

De halve waarheid van het populisme

Bert van Roermund

1 Inleiding

Op de drempel van 2011 maakte Bas Heijne een indringende analyse van de relatie tussen het Verlichtingsdenken en het hedendaagse populisme in de politiek van zowel de Verenigde Staten als sommige Europese landen.¹ Die analyse komt erop neer, dat het Verlichtingsdenken met zijn abstracte idealen van vrijheid, gelijkheid en broederschap geen raad weet met de kern van het populisme. Politiek, zegt Heijne, is nog altijd 'Verlichtingsdenken': we willen de idealen van vrijheid, gelijkheid en solidariteit realiseren. Het populisme laat eerst zien dat die idealen abstract zijn: ze worden losgelaten als het er werkelijk op aan komt. Want ook de verlichte politicus roept: 'geen vrijheid voor de vijanden van de vrijheid', 'alle culturen gelijkwaardig onder de hoogste leiding van de onze', 'solidariteit prima, maar alleen met echte vluchtelingen'. Het verlichtingsdenken is dus een zondagspreek, die in de doordeweekse politiek snel vergeten wordt. Vervolgens bespeelt het populisme een dieperliggende gevoelslaag waarop alle politiek gebaseerd is: een drang tot leven die we alleen in eigen vertrouwde kring kunnen delen, dus be-leven. Die drang sluit elke zelfrelativering uit en is dus maar al te welkom als vreemde culturen ons lijken te overspoelen. Deze niet-rationele laag zal volgens Heijne haar rechten blijven opeisen zolang het verlichtingsdenken zijn abstracte principes geen concretere, 'voelbare' inhoud weet te geven.

Het lijkt mij mogelijk deze analyse filosofisch verder uit te diepen en het kritisch gehalte ervan te vergroten, met behoud van een aantal trefzekere observaties die Heijne doet. Die stap is zelfs noodzakelijk als we het gevaar van het populisme niet willen onderschatten, maar ook niet overdrijven. Mijn probleemstelling is dan ook, met Heijne, wat de aantrekkingskracht van het populisme uitmaakt? Onder populisme versta ik in dit verband een politiek discours dat voorstellen en beslissingen stelselmatig rechtvaardigt of afwijst met verwijzingen naar 'het gewone volk'. Deze verwijzingen dienen meestal een mengsel van twee strategieën: (1) een negatieve strategie, gericht op het bestrijden van een elite, die zou zich ten onrechte zou opwerpen als vertegenwoordiging van het volk en intussen vooral zichzelf bevoordelen; (2) een positieve strategie, gericht op het geloofwaardig maken van de eigen rol als vertegenwoordiging van de vitale krachten in het volk die het voortbestaan van de samenleving verzekeren.²

Mijn probleemstelling wordt ingeperkt door een filosofische invalshoek: wat mij interesseert is niet zozeer waarom populisme aantrekkelijk is in sociaalpsycholo-

1 NRC, 31 december, 2010; *De Standaard*, 27–31 december, 2010.

2 In Nederland komen die strategieën naar voren in verwijzingen naar, respectievelijk, 'Henk en Ingrid' en 'de hardwerkende Nederlander'.

gische zin ('ze durven te zeggen wat veel mensen denken') of verklaarbaar in historische zin ('waarom het juist nu opgeld doet'). Ik probeer te beoordelen in hoeverre het populisme gestoeld is op een zinvolle samenhang van begrippen. Het gaat mij om twee stellingen die aansluiten bij Heijnes betoog, maar daar fundamenteel afstand van nemen. Ten eerste, het populisme is, naar Verlichtingsmaatstaven gemeten, helemaal niet irrationeel; het gaat juist aan de haal met wat sinds de Verlichting politieke rationaliteit is. Ten tweede, een kritische bezinning op populistische reflexen kan niet volstaan met concretisering van de Verlichtingsidealen in een emotioneel aansprekende taal. Zij zal ook recht moeten doen aan een dieperliggende, vóórbewuste gevoelslaag waarop politiek kennelijk teert en die helemaal geen ideaal herbergt, maar een uiterst ambigue economie.

