort (1988: 11). Je kunt naakte feiten wel onderzoeken, zo werpt hij de politieke wetenschap voor de voeten, maar deze moeten wel eerst *tot aanzijn komen*. ‘Giving them form implies both giving them meaning (*mise en sens*) and staging them (*mise en scène*)’ (Lefort, 1988: 11). Politieke gebeurtenissen krijgen betekenis in het feit dat de sociale sfeer, het leven, zichzelf ontvouwt. Daarbinnen krijgen politieke zaken een eigen ‘aanzijn’. Politieke ‘feiten’ worden geënceneerd binnen de ruimte waarin ze ten aanschijn komen, doordat ze tot betekenis (*mise en sens*) en verschijning (*mise en scène*) krijgen. En deze ruimte ontstaat pas als de samenleving zichzelf verstaat in een *representatie* van zichzelf binnen een politieke *vorm* (democratisch, aristocratisch, etc.).

Welnu, dat maakt het tot een acute vraag hoe we zicht krijgen op deze vorm. Komt het politieke, deze vorm, tot aanzijn in óns politiek handelen of is hier iets anders aan het werk? Dit is een lastig punt, precies de reden waarom ik net de voor meerdere uitleg vatbare term ‘tot aanzijn komen’ gebruikte. Lefort spreekt erover in het volgende citaat dat ik vanwege de belangrijke waarde volledig weergeef:

‘The political is thus revealed, not in what we call political activity, but in the double movement whereby the mode of institution of society appears and is obscured. It appears in the sense that the process whereby society is ordered and unified across its divisions becomes visible. It is obscured in the sense that the locus of politics (the locus in which parties compete and in which a general agency of power takes shape and is reproduced) becomes defined as particular, while the principle which generates the overall configuration is concealed’ (Lefort, 1988: 11).

Het politieke wordt *onthuld* in een dubbele beweging waarbij de institutionele modus van de samenleving zowel verschijnt als vervaagt. Dat eerste gebeurt in een representatie van de hele maatschappelijke ordening, dat laatste als de locus of de gerichtheid van politiek specifiek wordt ingevuld zonder rekening te houden met een ‘funderende’ pluriformiteit.⁷

Hoe kunnen we in politiek opzicht tot een representatie van de hele maatschappelijke ordening komen? Lefort geeft hier aanvankelijk slechts in algemene termen antwoord op. Elke generatie, elke politieke denker heeft in antwoord op zijn eigen tijd, in reactie op de gebeurtenissen in zijn eigen tijd, te zoeken naar het politieke om daar vervolgens aan te kunnen beantwoorden (Lefort, 1988: 5). Daarmee benadrukt Lefort het belang van dat wat hij in zijn eigen filosofie ook probeert te doen, namelijk te vertrekken vanuit de levende ervaring. Dit antwoord op de vraag hoe de maatschappelijke ordening in de moderniteit in zijn geheel kan worden gerepresenteerd vraagt om een nadere uitwerking, iets wat me brengt bij Lefort’s visie op de democratie.

Open democratie

Eerder gaf ik al aan dat voor Lefort in de moderniteit de macht onbepaald of ‘leeg’ wordt. In de moderne democratie wordt dit gegeven volgens Lefort geïnstitutionaliseerd. Waar de politieke macht eerst werd belichaamt door de koning is er in de moderne democratie geen macht gekoppeld aan één politiek lichaam. ‘Power appears as an empty place and those who exercise it as mere mortals who occupy it only temporarily’ (Lefort, 1986: 303). Wat Lefort leert over democratie is dat het politieke orde is waarin de belichaming van de politieke macht verdwijnt (Lefort, 1986: 302). De macht verschijnt in de democratie als een lege plaats.

⁷ De vraag dient zich aan of de mens dit alles zelf voltrekt. In lijn met Marchart (2007) denk ik dit het best Heideggeriaans te kunnen verstaan in de zin dat de mens tegelijkertijd actor en subject dit proces is (zie Marchart, 2007: hfdst. 1 en in bijzonder p. 22 en ook Visser, 2014: 119 e.v.). Visser begrijpt de mens bij Heidegger, overigens in een analyse van het moderne technische bestel, als een door het Zijn ‘geworpen’ wezen is dat tegelijkertijd hoeder is van dat Zijn.

Als omgang met het ontbreken van een vaststaand (transcendent) fundament, is democratie bij uitstek de politieke vorm van een moderne, pluriforme samenleving. Zoals ik al eerder uitlegde ten aanzien van de sociale werkelijkheid in de moderniteit, kunnen ook in de politiek alle stellingen beantwoord worden met een ander perspectief. Alles kan ter discussie worden gesteld en er zijn geen definitieve politieke waarheden. ‘There is no law that can be fixed, whose articles cannot be contested, whose foundations are not susceptible of being called into question’ (Lefort, 1986: 303). Er is niet langer een verschijning van een constituerend midden, bijvoorbeeld God, de kerk of een natuurlijke orde. En dus zijn ook niet langer de ‘contouren van de samenleving’ gegeven (Lefort, 1986: 303). Het is precies de moderne democratie als politiek systeem die hieraan beantwoordt: ‘Democracy inaugurates the experience of an ungraspable, uncontrollable society in which the people will be said to be sovereign, of course, but whose identity will constantly be open to question, whose identity will remain latent’ (Lefort, 1986: 303 – 304). De antwoorden blijven open, omdat ze nooit definitief kunnen en mogen zijn.

Omdat de identiteit van de samenleving steeds latent blijft, staat ze steeds open voor nieuwe machtsaanspraken. Daarmee is de democratie uiterst kwetsbaar. Lefort heeft het daarmee over de constante dreiging van het totalitarisme waar de democratie aan onderhevig is. Totalitarisme kan dan ook alleen worden begrepen in het licht van democratie, stelt Lefort (1986: 301 – 302). Totalitarisme is een weergave van de plek van de macht als ‘the People-as-One’. Daarmee wordt ontkent dat ‘division is constitutive of society’ (Lefort, 1986: 297). Het midden wat deze divisie open houdt is steeds vatbaar voor determinatie, voor een bepaling of fundering van haar constitutie die juist open en onbepaald zou moeten blijven. Steeds is er de dreiging van een definitief of sluitend antwoord.

Institutionalisering van conflict

Het is om reden van de kwetsbaarheid van de democratie waar Lefort op wijst, dat ik dit hoofdstuk begon met Lefort's oppositie tegen Marx en zijn denken over ideologie. Juist in Marx ontmoet Lefort zijn meest consequente tegenstander als het gaat om het 'sluiten' van een open politiek systeem. Met zijn aanval op Marx verdedigde Lefort ook de 'vruchtbare' onbepaaldheid van de democratie. De democratie is de politieke vorm van een samenleving die zichzelf – dat wil zeggen haar oorsprong, haar fundering, haar bepaaldheid - niet wil en kan begrijpen. Iets begrijpen impliceert namelijk datgene kunnen hanteren, erover kunnen beschikken. Dat kan de moderne samenleving niet. Lefort verwoordt dat ergens in de prachtige bewoording dat een 'menselijke samenleving zichzelf alleen kan openbaren aan zichzelf door in een opening te worden gehouden die het niet zelf heeft gecreëerd' (Lefort, 1988: 222; eigen vertaling).

Lefort spreekt dan ook over de democratische samenleving als over de 'historische samenleving *par excellence*' (1988: 16). Dit lijkt een paradox als hij even verderop zegt dat deze samenleving een samenleving 'zonder geschiedenis' is (1988: 16). Wat Lefort bedoeld is dat de democratische samenleving een open, onbepaalde samenleving is. Ze is nú: er kan steeds van alles gebeuren. Door 'zonder geschiedenis' te zijn en dus niet ergens op aan te koersen is ze de historische samenleving bij uitstek: ze staat open voor het *gebeuren* van het leven, het *gebeuren* van de geschiedenis. De democratie is namelijk de samenleving die geen 'eindstadium' is van een gang der geschiedenis, zoals het totalitarisme dat wel impliceert te zijn. Juist door de vragen naar toekomst, naar het goede of naar doelen open te laten, is ze de politieke vorm die mensen onder het moderne 'gesternte' het meest vrij laat.

Toch staat nog de vraag open hoe die vrijheid dan gestalte krijgt. Eerder vroeg ik ten aanzien van representatie hoe dan de hele maatschappelijke ordening, hoe het politieke van onze dagen, gerepresenteerd kan worden. Nu zien we dat dit de vraag is naar het *leeg blijven*

van het open midden van onze samenleving. Lefort spreekt hierover in termen van de ‘institutionalisering van conflict’ (Lefort, 1988: 17, 226 – 227). De permanente tegenstelling in standpunten en perspectieven is in onze dagen namelijk constitutief voor de (politieke) eenheid van de moderne – pluriforme en verdeelde - samenleving. De strijd om politieke perspectieven, om de macht, houdt het midden van de macht namelijk open. Zolang er strijd is, is de plek van de macht nog niet definitief bezet.

Het is daarom dat Lefort spreekt over de moderne samenleving die geen vaste of geen a priori ‘body’ heeft (1986: 303 e.v.). Pas in de politieke strijd krijgt de samenleving gestalte. Pas in de representatie die recht doet aan deze permanente politieke strijd wordt ook recht gedaan aan wat er daadwerkelijk speelt in onze tijd en kan er in politiek opzicht een waarlijk vrije verhouding gevonden worden voor de *animal politique*. Het is daarom dat representatie en democratie cruciaal zijn in het werk van Lefort en ze onvermijdelijk samengaan.

Representativiteit

De behandelde ideeën van Lefort roepen de nodige vragen op. Eén van de belangrijkste daarvan is hoe representatie in de politieke praktijk gestalte krijgt. Hoe kan één politicus of één politieke partij naar representativiteit zoeken? Of is representativiteit een term die alleen gaat over het politieke systeem als geheel? En als politieke *strijd* dan funderend is voor onze politieke orde, waar moet die politieke strijd dan over gaan? Lange tijd is daarover nagedacht in termen van ideologie. Maar heeft Lefort niet in dialoog met Marx ideologieën tot een misvatting bestempeld? Op een deel van deze vragen kan een antwoord worden geformuleerd vanuit een denker die complementair is aan Lefort, te weten Frank Ankersmit. In het volgende hoofdstuk behandel ik zijn denken over representatie en democratie. In hoofdstuk drie zal ik vervolgens een gesprek tussen beiden construeren.

2. Ankersmit's esthetische politiek

Frank Ankersmit begint zijn boek *Aesthetic Politics* met een stevige aanval op de politieke filosofie van onze dagen. Deze mag dan volgens velen sinds het uitkomen van Rawls' *A Theory of Justice* in 1971 herboren zijn, dit moet dan wel een doodgeboorte zijn geweest, zo stelt Ankersmit (1996: 1) met de woorden van Gray. En niet alleen Rawls moet het ontgelden, eigenlijk een groot deel het politieke denken van vandaag voldoet niet in de ogen van Ankersmit. Dat komt omdat volgens hem omdat ze een 'Stoïsche' manier van denken heeft.⁸ Deze denkvorm opponeert Ankersmit door met een *esthetische* visie op politiek te komen. Deze esthetische politieke theorie zal ik in dit hoofdstuk bevragen op haar houding ten opzichte van representatie en democratie, om daarmee de vraag naar de verhouding tussen politieke representatie en de moderne democratie bij Ankersmit te beantwoorden.

Stoïsch denken

Volgens Ankersmit is de hele moderne filosofie schuldig aan een gebrek aan *politieke* relevantie. Behalve het liberalisme van bijvoorbeeld Rawls, klaagt Ankersmit ook het republikanisme van bijvoorbeeld Pocock, en het communitarisme van bijvoorbeeld MacIntyre aan (Ankersmit, 1996: 7). Kort gezegd verwijt Ankersmit zijn opponenten dat zij geen onderscheid maken tussen het sociale, het prepolitieke en het politieke domein. Ook nemen ze steeds op één of andere manier één zaak tot *fundament* en tot object van hun politiek denken, in veel gevallen het individu. Politiek wordt daarmee echter gereduceerd tot iets anders dan politiek zelf – het krijgt een oneigenlijke fundering. Dat is voor Ankersmit problematisch om twee redenen. Ten eerste vraagt het politieke domein *eigen* gezichtspunt; het vraagt om een

⁸ Let wel, Ankersmit stelt niet dat de moderne politieke filosofie een terugkeer naar het denken van de Stoa is. Hij spreekt van een 'Stoïsch karakter' van het moderne denken. Hij wil het gebruiken als handvat – Ankersmit spreekt van 'mastercode' – om tot een beter begrip te komen van wat er speelt (1996: 69 – 70).

ander vertrekpunt dan dat van de ‘delen’ van het politieke systeem, zoals individuen. Ten tweede doet het denken in termen van fundering van de politieke orde geen recht aan de politieke werkelijkheid van onze dagen.

Deze twee zaken, die ik typeerde als een gebrek aan politieke relevantie, valt Ankersmit aan onder de term ‘Stoïsch denken’. Ter verduidelijking leg ik eerst kort het klassieke Stoïsche denken uit. Volgens de Stoa is er een vaste loop van de natuur. Met andere woorden, het leven ‘daarbuiten’ gaat onverbiddeijk zijn gang. De mens is vrij in zijn reactie hierop, maar leeft het beste leven als hij leeft in overeenstemming met de natuur. Leven naar de natuur is mogelijk door de *logos*. De *logos* behelst voor de Stoa zowel de gang van de natuur als het begrip daarvan bij de mens. Daarmee wordt een koppeling mogelijk tussen ‘binnen’ en ‘buiten’.