2 Eigen volk eerst

Waarom maakt het populisme gebruik van wat wij sinds de Verlichting politieke redelijkheid zijn gaan noemen? De Franse filosoof Claude Lefort³ – typisch een 'linkse' denker die begreep hoe je 'rechtse' reflexen moet verstaan om ze te kunnen keren – betoogt dat politiek bij haar pretentie om 'de' samenleving te ordenen altijd een begrensde samenleving op het oog heeft. Natuurlijk kan ze die grens verschuiven, verbreden, verdoezelen of doorlaatbaar maken, maar al die activiteiten veronderstellen juist dat er een grens gelegd wordt of opnieuw gelegd wordt. Begripsmatig gesproken is begrenzing het begin van elke vorm van politiek. Want politiek gaat over het *algemeen* belang, het *gemeenschappelijk* welzijn, de *openbare* veiligheid, het bruto *nationaal* product – en over de *gezamenlijke* inspanningen die daarvoor geleverd en gecoördineerd moeten worden. In al die

3 Overleden 3 oktober 2010. Zijn werk kreeg in Nederland en Vlaanderen aandacht vanaf de late jaren tachtig, tot uiting komend in publicaties als A. van de Putte, 'Macht en maatschappij. Cl. Lefort over democratie en totalitarisme,' *Tijdschrift voor Filosofie* 49 (1987): 395–433; D. Loose, 'Claude Lefort: een politieke filosofie van de mensenrechten,' *Rechtsfilosofie en Rechtstheorie* 18 (1989): 130–157; F. Tanghe, 'Claude Lefort over het symbolische van recht en macht,' in *Wat maakt de wet symbolisch?*, red. W. Witteveen, P. van Seters en G. van Roermund (Zwolle: Tjeenk Willink, 1991), 171–196; Ph. Van Haute, 'Inleiding,' in Cl. Lefort, *Het democratisch tekort*, red. en vert. D. Loose en Ph. Van Haute (Kampen: Kok Agora, 1992); Ph. Van Haute, 'Totalitarisme en democratie. Beschouwingen naar aanleiding van het werk van Freud, Nancy, Derrida en Lefort,' in *Deconstructie en ethiek, (Wijsgerige verkenningen, 11)*, red. Ph. Van Haute and S. IJsseling (Leuven/Assen: Universitaire Pers Leuven/Van Gorcum, 1992), 147–165; D. Loose, *Democratie zonder blauwdruk. De politieke filosofie van Claude Lefort* (Best: Damon, 1997). Vooral dit laatste boek is een zeer goede inleiding. Zie ook Looses bijdrage over Lefort aan het *Kritisch Denkerslexicon* van Hans Achterhuis (2002). Lefort ontving een eredoctoraat van de Universiteit van Tilburg in 1992. Intussen groeit de belangstelling voor Lefort in de Engelstalige landen, blijkend (bijvoorbeeld) uit de vertalingen genoemd op http://en.wikipedia.org/wiki/Claude_Lefort (de laatste dateert van 2007); de monografie van B. Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political* (Evanston (Ill.): Northwestern University Press, 2006); en de special issue van *Thesis Eleven* over Lefort (2006). In het hierna volgende geef ik een vrije samenvatting van Leforts gedachtegang, zoals die met name naar voren komt in Cl. Lefort, *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)* (Paris: Du Seuil, 1986); Cl. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire* (Paris: Fayard, 1981); Cl. Lefort, *Écrire. A l'épreuve du politique* (Paris: Calmann-Lévy, 1992), voorzien van eigen accenten.

predikaten klinkt reeds het besef door van wat politiek handelen politiek maakt: inrichting van 'de' polis, dus van een bepaalbare en bepaalde polis. Zonder grens valt er niet te ordenen, ook niet in een rechtsstaat. Ook de ordening die het recht wil bieden ('ieder het zijne'), valt immers niet te realiseren zonder dat er eerst is beslist wie erbij hoort en wie niet. Hier geldt een eenvoudig voorbeeld: wie een taart rechtvaardig wil verdelen, moet eerst tellen wie de feestgangers zijn, en wie niet ergens ophoudt met tellen, zal aan verdelen niet toekomen. Aan distributieve rechtvaardigheid gaat dus een fundamentele politieke beslissing vooraf die zelf niet te rechtvaardigen is met een beroep op rechtvaardigheid. Omdat retributieve rechtvaardigheid (naar de meeste opvattingen) neerkomt op herstel van verhoudingen die onder distributieve rechtvaardigheid zijn bepaald,⁴ ligt deze beslissing dus ook aan retributieve rechtvaardigheid ten grondslag.