De koppeling tussen de wereld daarbuiten en het menselijk begrip daarvan is voor de Stoa erg belangrijk. Ankersmit introduceert voor deze koppeling de term *tertium comparationis*, een derde partij of derde term. Deze *tertium comparationis* is de ordening of achtergrond waartegen twee termen vergeleken kunnen worden – in het geval van de klassieke Stoa de wereld daarbuiten met het denken daarover. Welnu, veel van het moderne denken sinds Descartes kan worden gezien als een grote zoektocht naar deze derde term, stelt Ankersmit. Of het nu de metafysische rede is, of materie, het epistemologische waarheid, of correspondentie, al deze noties hebben gemeenschappelijk dat ze een brug proberen te slaan tussen de wereld en kennis daarover (Ankersmit, 1996: 71).

Wat heeft dit te maken met de twee problemen die Ankersmit in het moderne politieke denken signaleert, te weten een oneigenlijke fundering van politiek en een verkeerd vertrekpunt? De oneigenlijke fundering is eenvoudig duidelijk te maken aan de hand van de *tertia*. Het denken in *tertia* brengt namelijk een dichotomie met zich mee, stelt Ankersmit vast, te weten een dichotomie tussen de toevallige manifestatie van iets en haar onderliggende *essentie* (zie Ankersmit, 1996: 82). De reductie van iets tot een *tertium* in politiek opzicht doet

voorkomen alsof een bepaald politiek conflict (verschillende ‘termen’!) in essentie slechts een oplossing in een derde term behoeft. ‘Het *lijkt* wel alsof we hier te maken hebben met een belangenconflict tussen jong en oud, maar *eigenlijk* is dit een kwestie van economie.’ De politieke werkelijkheid wordt gereduceerd tot een vermeende essentie, de derde term. Deze essentie kan ‘waarheid’ zijn (‘De feiten zeggen nu eenmaal...’), maar ook geld of taal. Deze reductie tot de essentie van iets, doet vóórkomen alsof de politieke discussie nog slechts een gesprek over *uitvoering* zou hoeven zijn. Echter, daarmee wordt volgens Ankersmit geen recht gedaan aan de kracht en vrijheid van politiek zelf, iets wat duidelijk wordt als het gaat om het andere probleem van het Stoïsch denken, te weten het verkeerde vertrekpunt.

Eigenheid van politiek

Waarom is denken in *tertia* een probleem? Veel politieke kwesties zijn toch ook vraagstukken over bijvoorbeeld geld? Dat mag misschien zo zijn, maar Ankersmit verwijt het moderne politieke denken onvoldoende oplossend vermogen te hebben politieke problemen op te lossen, of sterker nog: zelf nieuwe problemen te creëren. Dat komt omdat ze door haar Stoïsche karakter een blinde vlek heeft voor de *autonomie* van het politieke domein.

Bij denkers uit het verleden die Ankersmit als voorbeeld aanhaalt is het steeds een vraag geweest hoe het mogelijk was de *collectieve* wil te realiseren. Ankersmit geeft het voorbeeld van de religieuze oorlogen in de tijd van Hobbes. Iedereen, ook in die tijd, zal hebben geloofd dat het doden van je buurman om religieuze redenen verkeerd is. Echter, die collectieve ‘wil’ leidde blijkbaar niet tot religieuze en politieke vrede. Ankersmit stelt: ‘For even if we all wish to achieve a certain goal, this does not mean that we now also have an answer to the subsidiary question of how to realize our collective will’ (Ankersmit, 1996: 11). De politieke werkelijkheid blijkt weerbarstiger dan onze ideeën en idealen daarover. Om maatschappelijke problemen ook

daadwerkelijk *politiek* op te lossen is vaak wat meer nodig dan alleen ethiek. ‘Stoïsche politiek’ kan hier onvoldoende rekenschap van geven.

Wat is er dan nog meer nodig dan ethiek? Ten aanzien van denkers als Hobbes en Bodin stelt Ankersmit dat zij oog hadden voor een dimensie van holisme of collectivisme in het politieke domein. Met deze dimensie worden we geconfronteerd als we zeggen dat de politieke realiteit een eigen wil lijkt te bezitten, een wil die sterker is dan die van alle individuen samen. Politieke filosofie en ook politici zelf zullen deze dimensie moeten erkennen om toereikend, relevant en betekenisvol te zijn. In plaats van de delen van de politieke orde tot uitgangspunt te nemen, moet het politieke denken eerst en vooral oog hebben voor het geheel. Ankersmit verwoordt dat als volgt: ‘we shall first have to submit to the dictates of collectivism and holism in order to subsequently overcome them at a later phase’ (Ankersmit, 1996: 12).

Weerbarstige werkelijkheid

Voordat ik inga op de oplossing die Ankersmit aandraagt op de problemen die hij aankaart in het Stoïsche denken van de moderne politieke filosofie, wil ik ingaan op wat ik zou willen noemen Ankersmit’s politieke wereldbeeld. Op de achtergrond van Ankersmit’s kritiek op het moderne politieke denken klinkt namelijk een geheel eigen visie op de politieke werkelijkheid door. Deze speelt ook mee als Ankersmit denkt en schrijft over representatie en democratie.

Ankersmit’s conceptie van de politieke werkelijkheid is het best uit te leggen aan de hand van Machiavelli, naar wie hij ook zelf verwijst. Uit Machiavelli’s boek *De heerser* destilleert hij een aantal lessen over de moderne politieke werkelijkheid (Ankersmit, 1996: 119; zie ook Machiavelli, 1993). Zo is voor Machiavelli het politieke domein geen eenheid (meer), zoals die werd en wordt veronderstelt in wat Ankersmit (1996: 117) noemt de ‘metafysische traditie’ zoals bijvoorbeeld die van de Middeleeuwen en die ook nog present is in veel moderne politieke filosofie. De metafysische traditie gaat uit van een *essentie* van de politieke realiteit. Met andere

woorden, er gaat een fundamentele eenheid schuil achter de pluriforme werkelijkheid zoals die zich aan ons voordoet. Dit denken heeft voor Ankersmit afgedaan: ‘Metaphysics and creative political thought and action (...) mutually exclude each other’ (Ankersmit, 1996: 65).

Voor Machiavelli, en ook voor Ankersmit, is er in politiek opzicht sprake van een gebroken (pluriforme) wereld. Er is geen sprake van onderliggende eenheid. In de termen van Machiavelli: er is een politieke ‘wereld’ van de heerser, maar ook één van de onderdanen en deze kunnen niet tot elkaar worden gereduceerd. Politiek is dus steeds *perspectivistisch*. Waar deze verschillende perspectieven door anderen worden gereduceerd tot een derde punt, bijvoorbeeld tot ethiek zoals Rawls doet, daar weigert Machiavelli (en met hem Ankersmit) dit (zie Ankersmit, 1996: 119–120).

Opvallend is dat Ankersmit de stellingname van het perspectivisme nauwelijks bewijst in zijn boek. Met recht kan hem worden tegengeworpen dat ook hij hiermee een bepaalde metafysica presenteert, zij het een andere dan bijvoorbeeld Rawls. Echter, bij nader inzien is dit ‘gebrek’ aan bewijs precies de crux van zijn argumentatie. Ankersmit opponeert het Stoïsche vormen van denken niet alleen door er een andere visie tegenover te plaatsen, maar ook door op kentheoretisch niveau haar grondvesten aan te laten vallen. Wat ik probeer te zeggen is dit: Ankersmit kan niet *funderend* bewijzen dat politiek om perspectief en dus niet om waarheid gaat, juist omdat hij de grondende argumentatie die hiervoor nodig is in politiek opzicht afwijst. De stellingname van Machiavelli en Ankersmit zelf is zogezegd de ultieme uiting van de vruchtbaarheid, om niet te zeggen ‘waarheid’, van hun standpunt.

Eerder dan een andere ‘waarheid’ tegenover het Stoïsche moderne denken te stellen, bestrijdt Ankersmit dit denken dan ook door zijn vertrekpunt te nemen in onze ervaringswereld.⁹ Vanuit dat vertrekpunt is er vervolgens wel degelijk een vorm van argumentatie te construeren.

⁹ Vertrekken vanuit de ervaring is cruciaal voor Ankersmit. Ergens stelt hij: ‘[E]xperience (...) should be the starting point for all meaningful contact with reality, including political reality’ (Ankersmit, 1996: 158).

Failliet funderingsdenken

Het argument dat Ankersmit opzet is te herleiden tot de stelling dat het Stoïsche denken geen recht doet aan de (politieke) ervaringswereld van ons moderne mensen. Dat komt omdat de reductie tot een *tertium* onherroepelijk een keuze is voor één element als grond. Daarmee worden andere elementen uit de eigen ‘wereld’ geen recht gedaan. Iemand die een andere basis voor politieke keuzen zou willen dan het dominante element, in plaats van geld bijvoorbeeld Gods wil, geluk, of gelijkheid, wordt niet gehoord en wordt dus verplicht zijn perspectief op te geven. Daarmee komt hij in een onvrije verhouding tot de politieke ander en tot zichzelf te staan. Omdat wij niet langer een omvattende, zingevende orde ervaren die een keuze voor een bepaald *tertium* zou kunnen rechtvaardigen, een stelling die ook bij Lefort naar voren kwam, is elke reductie tot een *tertium* ongegrond en arbitrair. Dat maakt het denken in *tertia* in wezen *totalitair*. Ze laat geen ruimte voor de volstrekt plausibele mogelijkheid dat een ander de overtuiging heeft dat een andere grond gehanteerd dient te worden voor politiek handelen.

Door de reductie van politiek tot *tertia* wordt de werkelijkheid dus in wezen ondergeschikt gemaakt aan de ‘wetten’ van dit *tertium*. Een ander contra-argument van Ankersmit luidt dan ook dat daarmee de ruimte voor het politieke denken is verdwenen om tot nieuwe inzichten te komen of te leren van gemaakte fouten. Het denken loopt vast in zichzelf, omdat de werkelijkheid ondergeschikt aan haar wordt gemaakt. Omdat het leven zich nooit helemaal laat vangen, zal dit wetmatige denken op een gegeven moment niet meer corresponderen met de werkelijkheid.¹⁰ Dit zal leiden tot een strikt academische, van de politieke werkelijkheid losgezongen politieke filosofie, een denken dat het zicht op de werkelijkheid is kwijtgeraakt.

Een laatste argument tegen de Stoïsche reductie wat ik bij Ankersmit proef, is dat behalve dat de reductie kan leiden tot politieke onvrijheid, ze *an sich* ook een uiting van onvrijheid is. Als we onze politieke werkelijkheid reduceren tot een *tertium*, dan maken we ons politiek

¹⁰ Dit zorgt er bijvoorbeeld voor dat we de ongelukkige formule ‘de waarde van geld’, een dubbele abstractie, moeten gaan gebruiken, zo geeft Ankersmit als voorbeeld (1996: 101).

handelen ondergeschikt aan ons *denken*. Het is volgens Ankersmit (1996: 120) nog maar zeer de vraag of we middels ons denken een juiste benadering van de gebroken politieke werkelijkheid kunnen hebben. Is het leven niet sterker dan de leer? Kan een gebroken politieke werkelijkheid wel recht gedaan worden door een idee-matige benadering?¹¹

Virtù

Welnu, hoe krijgt politiek handelen vorm dat wél oog heeft voor het eigene en holistische van het politieke domein en dat niet uitgaat van een fundering van de politieke werkelijkheid in een *tertium*? Ankersmit pleit voor een *historische* benadering van politiek. Dat wil zeggen: politiek is steeds tijd- en contextgebonden en kan en mag niet gebaseerd worden op iets transcendent. Hiertoe legt Ankersmit uit dat grote denkers uit het verleden – hij noemt naast Machiavelli en Hobbes onder andere Locke, Montesquieu en Tocqueville – met hun denken steeds reageerden op de grote politieke uitdagingen van hun eigen tijd: ze dachten *historisch*. Met hun politieke denken ‘lazen’ ze hun eigen tijd en daarom konden ze met nieuwe, adequate inzichten komen. Het ging er daarbij niet noodzakelijkerwijs om kennis (waarheid) te vergaren over de zaak zelf; het ging erom tot een vruchtbaar *gezichtspunt* te komen; een gezichtspunt van waaruit de politieke realiteit met de daarin heersende problematiek beter kon worden overzien (Ankersmit, 1996: 4-6). Eerder dan over een feitelijke, controleerbare politieke werkelijkheid, ging het daarbij dus om een penetrerend inzicht in het wezen van de heersende politieke werkelijkheid.