Vervolgens laat Lefort zien dat die begrenzing niet buiten een samenleving om 'gegeven' is in de vorm van eigenschappen of voorkeuren, maar reflexief voltrokken wordt, dat wil zeggen vanuit de samenleving zelf.⁵ Begrenzing in politieke zin is zelfbegrenzing. Er zijn geen 'natuurlijke' grenzen aan een samenleving, hoogstens obstakels (bijv. kusten, bergketens) die voor zelfbegrenzing aangegrepen kunnen worden. 'De' samenleving wordt dus op haar oorsprongsmoment voorgesteld in een dubbele rol: als voltrekker en als voorwerp van begrenzing of insluiting. Zelfbegrenzing is dan ook een handeling in de eerste persoon meervoud. Natuurlijk moet men dat niet zo opvatten, dat een of andere samenleving als op zichzelf staand geheel iets zou doen of zeggen. Het gaat om een noodzakelijke voorstelling van zaken die in allerlei concrete uitingen en daden van mensen of groepen op de achtergrond meespeelt. Er zijn allerlei 'wij-zeggers' die zeggen wie 'wijzelf' zijn. In die zin – en alleen in die zin – wordt die begrenzing tot stand gebracht 'van binnenuit'. Daarmee sluiten wij onszelf in en anderen uit. Zo'n formulering wekt gemakkelijk misverstand, want ze lijkt te suggereren dat 'wij' (bijv. Nederlanders) *zelf* bepalen wie Nederlander is. Maar het gaat er niet om dat we *zelf zeggen wie we zijn*, maar dat gezegd wordt *wie we zelf zijn*, dat wil zeggen, dat velerlei stemmen het op een bepaalde manier over 'wij' hebben. Die voorstelling is in de kern gebonden aan een zekere uitwendigheid van 'ons' tegenover 'onzelf'. Alleen daarom kunnen we van 'identiteit' spreken. Want identiteit in deze en dergelijke contexten is niet louter 'hetzelfde-zijn', maar vooral 'zichzelf-gelijk-zijn', dus een vanuit de eerste persoon beschouwd 'gelijk-zijn' betreffende diezelfde eerste persoon. Dat is de identiteit die vanuit een veelheid van stemmen opklinkt.

Drie opmerkingen daarbij. Ten eerste betekent deze zelf-insluiting ook uitsluiting; uitsluiting van anderen, die niet anders zijn omwille van een of andere

4 G. Radbruch, *Rechtsphilosophie*. 8. Aufl., hrsg. von E. Wolf und H.-P. Schneider (Stuttgart: Koehler Verlag, 1973 [1932]), 122.

5 Lefort, *Essais sur le politique*, 257: '(...) disons qu'une société n'advient à soi, dans un agencement de ces rapports [sc. sociaux; BvR], qu'en instituant les conditions de leur intelligibilité et qu'en se donnant à travers mille signes *quasi-représentation d'elle-même*.' (mijn curs., BvR)