Waar Ankersmit op doelt, is duidelijker te maken aan de hand van de Renaissance-term *virtù*. Deze term is voor Machiavelli een aanduiding voor prudent, inzichtrijk politiek handelen als omgang met het onvoorspelbare, ongrijpbare lot: vrouwe Fortuna. Zelf definieert Ankersmit *virtù* als volgt:

¹¹ Het is een dergelijk argument dat ook Arendt (1958) maakt. Voor haar ligt de menselijke vrijheid besloten in *handelen* zonder daarbij te worden beteugeld door rigide denken wat nooit adequaat zal kunnen voldoen aan een weerbarstige werkelijkheid.

‘Virtù is the statesman’s capacity to take in a complex situation at a glance and to penetrate to its essence. It is the talent of the statesman to see what course of action is to follow from such an insight, to possess furthermore the personal power and charisma to make his or her will and presence felt, and, most of all, a fine instinct for the right moment for political action. It is closely related to “prudentia,” which classical authors such as Cicero saw as the supreme political virtue’ (Ankersmit, 1996: 14).

Virtù en ook *prudentia* gaan daarmee voorbij aan louter ethiek en wat zij van ons vraagt. Dat wil niet zeggen dat *virtù* amoreel is; wel wil het zeggen dat ethiek slechts één van de vele overwegingen is die ten grondslag ligt aan politiek handelen. Politiek is niet het uitvoeren van ethiek, maar eigenstandig handelen. Dit is steeds een kwestie van zelfstandige *vormgeving*, en dat is dan ook waarom Ankersmit hierover nadenkt in termen van *esthetiek*.

Esthetische politiek

Voor Ankersmit lijkt politieke filosofie als bezinning op politiek op de discipline van de geschiedkunde. Net als de historicus gaat het de politiek filosoof om het ‘most rewarding perspective’ (Ankersmit, 1996: 16). De politiek filosoof wil de politieke werkelijkheid precies op die manier verstaan die hem het meest vruchtbare perspectief oplevert en dus die manier die hem de meest adequate omgang biedt met actuele politieke kwesties. Dit belang van gevoel voor verhoudingen geeft Ankersmit de mogelijkheid politiek te begrijpen als een esthetisch fenomeen. ‘In sum, political insight is not part of the realm of facts or of values, but of aesthetics – and this is what it shares with historical insight. Both historical and political insight are, essentially, *beyond fact and value*’ (Ankersmit, 1996: 16). Esthetiek heeft te maken met vormgeving, met *weergave*.

Zoals al duidelijk werd, maakt esthetisch politiek denken *representatie* tot een kernbegrip voor Ankersmit. Juist politieke representatie is namelijk altijd een kwestie van weergave. Representatie is wat dat betreft het hart van politiek, ‘because all politics presupposes the self-

awareness of the political collectivity that is paradigmatically exemplified by (political) representation' (Ankersmit, 1996: 23). Vanwege dit idee van vormgeving of weergave begrijpt Ankersmit representatie en daarmee politiek zelf als een esthetisch fenomeen. *Politieke representatie is voor Ankersmit de vormgeving van de politieke zelfverhouding en daarmee van de politieke werkelijkheid zelf.*

Esthetische representatie is dan ook uitdrukkelijk geen *mimese* van de samenleving. Er is sprake van verschil; verschil tussen representant en gerepresenteerde, maar ook verschil tussen de maatschappelijke 'ontologische' werkelijkheid en de politieke werkelijkheid die ontstaat door politieke representatie. Bij een gemeenschap van volledig gelijkgestemden is er geen representatie in de zin van vormgeving van het gemeenschappelijke nodig. Pas als er verschil optreedt binnen de gemeenschap is vormgeving op afstand nodig. Deze zal echter nooit volledig recht kunnen doen aan de diffuse werkelijkheid; ze biedt dan ook een *substituut*. Als zijnde substitutief is representatie uitdrukking van een onderliggende, diffuse en weerbarstige werkelijkheid. Dat betekent dat representatie ook pas daadwerkelijk mogelijk is als er enige afstand is tussen representant en gerepresenteerde. De kloof tussen gerepresenteerde en representant, tussen werkelijkheid en representatie is *vruchtbaar* voor politiek. Door afstand te nemen, door verschil te maken, ontstaat er namelijk zicht op het geheel.

Deze esthetische opvatting van het politieke domein biedt een ander, volgens Ankersmit vaak vruchtbaarder begrip van allerlei politieke fenomenen, bijvoorbeeld van macht. In het esthetische denken van Ankersmit (1996: 49) is het beschreven gat tussen representant en gerepresenteerde (het 'tussen') de origine van macht. Politieke macht ontstaat vanuit de kloof tussen werkelijkheid en representatie en ontleent haar legitimiteit dan ook aan een bepaalde afstand tussen deze beide. Ook biedt het esthetische denken een vruchtbaarder perspectief op de plaats van actoren in het politieke spectrum volgens Ankersmit. Door het subsidiaire van politieke representatie wordt de burger zich bewust van het vormgegeven geheel en daarmee

van het weerbarstige en pluriforme van de onderliggende sociale werkelijkheid. Zodoende ontstaat er bewustzijn van het belang van het publieke alsmede van de noodzaak van ruimte voor individueel verschil en dus wordt er *burgerschap* geboren. ‘Only because of aesthetic representation does the individual become a microcosm of the whole political order whose self reflects this; not until then does he or she truly become a *zoon politikon*’, stelt Ankersmit (1996: 112).

Democratie als strijd

Zijn oppositie tegen het Stoïsche karakter van het moderne politieke denken, en het daaruit volgende esthetisch politiek denken, maakt dat Ankersmit (1996: 112) ook de democratische orde op nieuwe, vruchtbare wijze kan verstaan. Eerst legt Ankersmit uit wat de democratie volgens hem níet is. Anders dan vele anderen begrijpt Ankersmit democratie niet als een regering door de wil van het volk, iets wat al naar voren kwam toen ik stelde dat representatie door hem niet mimetisch wordt opgevat. ‘It is profoundly mistaken to conceive of the democratic state and its actions as the expression of “the will of the people,” in whatever way this confused notion is understood’ (Ankersmit, 1996: 110). De esthetische representatietheorie begrijpt de staat als een autonome factor in de besluitvorming. Juist het *verschil* met, het anders zijn dan de samenleving, is belangrijk. Dat is enerzijds om politiek daadwerkelijk productief te laten zijn, en anderzijds om de grenzen van het politieke domein te bewaken. Natuurlijk zal de staat rekening houden met wat de meerderheid van het volk wil, maar dat komt voort uit een eigen belang, te weten het belang niet in conflict te komen met de samenleving.

De democratische orde kan dan ook niet worden gelegitimeerd met een beroep op een juiste weergave van het *belang* van de samenleving – die gedachte viel Ankersmit aan bij het metafysische of Stoïsche denken. Ankersmit’s benadering vraagt om een eigen legitimatie van de publieke orde. De zogenaamde metafysische legitimatie heeft volgens Ankersmit weliswaar

grote betekenis gehad voor de komst van de democratie, bijvoorbeeld in de vestiging van fundamentele gelijkheid van burgers. Echter, inmiddels is de democratie bij haar gevestigd op ‘shaky foundations’ (Ankersmit, 1996: 123). Hiermee bedoelt Ankersmit dat de metafysische traditie democratie verdedigt met niet-politieke, inderdaad metafysische argumenten, dus bijvoorbeeld met een beroep op waarheid. Dat is nu juist waar het in politiek niet om gaat. Als politiek systeem kan de democratie uiteindelijk alleen een *politieke legitimatie* hebben.

Een antwoord op de vraag wat die politieke legitimatie inhoudt, brengt ons bij wat Ankersmit dan wél onder de democratie verstaat. De staat en de democratische orde kunnen voor Ankersmit alleen hun legitimatie ontlelen aan de mate waarin ze een plaats bieden aan het *conflict* van maatschappelijke krachten om de politieke macht. Met andere woorden, de plaats van het debat is nu zelf constitutief voor de staat en de democratie. In de metafysische traditie wordt die plaats van debat geconstitueerd door een heersende grondslag (een *tertium*). Maatschappelijk conflict wordt hierbij als probleem gezien dat om oplossing vraagt. Dat betekent echter dat het vrije debat om invulling van de maatschappelijke orde eigenlijk al niet meer helemaal vrij is. Volgens Ankersmit (1996: 143) echter heeft de democratie geen vaste fundering maar juist *strijd* nodig om adequaat en vrij te zijn. Conflict is voor hem geen probleem en een ‘oplossing’ (eenheid) is dan ook niet nodig. Wat nodig is, is moderatie, ruimte voor het conflict om constitutief voor de politieke orde te kunnen laten zijn. In politiek opzicht betekent dit dat de democratie als politieke orde van een samenleving alleen dan kan bestaan als deze samenleving tegen zichzelf verdeeld is.

Dit alles betekent dat de democratische orde haar legitimitéit en doeltreffendheid moet ontlelen aan haar orkestratie van *actuele* maatschappelijke krachtsverhoudingen en/of samenlevingsvraagstukken. Dat is de reden waarom Ankersmit stelt dat elk politiek systeem een systeem voor ‘conflict control’ noemt (let wel: ‘control’, geen ‘solution’). En dat is waarom ‘rechtvaardiging’ van de democratie voor Ankersmit (1996: 123-124) slechts uit het heden kan

komen en wordt bepaald aan de hand haar beantwoording van conflicten en problemen waar het een antwoord op biedt of moet bieden.

Democratie en Romantiek

Het voorgaande leidt ons naar de vraag op welk probleem de democratie historisch gezien een antwoord was. Als we dit helder hebben kunnen we ook de vraag stellen naar het beantwoordend karakter van de democratie vandaag de dag. Want, zo stelt Ankersmit (1996: 350): ‘Contemporary democracy can only be adequately understood if its history is taken into account.’ Is het antwoord van de democratie van het verleden nog steeds het adequate antwoord? En zo nee, hoe kan de esthetische theorie bijdragen aan het actualiseren van de democratie?

De democratie, zo legt Ankersmit (1996: 136 e.v.) uit, ontstond als omgang met het conflict tussen de principes van het *ancien régime* en de principes van de revolutie van 1789. In dit conflict tussen bourgeoisie en adel was, anders dan bijvoorbeeld politieke conflicten ten tijde van de Reformatie, de staat zelf tot onderwerp van debat geworden. Omdat de staat nu enerzijds de staat van alle burgers moet zijn, terwijl het anderzijds de bestaande verdeeldheid en scheidingen in de samenleving moet representeren, ontstond een probleem wat niet rationeel opgelost kon worden. Het is precies om die reden dat een a-rationeel systeem, te weten een niet-funderende politieke vorm nodig was. Dat luidde, zo stelde Ankersmit, de komst van de representatieve democratie in, die kan worden gezien als ‘de institutionalisering van revolutie’ (Ankersmit, 1996: 138). Deze geïnstitutionaliseerde revolutie schiep een arena voor debat waarin permanent debat over de fundering van de staat gevoerd kan worden. ‘It was not theological, philosophical, or ethical foundations that now held the state and the political order together, but “discussion” and a striving for “balance and equilibrium” ’ (Ankersmit, 1996:

140). De nieuwe ‘fundering’ of beter: legitimatie van de democratie, werd voortaan de mate waarin ze de maatschappelijke verdeeldheid kan orkestreren.

Dat is dan ook waarom Ankersmit (1996: 345) kan concluderen dat alle andere politieke vormen variëren van de democratie. Bij alle andere vormen zijn de heerser en de overheersten niet identiek en is het standpunt van de heerser constitutief voor de politieke vorm. In de moderne democratie echter, treedt het volk in relatie met zichzelf. Er is geen definitief standpunt van de heerser, en dus is er geen definitieve constitutie. In plaats daarvan treedt er een soort verdubbeling op, een verdubbeling van een sociale entiteit naar een politieke identiteit die het mogelijk maakt dat het volk zichzelf begrijpt, orkestreert, modereert en stuurt. Als zodanig weerspiegelt de representatieve democratie het Romantische idee van in een relatie tot jezelf staan. De democratie is dan ook bij uitstek Romantisch, stelt Ankersmit (1996: 115 e.v.). In de democratie staat het volk in verhouding tot zichzelf.

Postmoderne uitdaging

De democratie is altijd een middel geweest om maatschappelijke verschillen te modereren. Maar volstaat de democratie daartoe ook vandaag de dag? Hier lopen we tegen een probleem aan. Onze tijd kent namelijk problemen die de samenleving niet zozeer verdelen, maar haar als geheel aangaan, stelt Ankersmit (1996: 151). Denk hierbij bijvoorbeeld aan verkeersproblematiek, milieuproblematiek of veiligheidsdreigingen. Als we bedenken dat voor Ankersmit het bestaansrecht van elke politieke orde verklaard moet worden vanuit de mate waarin ze een geschikte omgang biedt met de concrete maatschappelijke problemen waar ze mee te maken heeft, dan is duidelijk dat de democratie in onze postmoderne tijd kampt met een legitimeitscrisis.

Hoe krijgen we opnieuw grip op het politieke domein? Welnu, het is niet voor niets dat Ankersmit een nieuwe manier om na te denken over de verhouding tussen staat en samenleving

aan probeert te dragen met een *esthetische* invalshoek. In de nadruk op vormgeving vraagt Ankersmit namelijk ook aandacht voor de notie van *politieke stijl*. Het gaat daarbij allereerst om de stijl van individuele politici en politieke partijen, maar bijvoorbeeld ook om de stijl van een kabinet, een minister of zelfs nog breder om bijvoorbeeld ‘de toon van het politieke debat’. Politieke stijl verschaft ons een manier om grip te krijgen op een verder lastige, soms onbedoelde en vormloze politieke werkelijkheid. Als politiek namelijk vormgeving van de collectieve werkelijkheid is, veeleer dan het realiseren van principes of oplossingen, dan biedt politieke stijl een beter handvat om dat te begrijpen dan bijvoorbeeld politiek inhoudelijke ideeën. Politieke stijl gaat namelijk over *omgang* met de werkelijkheid. Ik roep in herinnering dat conflict voor Ankersmit constitutief is voor de politieke orde. Deze vragen dus niet om *oplossing*, maar om moderatie, om de juiste omgang ermee. Wil men recht doen aan dit gegeven, dan is de manier waarop men omgaat met de werkelijkheid (stijl) politiek gezien relevanter dan de manier waarom men voorbij wil komen aan deze werkelijkheid (oplossing). Stijl is in onze tijd bij uitstek geschikt om weer grip te krijgen op het politieke (Ankersmit, 1996: 157).

Dit gegeven laat zich ook inzien als men bedenkt dat in een tijd waarin de grote ideologische verhalen aan kracht hebben verloren, een andere politieke benadering nodig is om op een voor burgers representatieve, dus op een voor hen bindende en boeiende manier vorm te geven aan het collectief. Stijl biedt die benadering want ze is herkenbaar voor burgers, ook voor hen die maar matig geïnteresseerd zijn in politiek. In plaats *oplossingsgericht* te denken over politiek, zouden we daar dus meer over moeten denken in termen van *stijl*. Het politieke vandaag de dag ligt eerder in de vorm dan in de inhoud. Ankersmit (1996: 161) beschrijft dit zelf als een verschuiving van fundering naar stijl, en een verschuiving van waarheid naar schoonheid.

De suggestie om politiek te benaderen op het gebied van stijl in plaats van ideologie biedt wellicht een waardevolle aanvulling op het denken van Lefort. In het volgende hoofdstuk zal ik het denken van beide denkers dan ook met elkaar in gesprek brengen.

3. Denken over democratie

Nu ik Lefort en Ankersmit beiden in een apart hoofdstuk heb behandeld, ontstaat de mogelijkheid het denken van deze twee denkers met elkaar in gesprek te brengen. Daarmee sluit ik aan bij de voor zover mij bekend enige andere confrontatie tussen deze twee denkers, te weten die van Nässtrom (2006). Dit hoofdstuk zal dan ook worden vormgegeven aan de hand van – en in reactie op haar artikel en andere secundaire literatuur. Daarbij zal ik ingaan op zowel overeenkomsten als verschillen tussen het denken van Lefort en Ankersmit. Dat zal duidelijk maken dat politieke representatie bij beiden in essentie draait om vrijheid. Echter, juist in het recht kunnen doen aan vrijheid valt er een belangrijk verschil aan te wijzen tussen beide denkers, omdat de één daar beter in slaagt dan de ander. Daarmee zal dit hoofdstuk een nog beter begrip van het denken van beiden opleveren. Het is tenslotte de wrijving die de vonk kan doen overspringen, een reden waarom de confrontatie in dit hoofdstuk ook een beter zicht zal bieden op de representatieve democratie zelf.

Representatieve wending

In een overzichtsartikel van recente literatuur over democratie en representatie spreekt Nässtrom (2011) van een ‘representative turn’ in het denken over democratie. Vanuit verschillende actuele boeken die bijdragen aan het wetenschappelijk debat over democratie concludeert ze een zoektocht ‘to restore the value of representation for democracy’ en stelt ze dat representatie in de recentere literatuur meer en meer wordt gezien als ‘essential to the working of democracy’ (Nässtrom, 2011: 501). Het zijn Lefort en Ankersmit die als twee *early adopters* van de door Nässtrom beschreven representatieve wending kunnen worden gezien. Volgens allebei is representatie namelijk cruciaal voor de moderne democratie.

In een eerder artikel gaat Nässtrom (2006) zelf ook in op het denken over representatie bij Lefort en Ankersmit. Dit artikel draagt de treffende titel ‘Representative Democracy as Tautology’. Volgens Nässtrom (2006: 322) zijn democratie en representativiteit min of meer hetzelfde bij Lefort en Ankersmit: ‘It is the modern form of popular rule’. Dat Lefort en Ankersmit representatie als constitutief begrijpen voor de moderne democratie spreekt echter niet voor zich, zo laat Nässtrom ook zien. Niet alleen is volgens velen representatie een slap aftreksel van de directe democratie waarin het volk de onmiddellijke macht heeft, zoals in het Athene van de oude Grieken (cf. Rousseau, 2003; Barber, 1984; Pitkin, 2004). Ook eist het afvaardigen van een deel van het volk een *deling* van dat volk als eenheid. Dit lijkt te botsen met het idee dat politiek een afspiegeling van het geheel moet zijn en daarom ook strijdig met het idee dat het volk zich als één geheel identificeert met politiek als zodanig (zie Nässtrom, 2006: 323).

Ankersmit en Lefort beantwoorden deze stellingen met een geheel eigen verstaan van de democratie. Nässtrom (2006: 325) verwoordt dat het precies de intentie is van beide denkers ‘to redefine what we take as the origin of democracy’, waarmee beide denkers ‘question the standpoint from which we judge what is democratic or not.’ Anders dan anderen vertrekken zij niet vanuit een vastomlijnde conceptie van wat democratie is of vanuit een funderend denken over de politieke orde. Zowel bij Lefort als bij Ankersmit zien we een poging de levende ervaring tot vertrekpunt te nemen. Dat betekent dat beiden een *contextuele benadering* hanteren als het gaat om de representatieve democratie.

Duidelijk mag zijn dat beiden hiermee een benadering van representatieve politiek laten zien die sterk verschilt van een groot deel van het moderne politiek filosofische discours. Zo probeert Rawls (1971) met zijn *veil of ignorance* juist zoveel mogelijk historische condities te maskeren om te komen tot een democratische en representatieve politieke vorm. En geldt dit

niet ook voor Habermas' deliberatieve democratie (bijv. Habermas, 1998), waarin de politieke gemeenschap zichzelf in normatieve zin begrijpt als een gemeenschap van rechten?

Machiavelli's erfenis

In het tot vertrekpunt nemen van de levende ervaring, kiezen Lefort en Ankersmit hun uitgangspunt in een *pluriforme* werkelijkheid. Idee-historisch is dit te herleiden tot de geestelijk erfenis van Machiavelli.¹² In zijn boek *De heerser* legt Machiavelli (1993) uit dat hij graag iets *nuttigs* wil schrijven. Daarom houdt hij zich liever aan 'de feitelijke werkelijkheid van de dingen dan aan de gefingeerde voorstelling ervan' zo stelt hij (1993: 115). Er is namelijk volgens hem een 'groot verschil tussen hoe men leeft en hoe men zou moeten leven' (Machiavelli, 1993: 115). Het uitgaan van hoe mensen feitelijk leven, brengt Machiavelli tot een conceptie van de politieke werkelijkheid waarin er sprake van fundamentele, dat wil zeggen onherleidbare verschillen tussen (groepen) mensen en hun politieke leefwerelden. Welnu, dit verschil (*social division*) betekent dat er in politiek opzicht altijd sprake zal zijn van botsingen, oftewel van *strijd*.¹³

Hoe dit strijdkarakter zijn doorwerking vindt bij Lefort, wordt duidelijk in een verhelderend en scherp essay over Lefort's denken van zijn vriend en collega Abensour (2002). Deze stelt:

¹² Ik heb Machiavelli in de bespreking van Lefort buiten beschouwing gelaten, maar evenals Ankersmit is ook Lefort schatplichtig aan Machiavelli. Hij is zelfs op Machiavelli gepromoveerd (Lefort, 1972).

¹³ Op het eerste gezicht heeft de conceptie van onze politieke werkelijkheid als een gebroken wereld betere papieren dan de conceptie die Ankersmit enigszins misleidend aanduidt met de 'metafysische' opvatting van een politieke orde. Inderdaad bestaat politiek bij gratie van meningsverschillen, een gegeven waar we bijna dagelijks tegenaan lopen. En dus lijkt deze Machiavellistische conceptie het zonder metafysica te kunnen doen, terwijl de 'metafysische' traditie dat niet kan. De crux zit hem echter in het woord 'fundamenteel'. De gebrokenheid van de politieke werkelijkheid is voor de wat ik noem 'Machiavellistische metafysica' niet zomaar een toevallig gegeven; dit is ook noodzakelijk zo. (Ik laat hier even buiten beschouwing of dit daadwerkelijk voor Machiavelli gold. In elk geval geldt dit voor Lefort en Ankersmit.) Er is geen onderliggende eenheid mogelijk, want daarmee zou steeds iemands perspectief onrecht gedaan worden. En dus moet gezegd worden: de politieke werkelijkheid *bestaat* in strijd. Het is deze opvatting die maakt dat er wel degelijk een metafysica schuil gaat achter de Machiavellistische opvatting van politiek. Deze metafysica, die het werkelijkheidskarakter begrijpt als strijd, heeft overigens heel oude papieren. In de filosofie van Hegel speelt strijd, de strijd om erkenning, een belangrijke rol in de ontwikkeling van (zelf)bewustzijn bij de mens, en daarmee in de gang der geschiedenis. Hegel wijst daarbij onder andere terug naar de 'aardvader' van de strijd-metafysica, de vroege Griekse filosoof Heraclitus die strijd (oorlog) de vader aller dingen noemde (zie Hegel, 2012 en ook Harris, 1994).

‘In [Lefort’s] understanding of the political sphere, every manifestation of the social sphere is indissolubly a threat of dissolution, an exposure to division and to the loss of self, as if every manifestation of the social sphere were in the same movement inhabited, indeed haunted, by the threat of its own dissolution’ (Abensour, 2002: 705-706).

Omdat de werkelijkheid geen eenheid is, is elke maatschappelijke manifestatie van macht of belang een dreiging van gefingeerde eenheid, iets wat een bedreiging is voor het onherleidbaar, individuele belang (‘loss of self’). Dit gaat zelfs zo ver dat Abensour stelt dat elke manifestatie van maatschappelijk bestaan in zijn beweging lijkt te worden achtervolgt door haar eigen ‘oplossing’.

Dit sluit aan bij de stelling van Loose (2010) die stelt dat de democratie altijd het gevaar kent zichzelf te vernietigen. Aan de hand van Machiavelli legt Loose uit de democratie een plaats is ‘waar de partijdigheid van allen gerepresenteerd kan worden’, terwijl die plaats zelf ‘van niemand is’ (Loose, 2010: 35). Het algemeen belang zelf kan dus door geen enkele partij gerepresenteerd kan worden. Als een partij de deelname van een andere partij aan de machtsstrijd niet gunt, is dat gevaarlijk voor de democratie. Het algemeen belang heeft in de moderne democratie namelijk het karakter van een strijd ‘die in het tussengebied van de partijen tot stand komt’ (Loose, 2010: 34). Met deze typering, de representatieve democratie begrijpend als een ‘constant herhaalde act van contestatie’, geeft Loose (2010: 40) mijns inziens een treffende verwoording van waar het denken van Lefort en Ankersmit over representatie op neerkomt. Er zijn altijd partijen, altijd botsende belangen nodig voor representativiteit (cf. Weymans, 2010). *Het moderne democratische bestel is pas als strijd representatief.*

Een dergelijk strijd-begrip van representatie betekent dat Lefort en Ankersmit politieke representativiteit niet begrijpen als mimetisch, dat wil zeggen als afspiegeling van de heersende belangen. Het representatieve aan politieke representatie is niet dat het een zo adequaat mogelijke afspiegeling betreft van de belangen van de eenheid ‘volk’. Het representatieve ligt in het gegeven dat de onderlinge verdeeldheid en daarmee het (pluriforme) karakter van de

werkelijkheid tot uiting komt. Daarom kan Nässtrom (2006: 329) beide denkers ook samenvatten met de stelling: “‘The people’ is what we dispute, not what we are’. De eenheid ‘volk’ komt pas daadwerkelijk tot aanzijn in politieke representatie. De moderne democratie behelst dus niet zozeer een representatie van (de wil van) het volk, maar van haar fragmentatie en verdeeldheid.

Ruimte en tijd

Waar Lefort en Ankersmit in de geest van Machiavelli beiden denken vanuit de gebrokenheid of pluriformiteit van het bestaan, bestaat er op dit punt volgens Nässtrom ook een belangrijk verschil tussen deze denkers. Volgens Nässtrom (2006: 327) associeert Ankersmit deze gebrokenheid namelijk met *ruimte*, terwijl Lefort deze associeert met *tijd*. Waar Ankersmit representatie situeert in een wisselwerking tussen twee ‘termen’ (koning en onderdaan, representant en gerepresenteerde), gaat representatie bij Lefort eerder over de institutie van die electorale ruimte überhaupt (Nässtrom, 2006: 333).

Ik roep in herinnering dat voor Lefort de samenleving wordt gehouden in een opening die ze niet zelf heeft gecreëerd. Er gaat dus iets aan de samenleving vooraf. Onze maatschappelijke institutie hebben we niet zelf in de hand. Dát het sociale zich in onze tijd als een in sferen ontvlochten pluriforme werkelijkheid aan ons voordoet, dat heeft de mens niet zelf gemaakt of bedacht. Voor Lefort heeft dit consequenties voor politiek, voor macht. Hij stelt dat slechts de mechanismen van de uitoefening van macht zichtbaar zijn; alleen de mens die de politieke autoriteit heeft is zichtbaar. Macht zélf is niet zichtbaar en evenmin in bezit van de mens:

‘We would be wrong to conclude that power now resides *in* society on the grounds that it emanates from popular suffrage; it remains the agency by virtue of which society apprehends itself in its unity and relates to itself in time and space. But this agency is no longer referred to an unconditional pole; and in that sense, it marks a division between the *inside* and the *outside* of the social, institutes

relations between those dimensions and is tacitly recognized as being purely symbolic' (Lefort, 1988: 17).

De democratische verbeelding van macht verwijst altijd naar iets buiten de samenleving, namelijk naar datgene wat ons maatschappelijk leven institueert. In de ontwikkeling van haar zelfbegrip door politieke representatie wordt de samenleving onherroepelijk bepaald bij haar oorsprong, bij haar institutie, en dus iets buiten zichzelf. Dat is waarom Nässtrom Lefort's lezing van Machiavelli kan samenvatten als dat 'human discourse oversteps the boundaries between the mortal and the immortal' (Nässtrom, 2006: 327).

Voor Ankersmit gaat het niet om tijd als het gaat om de gebrokenheid – hij spreekt van 'verschil' – van het pluriforme bestaan, maar om ruimte. Er is wel sprake van gebrokenheid, maar dan tussen wat ik benoemde als de verschillende politieke 'werelden'. De leefwereld van de onderdaan is onherleidbaar tot die van de heerser en vice versa (zie Ankersmit, 1996: 46 e.v.).

Genoemd verschil komt tot uiting in de verschillende benaderingen van de geschiedenis binnen beide perspectieven. Weliswaar gaan zowel Lefort als Ankersmit uit van een democratische samenleving die contextueel begrepen moet worden. Maar waar voor Ankersmit de geschiedenis geldt als een soort meta-taal van de democratie, daar is Lefort's begrip van de democratie ahistorisch. Ankersmit zegt de democratie alleen goed te begrijpen wanneer haar ontstaansgeschiedenis en haar moderatiefunctie van vandaag de dag in ogenschouw genomen worden. Dat terwijl voor Lefort de geschiedenis juist nooit een grond kan vormen voor wat de democratie vandaag de dag is. Er kan steeds een nieuwe aanspraak komen op de sturende principes van de democratie (cf. Loose, 2010). En dus typeert Lefort (1988: 16) de moderne democratische samenleving paradoxaal genoeg als de historische samenleving '*par excellence*' die 'zonder geschiedenis' is. Ze staat telkens open voor het gebeuren van de geschiedenis maar heeft geen historisch verloop of einddoel.

Macht in het midden

In haar artikel ontwikkelt Nässtrom een argument ten faveure van Lefort. Hoewel haar keuze voor Lefort mij sympathiek voorkomt, vraag ik me af of ze Ankersmit helemaal recht doet in haar beoordeling. Nässtrom verwijt Ankersmit dat het idee van de representant als politiek kunstenaar in strijd is met Ankersmit's idee van esthetische democratie. 'If democracy is to be representative in the sense given by Ankersmit, creativity must take place in the interaction between the people and their representatives. It cannot be sourced in the one or the other' (Nässtrom, 2006: 331). Bij Ankersmit echter, zo stelt Nässtrom (2006: 331), komt de macht toch bij de representanten te liggen en dus verschilt zijn conceptie van democratie weinig van een elitistisch democratiemodel als dat van Schumpeter.

Met deze kritiek doet Nässtrom Ankersmit volgens mij geen recht. Als Nässtrom stelt dat er in het esthetisch democratiemodel van Ankersmit sprake zou moeten zijn van creatieve *interactie* tussen representant en gerepresenteerde lijkt ze te vergeten dat voor Ankersmit de gerepresenteerde zijn politieke bewegingsruimte juist ontleent aan het abstracte en subsidiaire karakter van politieke representatie. Als politieke representatie in een creatieve uitwisseling tussen burgers en representatieve instituties tot stand zou moeten komen, dan wordt de koppeling tussen (bepaalde) burgers en representatie te sterk en verdwijnt de vruchtbare notie dat recht wordt gedaan aan het *geheel* van het volk, dat wil zeggen het volk *in abstracto*, in plaats van aan concrete individuen daarbinnen.

Ter ondersteuning van zijn stellingname brengt Ankersmit (1996: 50) een onderscheid aan tussen gebruik en bezit van macht. Volgens Nässtrom (2006: 331) is dit een halfslachtige poging van Ankersmit om zijn stelling dat de macht in het midden ligt te redden. Daarin heeft ze ongelijk. De macht ligt in zekere zin inderdaad in het midden, maar om dat te zien moet Nässtrom wel iets minder plastisch over macht nadenken. Macht is bij Ankersmit niet slechts uitvoeringsmacht; er is ook sprake van zoiets als oordeelsmacht. Wanneer het

oplossingsvermogen van de politiek stukt, en haar representativiteit dus verdwijnt, zal er op den duur vanuit de samenleving sprake zijn van een correctie. Symptomen van dergelijke correcties zijn maatschappelijke onvrede, opkomst van populistische partijen of zelfs een opstand. De oordeelsmacht van het volk ligt in dezen als een soort sluier over het handelen politici. Zoals het publiek het belang van een schilderij kan maken of breken, zoals voor Kant in zijn tekst ‘The Contest of Faculties’ (Kant, 1991: § 6-7) juist het publiek de Franse Revolutie tot een belangrijke gebeurtenis maakte, zo is het ook met de macht in het politieke spel van de representatieve democratie: het publiek heeft ook macht, te weten oordeelsmacht. Deze oordeelsmacht en de representatieve macht kunnen elkaar in balans houden. Mijns inziens kan het esthetisch model van Ankersmit daar wel degelijk rekenschap van geven.

Representatie en vrijheid

De stellingnamen van Lefort en Ankersmit zoals ik die in het voorgaande heb weergegeven zijn op verschillende manieren aan te vallen. Ik noem twee belangrijke routes en reageer daarop. Allereerst kan men simpelweg ontkennen dat het karakter van de werkelijkheid pluriform is. Daarmee komen we terecht in een metafysische discussie. Een andere mogelijkheid is dat men weliswaar beaamt dat de werkelijkheid bestaat in strijd of onenigheid, maar dat men stelt dat de gevolgtrekking van beide denkers dat dit in politiek opzicht moet worden gerepresenteerd onjuist is. Deze strijd of onenigheid zou in politiek opzicht namelijk ook juist bestreden kunnen worden.

In het eerste, het metafysische debat, nemen Lefort en Ankersmit beiden stelling door hun uitgangspunt te kiezen in de menselijke ervaring, een keuze die betwist kan worden maar volgens beide denkers het meest vruchtbaar is en bovendien het meest recht doet aan ieders individualiteit, ieders werkelijkheid. Men ervaart niet langer een hiërarchie van het goede, waardoor de belevingswereld van de één niet langer zinvol herleidbaar is tot die van de ander.

Dat heeft een ‘eigenmachtigheid’ tot gevolg: in politiek opzicht staan de individuele belevingswerelden alsmede de diverse maatschappelijke sferen als gelijke ‘termen’ tegenover elkaar. We leven nu in een pluriforme werkelijkheid (zie Lefort, 1986: 303 e.v.; 1988: 228 e.v. en Ankersmit, 1996: 34 e.v.). Cruciaal argument is hier dat wanneer men voorbij gaat aan dit gegeven, dit voor velen betekent dat er geen recht gedaan wordt aan hun identiteit en daarmee aan hun *vrijheid*.

Ook in het andere debat, over de gevolgtrekking dat we de pluriformiteit moeten respecteren in plaats van bevechten, wordt er, zoals ik liet zien, door zowel Lefort als Ankersmit gewezen op de vrijheidsbeperking die een gefingeerde eenheid, hetzij van een ideologie, hetzij van een *tertium*, met zich meebrengt. Denken in ideologie of *tertia* laat enerzijds geen ruimte voor alternatieve politieke ideeën, en slokt anderzijds de maatschappelijke, private sfeer van het individu restloos op in een *politiek begrip* van de burger. Opnieuw speelt vrijheid hier een belangrijke rol in de tegenargumentatie. De gemene deler van de verdediging van Lefort en Ankersmit in beide debatten zou ik dan ook willen begrijpen als vrijheid. *Politieke representatie draait bij Ankersmit en Lefort in essentie om vrijheid.*

In een artikel over politieke representatie legt Weymans (2005: 263) uit dat veel politiek denkers weliswaar geloven dat politieke representatie nodig is, maar dat slechts weinigen geloven dat het ook vrijheid kan opleveren. De redenen hiervoor zette ik al eerder uiteen aan de hand van kritiek van theoretici van de directe democratie. Met onder meer Lefort probeert Weymans te laten zien dat representatie wel degelijk vrijheid produceert. Hij legt uit dat de politieke representatie van een samenleving nooit helemaal samenvalt met wat Lefort haar ‘guiding principles’ noemt. ‘By remaining distinct from both society and its guiding principles, the state indeed prevents society’s guiding principles from ever being fully ‘realized’ and, in so doing, the state guarantees that democracy’s ‘essence’ and plurality is maintained’, stelt Weymans (2005: 267).

Dat de sturende principes van een samenleving – bijvoorbeeld vrijheid en gelijkheid – nooit volledig gerealiseerd kunnen en mogen worden, is om recht te kunnen (blijven) doen aan de fragmentatie en eigenheid van diverse domeinen en groepen in de samenleving. De samenleving is verdeeld en dus kan en mag zich nooit een sturend principe realiseren (totaal en unificerend maken). Als de samenleving eenheid krijgt opgelegd door de realisatie van één van haar leidende principes, zal dit altijd tekort doen aan andere sturende principes, aan ten minste een deel van de burgers alsmede aan het karakter van de werkelijkheid zelf. De permanente strijd tussen de instituerende principes van onze samenleving, bijvoorbeeld die tussen vrijheid en gelijkheid, is noodzakelijk in de moderne democratie.

Daar komt bij dat bij een ‘voltooiing’ van bepaalde principes diezelfde principes niet meer open staan voor nieuwe aanspraken op haar. Het moet ten principale steeds mogelijk zijn dat er een nieuwe maatschappelijke groepering opstaat die een beroep doet op de sturende principes van de samenleving. Als deze al vervuld zijn is een nieuwe aanspraak niet meer mogelijk. Het is daarom precies de niet-actualisatie van de soevereiniteit van het volk - en dus de niet-actualisatie van haar generatieve principes - die een ‘guarantee for its freedom and plurality’ is, zo stelt Weymans (2005: 268-269). *De democratie is noodzakelijk permanent onvoltooid*.

Dat de democratie nooit af is laat ook Labelle (2006: 77) zien als hij uitlegt dat voor Lefort de niet-filosofen, de daklozen en de onderdrukten verschijnen als de ware ‘wachters van de wet’. Zij zijn het die met hun lijden, met hun bestaan zelf, steeds de heersende invulling van het goede, het juiste en het rechtvaardige bevragen. Zo bezien is het de positie van de marginale groepen in de maatschappij, de groepen wiens democratische erkenning (*demos* – volk) in het gedrang is, die de kwaliteit van de democratie bepaalt. Het voor de in politiek opzicht minst geëmancipeerde groepen open staan van aanspraak op de sturende principes van een democratische orde bepaalt haar legitimiteit.¹⁴

¹⁴ Havel (1985) noemde dit de macht van de machtelozen.

Open midden

De essentie van politieke representatie bij Lefort en Ankersmit is vrijheid. Dat wat ik hier begrijp als vrijheid wil ik uitwerken aan de hand van Heidegger zoals uitgelegd door Marchart (2007) in zijn boek *Post-Foundational Political Thought*. In dit boek maakt Marchart een onderscheid tussen funderingsdenken en post-funderingsdenken. Het funderingsdenken grondt haar theorieën volgens Marchart (2007: 11) in principes die enerzijds niet te ontkennen zijn en anderzijds buiten de samenleving en politiek, dus buiten de geschiedenis, worden gelokaliseerd. Welnu, het post-funderingsdenken, zo stelt Marchart (2007: 14), ‘does not assume the absence of *any* ground; what it assumes is the absence of *an ultimate* ground, since it is only on the basis of such absence that grounds, in the plural, are possible.’ Door een aanval op het ontologische denken dat uitgaat van één uiteindelijk fundament, ontstaat de mogelijkheid post-funderend te denken en daardoor rekenschap te geven van de ‘werking’ van onze pluriforme, moderne werkelijkheid.

Marchart (2007: 18) legt uit dat voor Heidegger de afwezigheid van een definitieve grond het karakter heeft van een afgrond, wat wil zeggen: een grond zonder grond, een *grondeloze* grond. In zekere zin fungeert deze afgrond, de absentie van een uiteindelijke grond, dus nog steeds als grond voor post-funderingsdenken, maar dan alleen als het ontbreken van definitieve grond. Marchart (2007: 19) legt uit dat ‘if the grounding operates only by way of a constant withdrawal or ‘hesitance’ (*Zögerung*) of ground, then the moment of a definite and final foundation will never come.’ Welnu, dit zich terughouden van de grond geeft zichzelf volgens Heidegger te kennen als een *opening* (Heidegger spreekt van ‘*Lichtung*’). Wat voor nu van belang is, is dat deze notie van opening, die ik met Visser (2008) wil benoemen als het *open midden*, voor Heidegger samenhangt met *vrijheid*. Het grondeloze van de uiteindelijke grond kan namelijk niet meer zelf gegrond worden. Het rust in vrijheid.

Wat heeft het opene, het grondeloze te maken met vrijheid? Het is voor Heidegger het opene zelf, de onmogelijkheid verder gegrond te worden, wat in ultieme zin vrijheid is. Hier ‘grondt’ de werkelijkheid zelf, namelijk in het niet-ingevulde, het opene, het mogelijke. De werkelijkheid zelf blijft hier open, dat wil zeggen: mogelijk. Ze is onbepaald. Vrijheid dient hier dan ook opgevat te worden, Heideggeriaans gezegd, als het wezen (bestaan) van het Zijn zelf. Het zijn van het Zijn is vrijheid. Het bestaan is vrij; te weten vrij als *mogelijkheid*. Marchart legt dit als volgt uit:

‘[T]he abyss discovered at the bottom of ground leads Heidegger to the most radical notion of freedom. There is freedom because there is no ground of the ground, and vice versa. (...) freedom is the ground’s ground. In this most radical understanding, freedom is the condition of every grounding and the very origin of ground. (...) Perceived from another angle, Heidegger holds that grounding is the originary relation of freedom to ground. Freedom as the movement of grounding proceeds by *giving* ground and, at the same time, *taking* and withholding it. In other words, freedom grounds *and* un-grounds’ (Marchart, 2007: 22).

Zo bezien is het bestaan, inclusief ons eigen bestaan, een ge-given dat rust (‘grondt’) in vrijheid zelf. Het wezen van de mens ligt daarmee besloten in vrijheid, te weten in het mogelijkheidskarakter van de werkelijkheid. Door dit opene te leren aanvoelen en het te leren respecteren – dat wil zeggen het niet te willen vullen met een eigen fundament – leert de mens het vrije van zijn eigen wezen te verstaan. Dit betekent dat de menselijke vrijheid niet een activiteit is, maar in een *modus van ontvankelijkheid*. Vrijheid is niet iets dat men bezit of wat men praktiseert; vrij zijn is iets wat men is. Het is iets waarop men aansluiting heeft als een boom met zijn wortels in het grondwater. Met het open laten van dit open midden van het bestaan ontvangt de mens zijn eigen vrijheid: hij verkrijgt een *vrije verhouding* tot de oorsprong, te weten Zijn of vrijheid zelf.

Representatie en democratie

Hoe verhoudt zich dit open midden, deze vrijheid, tot de representatieve democratie bij Lefort en Ankersmit? Welnu, de representatieve democratie is de politieke vorm die dit open midden bij uitstek eerbiedigt en het mogelijk maakt dat mensen daadwerkelijk in de modus van vrijheid kunnen leven. Ze maakt het mogelijk dat de mens wortelt in vrijheid zelf (vgl. het voorbeeld van de boom). Door de strijd van politieke representatie wordt het open midden, filosofisch metafoor voor vrijheid, namelijk open gehouden.¹⁵ Omdat de locus van de macht leeg is (Lefort); omdat macht ‘tussen’ kiezer en vertegenwoordiger opkomt en moet blijven (Ankersmit); omdat de democratie duurzaam onvoltooid blijft, hebben alle partijen in het democratische bestel de mogelijkheid hun vrijheid te genieten. Zo wordt het politiek gezien mogelijk, zowel voor het collectief als voor het individu, een juiste verhoudingswijze te zoeken tot het bestaan zelf.

Labelle (2006: 76) legt dit uit als een democratisering van de zoektocht naar het goede. Hij zegt: ‘the good ceased to be the prerogative of the few and became the stake in an interminable debate which acts as a moderating factor in modern societies’. In het elkaar in balans houden van verschillende visies op het goede blijft de vrijheid bestaan voor een ieder om ook zijn of haar perspectief op het goede naar voren te brengen.

Behalve in publieke zin, namelijk de vrijheid tot de manifestatie van het zelf of de groep in de publieke ruimte, is politieke representatie ook relevant voor het sociale of private domein. Loose (2010) maakt dit duidelijk met zijn onderscheid tussen een politiek zelf en een niet-politiek zelf. Het niet-politieke zelf bestrijkt de individuele levenssfeer met als onderdeel bijvoorbeeld de eigen (levens)overtuigingen. Loose stelt dat wie dit niet-politieke zelf toch politiek inzetbaar acht of *substantieel* gerepresenteerd wil zien, in feite de politieke vernietiging van dit niet-politieke zelf over zich afroept terwijl dat ‘juist door de uiterlijkheid van de

¹⁵ Het is om deze reden dat ik met Visser (2014) de mens kon begrijpen als *hoeder* van het Zijn. Zie hoofdstuk één, noot 7.

politieke representatie was ingesteld en beschermd' (Loose, 2010: 38). Door een representatief politiek systeem van strijd, onenigheid en publieke manifestatie op afstand van de samenleving worden andere levensdomeinen dan het politieke beschermd, oftewel: vrij gelaten.

Het theologisch-politieke

Het verschil dat Nässtrom aanwees tussen Lefort en Ankersmit als het gaat om de gebrokenheid van de politieke werkelijkheid, kan in het licht van wat ik zojuist beschreef als het open midden verder worden uitgewerkt. Met die uitwerking graaft dit onderzoek dieper dan het reeds aangehaalde onderzoek van Nässtrom. Dit gebeurt doordat een fundamenteel verschil tussen beide denkers wordt blootgelegd als het gaat om hun benadering van vrijheid. Dit verschil kan duidelijk worden gemaakt als we kijken naar Lefort's vraag naar het theologisch-politieke.

In een boeiend en lastig essay vraagt Lefort (1988: 213 e.v.) zich af, in lijn met de 'ontvlechtingstheorie' zoals ik die in het hoofdstuk over Lefort uiteen zette, of het politieke daadwerkelijk op zichzelf kan komen te staan, los van het theologische. Zoals ik eerder uiteenzette maakt Lefort een onderscheid in zijn denken tussen *la politique* en *le politique* en van daaruit ook een onderscheid tussen wetenschap en filosofie. De moderne wetenschap begint eigenlijk pas op het niveau van *la politique*, op dat van de gegeven werkelijkheid, zo luidt de stelling van Lefort (1988: 220). Ze kan pas werkzaam zijn op basis van het axioma dat haar sociale domein op zich bestaat en dat het subject daar los van staat. Voor de filosoof is dit onderscheid echter kunstmatig, stelt Lefort. 'When he [the philosopher] thinks of the principles that generate society and names them the political, he automatically includes religious phenomena within his field of reference', zegt hij (Lefort, 1988: 221). Voor hem zijn politiek en religie niet als aparte domeinen te scheiden. Beiden, zowel het politieke en het religieuze, 'bring philosophical thought face to face with the symbolic', en dat niet in de zin zoals sociale

wetenschap dat doet maar omdat ‘through their internal articulations, both the political and the religious govern access to the world’ (Lefort, 1988: 222).

Het politieke en het religieuze zijn volgens Lefort beiden *verhoudingswijzen* ten opzichte van de werkelijkheid en het menselijk bestaan daarin. Dit wordt door hem verder duidelijk gemaakt als hij schrijft:

‘What philosophical thought strives to preserve is (...) the experience of a difference which is not at the disposal of human beings, whose advent does not take place *within* human history, and which cannot be abolished therein; the experience of a difference which relates human beings to their humanity, and which means that their humanity cannot be self-contained, that it cannot set its own limits, and that it cannot absorb its origin and ends into those limits. Every religion *states* in its own way that human society can only open on to itself by being held in an opening it did not create. Philosophy says the same thing, but religion said it first, albeit in terms which philosophy cannot accept’ (Lefort, 1988: 222-223).

In dit citaat horen we de ontologische differentie van Heidegger terug; er is sprake van een differentie (*difference*) die een opening creëert van waaruit de mens gerelateerd wordt aan zijn bestaan. Ik beluister hier het *open midden* in, die de vrijheid is die de mens als wezen in zijn element laat zijn. Het is de differentie tussen het vrije (Zijn) en het bestaande (zijnde), tussen *le politique* en *la politique*, waaruit de menselijke vrijheid ontspruit, te weten vrijheid als mogelijkheidskarakter. Het is de bewustwording, de ervaring hiervan die de mens (en de samenleving als geheel) relateert aan iets buiten zichzelf, aan iets wat hij niet gemaakt heeft en ook niet kan bevatten.

Flynn (2005), een gezaghebbend interpretator van Lefort, stelt dan ook dat de democratie in essentie een theologisch-politieke structuur behoudt bij Lefort. De notie van de ‘lege plek’ wijst niet zozeer op het verdwijnen van de *plek* van de macht, legt hij uit, maar op de *absentie* van macht zelf: ‘Modern society effaces the *figure*, but not the *dimension* of the Other. This dimension of the Other cannot be materialized in a determinate figure of the Other. It remains radically indefinite’ (Flynn, 2005: 151). Ook moderne politiek blijft verwijzen naar iets buiten

zichzelf, naar een dimensie van de Ander, naar iets dat radicaal anders is dan onze menselijke wereld. De *figuur*, dat wil zeggen de substantiële voorstelling van die Ander mag verdwenen zijn, de *plaats* van die Ander, datgene buiten onze werkelijkheid waaraan wij ons relateren voor een zinvolle verhouding tot de werkelijkheid, is er nog steeds.¹⁶ Daarmee kent in zekere zin ook de moderne democratie nog een theologische component.

Beantwoording en vormgeving

Wat heeft Lefort's vraag naar het theologisch-politieke met vrijheid, met het open midden te maken? Welnu, er bestaat een belangrijk verschil in *betekenis* wat betreft vrijheid bij Ankersmit en vrijheid bij Lefort. In Lefort's vraag naar het theologisch-politieke klinkt een dimensie mee die bij Ankersmit niet te beluisteren valt. Dat maakt dat het denken van Lefort beter rekenschap kan geven van het open midden. Dat wil zeggen: Lefort's denken over representatie biedt een betere toegang tot vrijheid zelf en daarmee dus ook een beter begrip van de representatieve democratie. Ik maak dat opnieuw duidelijk aan de hand van het open midden.

Voor Ankersmit is het open midden een ruimte die zich manifesteert in en vanuit de geschiedenis, dus slechts binnen onze sociale werkelijkheid. Voor hem opent deze ruimte (afstand) zich tussen representant en gerepresenteerde, tussen hun 'werelden'. De *geschiedenis* is voor Ankersmit dan ook het enige dat leidend kan zijn in het begrijpen van onze situatie vandaag de dag. Hiermee is Ankersmit's perspectief radicaal *innerweltlich*. Dit komt ook naar voren als Ankersmit spreekt over de door representatie tot werkelijkheid gebrachte politieke constellatie. Deze politieke realiteit begrijpt Ankersmit in termen van macht: 'The political reality created by aesthetic representation is therefore essentially political *power*' (Ankersmit, 1996: 49). Deze macht is in de democratie weliswaar gemodereerd voor Ankersmit, zoals ik liet zien, maar ze ligt wel degelijk binnen onze sociale werkelijkheid. Dit perspectief blijkt ook

¹⁶ Voor een reactie op deze stelling, alsmede een verdediging van de stelling dat Lefort juist pleit voor een immanent concept van politieke macht, zie Invernizzi Accetti (2010).

duidelijk als Ankersmit (1996: 25) stelt dat alleen menselijke wezens politiek gerepresenteerd kunnen worden. Abstracties als de Rede of transcendente waarheid kunnen volgens hem niet politiek worden gerepresenteerd.

Voor Lefort daarentegen krijgt het open midden van de democratische vrijheid gestalte in het verschil tussen tijd en 'buiten-de-tijd', tussen onze werkelijkheid en iets dat daaraan vooraf gaat. Dit beschreef ik zojuist als differentie. Daarom is het element van politiek, macht, voor Lefort iets anders dan voor Ankersmit. Waar voor Ankersmit macht democratisch gemodereerd dient te worden binnen onze politieke werkelijkheid, ligt voor Lefort macht ten principale niet binnen die werkelijkheid. Politieke representatie gaat voor hem slechts over het ensceneren of zichtbaar maken van politieke macht; macht zélf ligt voor hem buiten de sociale werkelijkheid.

Dit verschil brengt mij ertoe het verschil in denken over politieke representatie tussen Ankersmit en Lefort te karakteriseren als het verschil tussen *vormgeving* en *beantwoording*. Voor Ankersmit staat vrijheid in het teken van een immanente machtsconstellatie. Hoe beter de moderatie (vormgeving) van macht in maatschappelijk verband, hoe meer vrijheid men geniet. Daarmee heeft Ankersmit's idee van representatie, met onderliggend vrijheidsidee, een heel andere gelaagdheid, een heel andere *betekenis*, dan dat van Lefort. Voor Lefort staat vrijheid in het teken van een verhouding tot het gegeven karakter van de werkelijkheid. Voor hem geldt dat hoe meer in politiek opzicht recht gedaan wordt aan de dragende institutie van onze werkelijkheid (beantwoording), aan het vrije zelf, hoe beter wij vrijheid kunnen genieten. Hoewel beide denkers dus op een soortgelijk resultaat uitkomen wat betreft de representatieve democratie, is de betekenis-horizon van hun onderliggend vrijheidsbegrip wezenlijk verschillend.

De zin van vrijheid

Wat is de betekenis van vrijheid? Wat maakt dat Lefort beter rekenschap kan geven van vrijheid dan Ankersmit? Woordenboek Van Dale geeft als één van de betekenissen van het woord ‘betekenis’ de termen inhoud of zin. De betekenis van het vrij zijn is de inhoud, het tot uiting komen van het vrij zijn. Waarin vindt vrijheid haar inhoud, haar bestaan? Met Heidegger kan ik zeggen: in het bestaan zelf. Vanuit de exercitie over het open midden moeten we de zin of inhoud van vrijheid beschouwen als het bestaan zelf. Ik stelde daar namelijk al dat het bestaan, ook ons eigen bestaan, kan worden beschouwd als een ge-given van vrijheid. *De betekenis van vrijheid voor ons ligt daarmee in ons eigen wezen en haar relatie tot het bestaan überhaupt.*

Welnu, de vraag is hoe Ankersmit en Lefort van dit gegeven rekenschap geven in hun denken. Niet voor niets benoemde ik Ankersmit’s begrip van politieke representatie zojuist met de term ‘vormgeving’. Daarin klinkt het autonome mee van Ankersmit’s denken over representatie en daarmee van zijn benadering van vrijheid. Voor Ankersmit is er geen sprake van een bepaalde prefiguratie of a priori geladenheid van die vormgeving. Er is voor hem in politiek opzicht geen sprake van een ge-gevenheid, slechts van een autonoom handelen. Ankersmit’s representatieve vormgeving – en daarmee politieke zelf – vindt als het ware plaats in een vacuüm, iets dat mij sterk doet denken aan Nietzsche’s oceaan.¹⁷ Daarmee wordt vrijheid bij Ankersmit tot een *resultaat* van de politieke vormgeving. Als Ankersmit met deze benadering vrijheid al erkent als de vruchtbare bron van het bestaan dan is dat alleen procedureel, niet substantieel. Als midden is dit midden van Ankersmit slechts een equilibrium. Het zweeft als een planeet in een verder oneindig universum. De zin van het vrij zijn moet voor Ankersmit gezocht worden in het vrij zijn zelf. Vrijheid heeft bij Ankersmit geen betrekking op het karakter van het bestaan, van het Zijn zelf.

¹⁷ Nietzsche gebruikt de oceaan als metafoor voor oriëntatieloosheid. Zie bijvoorbeeld aforisme 124 in *De vrolijke wetenschap*: ‘Welaan, Scheepje! Opgepast! Naast je ligt de oceaan, het is waar, hij brult niet altijd, soms ligt hij erbij als zijde en goud en als een dromerij over het goede. Maar er komen uren, dat je zult inzien dat hij oneindig is en dat er niets vreselijkers bestaat dan oneindigheid’ (Nietzsche, 1976: 129).

Het antwoordkarakter van het begrip van politieke representatie van Lefort vormt een adequatere benadering van vrijheid. Lefort's denken over representatie verbindt de mens namelijk met het gegeven karakter van de werkelijkheid. Lefort's denken kent daarmee een daadwerkelijke zin, namelijk iets wat ik zou willen benoemen als *een betrekking op de oorsprong*. Voor Lefort is de zin van de menselijke vrijheid dat dit hem betreft op het bestaan zelf en daarmee op de eigen existentie. Het verschaft de mens oriëntatie en verleent hem betekenis. In tegenstelling tot Ankersmit kan Lefort wel rekenschap geven van het substantiële, het dragende verband van vrijheid. Waar Ankersmit stelde dat alleen menselijke wezens gerepresenteerd kunnen worden, daar is Lefort's begrip van politieke representatie breder. Daarom kan het beter rekenschap geven van wat vrijheid is. En daarmee is Lefort's begrip van de representatieve democratie *representatiever* dan dat van Ankersmit.

Conclusie

In de inleiding werd de vraag geponeerd hoe politieke representatie en de moderne democratie zich tot elkaar verhouden in het werk van Lefort en Ankersmit. Deze vraag zal ik straks beantwoorden aan de hand van de drie persistente vragen van Dovi (2011) ten aanzien van politieke representatie, zoals ik die opwierp in de inleiding. Dat brengt me als vanzelf bij de conclusies die we kunnen trekken vanuit het werk van Lefort en Ankersmit ten aanzien van de representatieve democratie. In het bijzonder sta ik daarbij stil bij vrijheid, dat ik een belangrijke plaats toedichtte bij beiden en overdacht als een open midden. Deze conclusie zal eindigen met de stelling dat het vrijheidsbegrip, en daarmee het denken over representatie, van Lefort toereikender is dan dat van Ankersmit. Ik begin echter resumerend met langs te gaan waar we vandaan komen in dit onderzoek.

Lefort – het politieke

In het eerste hoofdstuk heb ik het denken van Lefort over representatie en democratie geschetst tegen de achtergrond van wat hij noemde de ontvlechting van sferen in de moderniteit. Dat geeft een andere vorm (*mise-en-forme*) en daardoor een andere betekenis (*mise en sens*) aan politiek ten opzichte van eerdere tijdperken. Dit veranderde ‘gesternte’ is voor Lefort het niveau van het politieke (*le politique*). Dit komt echter pas tot werkelijkheid in de vormgeving (*mise en scène*) ervan. Hierin klinkt enerzijds een zijn-gang-gaan van de werkelijkheid in mee en anderzijds een speelruimte voor de mens. Precies deze ambiguïteit is kenmerkend voor politiek volgens Lefort. Lefort beschreef deze ambiguïteit als de openbaring van het politieke in een dubbele beweging van verschijning en vervaging. In het handelen van de mens kan de werkelijkheid tot aanzijn komen, maar omdat de mens de gegeven werkelijkheid niet beheerst, zal het tot aanzijn komen van politiek handelen altijd een substituut zijn. In zekere zin zal het

Zijn, de grondeloze grond die gezien kan worden als vrijheid zelf, zich ook steeds ‘terughouden’. In het zich terughouden van de grond echter kon ik met Lefort, via Heidegger, de menselijke, politieke vrijheid situeren. In de niet-actualisatie van instituerende principes van de samenleving (denk aan vrijheid en gelijkheid) vindt de mens een speelruimte. Deze speelruimte wordt gedragen door het vrije zelf. Dat te leren eerbiedigen – door het vrije ‘open’ te laten - maakt dat deze speelruimte zich daadwerkelijk laat ervaren als vrijheid. Als het eerbiedigen van het instituerende open midden kon ik politieke representatie bij Lefort ook begrijpen als het construeren van vrije maatschappelijke verhoudingen. Het is de moderne democratie die het best recht kan doen aan deze verhoudingen, omdat in deze politieke vorm de plek van de macht leeg blijft door de voortgaande contestatie, de ‘ritedans’ rond de open plek.

Ankersmit – politieke eigenheid

In hoofdstuk twee schetste ik het denken van Ankersmit over representatie en democratie in zijn reactie op het zogenaamde Stoïsch politieke denken. Waar het Stoïsch denken politiek wil reduceren tot één fundament, daar vraagt Ankersmit oog voor de eigenheid van het politieke domein. De politieke werkelijkheid is weerbarstig, dat wil zeggen, ze kent eigen ‘wetten’ en vraagt om een holistische benadering. Alleen door oog te hebben voor het geheel van de politieke constellatie en dus niet alleen voor één fundament, kunnen we politiek gezien adequaat handelen. Dat vraagt dan ook om het inzicht van een staatsman, om *virtù*. Dergelijke politiek is het best te begrijpen in esthetische termen, volgens Ankersmit, en niet in ethische. Volgens deze esthetische benadering is een zekere afstand tussen representanten en gerepresenteerden vruchtbaar. Democratie is voor Ankersmit dan ook niet een weergave van de volkswil, maar een politieke orde die maatschappelijke verschillen orkestreert. In die orkestratie of representatie gaat het volk een relatie met zichzelf aan. Pas in haar politieke weergave leert de

pluriforme samenleving zichzelf verstaan. Die verdeeldheid van de samenleving, die voor Ankersmit ten grondslag ligt aan de vitaliteit van de moderne democratie, roept wel de vraag op hoe democratie representatief kan zijn in een tijd waarin veel maatschappelijke problemen geen verdeeldheid meer oproepen maar een ieder gelijk aangaan. Juist hier echter bewijst een esthetische benadering van politiek haar meerwaarde, omdat ze weer grip biedt op het politieke, op de weerbarstige werkelijkheid, in de notie van politieke stijl.

Politiek als verhoudingswijze

Welnu, wat is het resultaat van het denken van deze twee denkers? Welke antwoorden bieden zij tezamen op de door Dovi geponeerde problemen voor denken over politieke representatie, zoals ik die in de inleiding noemde?

Ten aanzien van de vraag naar het juiste institutionele ontwerp voor representatieve instituties binnen de democratie kan met Lefort en Ankersmit het volgende worden opgemerkt. Allereerst is het strijdelement in politiek belangrijk, en moet dit een zichtbare rol krijgen in de institutionele vormgeving. Daarnaast is het niet erg als er enige afstand is tussen staat en samenleving, sterker nog, het is zelfs vruchtbaar. Directe democratie is in de moderniteit minder representatief, minder werkelijkheid-beantwoordend dan de representatieve democratie. Tot slot dient te worden opgemerkt dat een bepaalde institutionele weergave of erkenning van het open midden van belang is, bijvoorbeeld in de rechtsstaat of in de architectuur van de politieke arena.

Op de institutionalisering van het open midden ga ik iets nader in, waardoor ook een antwoord op het tweede probleem van Dovi duidelijk wordt, te weten de vraag hoe kan worden vermeden dat democratische burgers door representatieve instituties gemarginaliseerd kunnen worden. Institutionalisering van het open midden is precair, want het open midden kan niet worden afgebakend, worden beschermt of worden ‘toegekend’ aan groepen mensen. Het open

midden is eerst en vooral een filosofisch beeld van vrijheid zelf, iets waar elk mens in zijn wezen zelf aansluiting op heeft. Politiek gezien is het dan ook een kwestie van dit te erkennen en ernaar te handelen. Hoe dan ook moet de erkenning vorm krijgen in een *open* politieke strijd, waar iedereen toegang toe moet kunnen hebben. Daarmee is in elk geval het belang onderstreept van -, alsmede een begin van een antwoord gegeven op de tweede vraag van Dovi. De vraag is wel in hoeverre het open midden geïstitutionaliseerd kan worden. Hier ligt een belangrijke onderzoeksvraag voor toekomstig filosofisch onderzoek over de representatieve democratie. Het open midden kan bijvoorbeeld worden erkent in (bepaalde delen van) de rechtsstaat. Tegelijkertijd mag ze nooit worden vereenzelvigd met de rechtsstaat. Want kan de rechtsstaat zich niet ook tegen vrijheid keren? En in hoeverre kan een statische institutie een dynamisch, een open iets vertegenwoordigen?

Ten aanzien van het derde punt van Dovi, de vraag naar de verhouding tussen representatie en democratie, stelde ik met Nässtrom al dat voor Lefort en Ankersmit representatie *constitutief* is voor democratie. Lefort en Ankersmit keren de volgorde uit veel studies over representatie, te weten dat het volk primair en representatie secundair is, om. Voor beiden komt het werkelijkheidskarakter van de maatschappij, komt het volk zelf pas daadwerkelijk tot aanzijn in politieke representatie. Politieke representatie is voor beiden een vorm van maatschappelijk zelfbegrip; ze is ten diepste een *verhoudingswijze*. In het politieke spel verhoudt de mens zich tot het bestaan: sociaal, maatschappelijk, existentieel of ontologisch.

Andere denkwijze

In de inleiding stelde ik de vraag over wat een postideologisch en postmodern begrip van politiek in zou kunnen houden. Lefort en Ankersmit bieden handvaten om daarover na te denken, die ik hier kort zal weergeven, met de begeleidende opmerking ook dit nieuwe onderzoeksvelden opent.

De belangrijkste ‘wending’ die zich met het denken van Lefort en ook Ankersmit voltrekt is dat zij over politiek niet zozeer substantieel maar vooral formeel nadenken; het goede of het juiste van een politieke vorm moet niet zozeer worden gezocht in de inhoud ervan, maar in de vorm.¹⁸ De democratie is voor beiden dan ook niet zozeer de meest ware vorm, maar de best passende. Ze is dat, zo liet ik voor beide denkers zien, omdat ze de grootst mogelijke politieke vrijheid biedt. Deze vrijheid heeft te maken met een *verhoudingswijze*. Ik beschreef deze vrijheid dan ook als een modus, een *modus vivendi*. Die modus heeft enerzijds te maken met een laten-zijn van de werkelijkheid (passief) en anderzijds met een werkend en vormgevend erkennen van het vrijheidskarakter hiervan (actief). Ze is daarmee een vrijheidsbegrip dat wat mij betreft veel dieper gaat dan de meeste politieke opvattingen van vrijheid.

Aan de hand van het denken van Lefort en Ankersmit over de moderne democratie is ook te stellen dat een postideologisch tijdperk een uitdaging is voor de democratie. Enerzijds moet met beide denkers gezegd worden dat ideologie een bedreiging is voor de democratie, en dat het dus als zegen kan worden beschouwd dat de democratie niet meer ideologisch wordt ingevuld. Anderzijds organiseert de moderne democratie zich juist door middel van tegenstellingen die gevoed konden worden vanuit ideologie. Als we daadwerkelijk in een postideologisch tijdperk leven, roept dit de vraag welke nieuwe maatschappelijke tegenstellingen er gevonden kunnen worden om de democratische strijd te voeden. Of doet zich wellicht een nieuwe verandering van de symbolische orde voor? Dit roept ook de vraag op naar de verhouding tussen moderniteit en democratie.¹⁹ Is de democratie strikt modern? Kan ze transformeren?

Vooralsnog biedt de nadruk die Ankersmit legt op stijl een goed alternatief om grip te krijgen op onze politieke werkelijkheid. Zoals ik uitlegde is stijl bij uitstek geschikt om na te denken over een politieke werkelijkheid waarin het eerder draait om vormgeving dan om

¹⁸ Let op, formeel is niet hetzelfde als procedureel.

¹⁹ Een interessante invalshoek hieromtrent is Lefort's discussie met Arendt (Lefort, 2002).

waarheid en veeleer om omgang met de (conflictueuze) werkelijkheid dan om het bereiken van een (uniform) ideaal. Juist de verschillende *wijzen* waarop deze oriëntatie plaatsvindt, creëert nieuwe scheidslijnen in politiek opzicht. Wederom geldt hier, veel meer dan de inhoud is de *vorm* van politiek handelen van belang in onze dagen.

Beantwoorden of vormgeven

Na de uiteenzetting van het denken van Lefort en Ankersmit over representatie en democratie zette ik een stap verder dan de bestaande literatuur en kwam ik met een eigen interpretatie van beiden. Ik liet zien dat als het gaat om representatie en democratie het voor Lefort en Ankersmit in essentie draait om vrijheid. Voor beiden heeft vrijheid te maken met *werkelijkheid*. Vrijheid wordt genoten in een juiste verhouding tot het karakter van de werkelijkheid, dat wil zeggen in een omgang met de werkelijkheid die recht doet aan haar institutie. In zijn studie over Heidegger's vraag naar de techniek stelt Visser (2014: 125) dat het als een factische evidentie, een uitspraak die a priori haar waarheid te kennen geeft, moet worden beschouwd dat een wezen vrij is als het in zijn element is. Moet met de in een eerder hoofdstuk beschreven 'grondeloze grond' van Heidegger dan niet gezegd worden dat het element, de juiste modus van de mens, vrijheid zelf is? Het afgrondelijke karakter van het Zijn, het tot aanzijn komen van de werkelijkheid vanuit het opene, is de vrijheid zelf die de mens *bergt*.

Het opene, het vrije wat ruimte geeft aan de samenleving is niet alleen open als grond maar ook als tijdsruimte. Met andere woorden, het opene kan nooit definitief bewerkstelligt (gefundeerd) worden. De zoektocht naar een recht doen aan vrijheid is permanent onaf. Daarom is steeds het politieke spel van representatie nodig. *Politieke representatie is steeds opnieuw een kwestie van het zoeken naar de juiste verhoudingswijze*. De door middel van politieke representatie verkregen vrijheid is nooit definitief bewerkstelligt, maar vraagt om een blijvende politieke vormgeving.

Ten aanzien van het vrijheidsbegrip bij Lefort en Ankersmit maakte ik echter ook een belangrijk onderscheid, namelijk dat van de gelaagdheid van het vrijheidsbegrip. Aan het eind van vorig hoofdstuk beschreef ik dit als een onderscheid tussen vormgeving (Ankersmit) en beantwoording (Lefort). Bij Lefort is democratische representatie te begrijpen als het balancerend openhouden van de institutie van het sociale. Vrijheid is voor Lefort altijd een gegeven – het komt ons toe van buiten – wat pas daadwerkelijk kan worden genoten als er recht wordt gedaan aan haar werking. Hoe kan recht worden gedaan aan vrijheid? Dat kan door *representatief* te werk te gaan. Met andere woorden: voor Lefort moet representatie - het politiek vormgeven van een verhoudingswijze - *beantwoorden* aan de van buitenaf ‘gegeven’ institutie van de werkelijkheid.

De notie van antwoorden is niet aanwezig in het onderliggend vrijheidsbegrip van Ankersmit als het gaat om politieke representatie. Bij Ankersmit is vrijheid niet gelaagd met een dimensie van een ‘buiten’. De vrijheid die bij Ankersmit wordt geboren uit politieke representatie benoemde ik dan ook met de term vormgeving. De associatie met vormgeving is een dubbele: politieke representatie is een domein van vormgeving van een maatschappelijke constellatie en daarmee een borg voor vrijheid binnen die constellatie. Tegelijkertijd is politieke vormgeving zélf ook een vorm van vrijheid, namelijk om zonder last- of ruggespraak van een *tertium* te kunnen reageren op maatschappelijke kwesties.

Genoemde verschillen resulteren erin dat ik de conclusie trek dat het vrijheidsbegrip en dus het denken over representatie en democratie van Lefort betekenisvoller en toereikender is dan dat van Ankersmit. De betekenis van vrijheid bij Ankersmit komt mijns inziens niet verder dan het vrij zijn zelf; het relateert de mens nergens aan, het kent geen *zin*, geen verdere verhouding. Het doet daarom minder recht aan het vrije zelf – namelijk datgeen wat ik in het achterliggende overdacht als een open midden – dan het vrijheidsbegrip van Lefort. Lefort’s denken over vrijheid relateert de mens aan zijn eigen wezen en aan het bestaan *an sich*. Zijn vrijheidsbegrip

is meer omvattend dan dat van Ankersmit. Daarom kan Lefort beter rekenschap geven van wat vrijheid in politiek opzicht betekent. Het is daarom dat ik concludeer dat Lefort een beter begrip heeft van de representatieve democratie.

Aan het eind gekomen van deze studie naar Lefort en Ankersmit kan ik aldus de representatieve democratie zelf begrijpen als een verhoudingswijze tot het *bestaan*. ‘Bestaan’ dient daarbij allereerst in maatschappelijke en politieke zin te worden opgevat: we hebben met elkaar en elkaars verschillen samen te leven. Daarnaast dient het te worden opgevat in levensfilosofische zin, namelijk als de werkelijkheid zoals die zich aan ons voordoet. We leven in een bepaalde werkelijkheidsconstellatie die iets betekent voor ons leven, bijvoorbeeld ten aanzien van wat voor ons vrijheid is, of wat ‘betekenis’ is. Tot slot dient ‘bestaan’ hier ontologisch opgevat te worden, als de gegevenheid van het leven überhaupt, iets wat ons ook bepaalt bij de grenzen en de bron ervan. In diepste zin is de representatieve democratie zodoende ook een verhouding tot de betekenis van ons eigen bestaan en de bron daarvan. De *mise en sens* van de representatieve democratie reikt daarmee tot over de grenzen van leven en dood.

Bibliografie

- Abensour, M. (2002)[1994] ‘ “Savage democracy” and “principle of anarchy” ’ (vert. M. Blechman), *Philosophy & Social Criticism*, vol. 28, nr. 6, pp. 703 - 726
- Ankersmit, F.R. (1996) *Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value*, Stanford: Stanford University Press
- Arendt, H. (1958) *The Human Condition* (second edition), Chicago: The University of Chicago Press
- Arendt, H. (1996) *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk* (red. U. Ludz), München: Piper
- Barber, B. (1984) *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkely: University of California Press
- Bell, D. (1960) *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Cambridge: Harvard University Press
- Berger, P.L. (1967) *Het hemels baldakijn. Bijdrage tot een theoretische godsdienstsociologie*, Bilthoven: Amboboeken
- Cahn, S.M. (2005) *Political Philosophy. The essential texts*, New York: Oxford University Press
- Dovi, S. (2011) ‘Political Representation’, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, via:
<http://plato.stanford.edu/entries/political-representation/>
- Engels, F. (1946)[1886] *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, Moskou: Progress Publishers, via: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/engels.htm>
- Flynn, B. (2005) *The Philosophy of Claude Lefort*, Evanston: Northwestern University Press
- Flynn, B. (2012) ‘Lefort as Phenomenologist of the Political’, *Constellations*, vol. 19, nr. 1, pp. 16 – 22
- Flynn, B. (2013) ‘Political Theology in the Thought of Lefort’, *Social Research*, vol. 80, nr. 1, pp. 129 – 142
- Frissen, P.H.A. (2013) *De fatale staat. Over de politiek noodzakelijke verzoening met tragiek*, Amsterdam: Van Genneep
- Fukuyama, F. (1992) *Het Einde van de Geschiedenis en de Laatste Mens*, Amsterdam: Uitgeverij Contact
- Habermas, J. (1998) ‘Three Normative Models of Democracy’, in: Cahn, S.M. (2005)
- Havel, V. (1985)[1978] *The Power of the Powerless: Citizens Against the State in Central-Eastern Europe* (red. J. Keane), Armonk: M.E. Sharpe
- Harris, W. (1994) *Heraclitus – The Complete Fragments. Translation and Commentary and the Greek text*,

- Middlebury: Middlebury College, via: <http://community.middlebury.edu/~harris/Philosophy/heraclitus.pdf>
- Hegel, G.W.F.H. (2012)[1807] *Fenomenologie van de Geest*, Amsterdam: Uitgeverij Boom
- Invernizzi Accetti, C. (2010) 'Can Democracy Emancipate Itself From Political Theology? Habermas and Lefort on the Permanence of the Theologico-Political', *Constellations*, vol. 17, no. 2, pp. 254 – 270
- Kant, I. (1991)[18e eeuw] *Political Writings* (red. H.S. Reiss), Cambridge: Cambridge University Press
- Kellendonk, F. (2008)[1987] *De veren van de zwaan. Essays*, Amsterdam: Athenaeum
- Labelle, G. (2006) 'Can the problem of the theologico-political be resolved? Leo Strauss and Claude Lefort', *Thesis Eleven*, vol. 87, nr. 1, pp. 63 - 81
- Lefort, C. (1972) *Le Travail de l'oeuvre. Machiavel*, Parijs: Gallimard
- Lefort, C. (1986) *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism* (red. J. B. Thompson), Cambridge: MIT Press
- Lefort, C. (1988) *Democracy and Political Theory*, Cambridge: Polity Press
- Lefort, C. (2002) 'Thinking with and against Hannah Arendt', *Social Research*, vol. 69, nr. 2, pp. 447 - 459
- Loose, D. (2010) 'Politieke representatie: partijpolitiek tussen totale vervreemding en onbetwiste identiteit', *Ethiek & Maatschappij*, vol. 13, nr. 3, pp. 32 - 44
- Machiavelli, N. (1993)[1532] *De heerser*, Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Genneep
- Marchart, O. (2007) *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh: Edinburgh University Press
- Nässtrom, S. (2006) 'Representative Democracy as Tautology: Ankersmit and Lefort on Representation', *European Journal of Political Theory*, vol. 5, nr. 3, pp. 321 - 342
- Nässtrom, S. (2011) 'Where is the representative turn going?', *European Journal of Political Theory*, vol. 10, nr. 4, pp. 501 – 510
- Nietzsche, F. (1976)[1882] *De vrolijke wetenschap*, Amsterdam: De Arbeiderspers
- Pitkin, H. (2004) 'Representation and Democracy: An Uneasy Alliance', *Scandinavian Political Studies*, vol. 27, nr. 3, pp. 335 – 342
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice* (original edition), Cambridge: Harvard University Press
- Reybrouck, D. van (2013) *Tegen verkiezingen*, Amsterdam: De Bezige Bij
- Rousseau, J. (2003)[1762] *The Social Contract* (vert. G.D.H. Cole), New York: Dover Publications
- Thompson, J.B. (1986) 'Editors Introduction' in: Lefort (1986)
- Visser, G. (2008) *Gelatenheid. Gemoed en hart bij Meister Eckhart*, Amsterdam: SUN

- Visser, G. (2014) *Heideggers vraag naar de techniek. Een commentaar*, Nijmegen: Vantilt
- Weber, M. (2012)[1917] *Wetenschap als beroep & Politiek als beroep*, Nijmegen: Vantilt
- Weymans, W. (2005) 'Freedom through Political Representation. Lefort, Gauchet and Rosanvallon on the Relationship between State and Society', *European Journal of Political Theory*, vol. 4, nr. 3, pp. 263 - 282
- Weymans, W. (2010) 'Waarom een democratie nood heeft aan politieke partijen: Rosanvallon over de productie van maatschappelijke identiteiten', *Ethiek & Maatschappij*, vol. 13, nr. 3, pp. 45 – 63