‘grond’, maar enkel omwille van het feit dat ze worden uitgesloten.⁶ Volkomen ten onrechte heeft Carl Schmitt deze uitsluiting gelijkgesteld aan de tegenstelling tussen vriend en vijand en daaraan de definitie van ‘het politieke’ van de politiek ontleent.⁷ Ten tweede is dit veelvoudig spreken dat ‘de’ samenleving sticht, niet beperkt tot een mythisch oorsprongsmoment dat zich ooit eenmaal, eens en voorgoed, heeft voorgedaan. Het vindt plaats van dag tot dag, in allerlei uitingen die in de openbare ruimte rondgespeeld worden. Het zit hem niet (alleen) in ‘nationale’ symbolen (vlag, volkslied) of gevoelens (het voetbal of de Elfstedenkoorts), maar (ook) in allerlei instituties, bijvoorbeeld scholen en hun programma’s, berichtgeving via commerciële of publieke media, wetgeving, bestuur en rechtspraak, kunst – kortom onze culturele praktijken in brede zin. Ten derde zijn die afgrenzingen plastisch: ze zijn vervormbaar naargelang de context. Als de minister-president in het vrijdagse interview het woord ‘wij’ in inclusieve zin⁸ gebruikt, bedoelt hij nu eens het kabinet, dan weer de overheid, dan weer de Nederlanders, of de burgers van de EU, of de Europeanen inclusief de Russen tot aan Wladiwostok, en ook wel eens het mensdom in zijn geheel. Laten we niet denken dat dit laatste geen zelfbegrenzing inhoudt: los van het feit dat menige eigenaam (Inuit, Bantu) een eigen naam is voor ‘de mensen’ is er een barbaarse geschiedenis van discriminatie die altijd steunt op de beslissing dat sommige op mensen lijkende wezens geen (volwaardige) mensen zijn. Ook dat is uitsluiting door zelf-insluiting.

Terug naar Lefort. Leforts meest pertinente gedachte is waarschijnlijk dat deze zelfbegrenzing, juist omdat ze gebaseerd is op veruitwendiging van de samenleving ten opzichte van zichzelf, plaats vindt door te wijzen naar een punt buiten de samenleving: een bron van waaruit rechtmatig macht over die samenleving kan worden uitgeoefend.⁹ Die gedachte is niet slechts gegrond in het gegeven dat een geheel pas te overzien is vanuit een punt buiten het geheel (‘om de stad te zien moet men haar verlaten’), maar ook in zuivere machtsoverwegingen vanuit de handelende personen binnen dat geheel. Geen van hen zal in de ogen van de anderen immers geloofwaardig zijn als hij er aanspraak op maakt te handelen in het belang van het geheel; in beginsel staat hij onder de verdenking zijn eigen belang tot algemeen belang te verklaren. Er is dus zowel in theoretisch als in praktisch opzicht reden om te verwijzen naar een aan de samenleving transcendente ‘plaats’ of ‘bron’ van de macht. Om deze reden, en strikt in deze zin, spreekt Lefort van de onvermijdelijkheid van een politieke theologie.¹⁰ Daarmee is dus

6 Zie hierover verschillende publicaties van Hans Lindahl, met name ‘Inside and Outside the EU’s “Area of Freedom, Security and Justice”: Reflexive Identity and the Unity of Legal Space,’ *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 90 (2004): 478–497; ‘A-Legality, Postnationalism and the Question of Legal Boundaries,’ *The Modern Law Review* 73 (2010): 30–56; *A Right to Inclusion and Exclusion. Normative Fault Lines of the EU’s Area of Freedom, Security and Justice*, ed. H.K. Lindahl (Oxford/Portland (Or): Hart Publishing, 2009).

7 C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Nachdr. d. Aufl. von 1963 (Berlin: Duncker & Humblot, 1979), 26.

8 Hier bedoeld in tegenstelling tot het gebruik van ‘wij’ in cumulatieve zin (‘jij en ik’).

9 Lefort, *Essais sur le politique*, 265v.

10 *Ibid.*, 251-300.

Bert van Roermund

niet gezegd dat een samenleving altijd een religieuze oorsprong heeft, zelfs niet in de zin van een *religion civile*.¹¹ Theologie wordt hier zuiver bedoeld als uitleg van verwijzing naar een transcendent domein.

Tot aan de Verlichting was deze transcendente dimensie in het Westen natuurlijk geborgd door het geloof in een transcendente *werkelijkheid*: de werkelijkheid van de christelijke God, aan wie uiteindelijk ook de absolute vorst verantwoording schuldig was. Men ziet dan ook dat bijvoorbeeld Bodin stelselmatig spreekt over de soeverein als ‘de machtigste op God na’.¹² Zelfs een kleine eeuw later bij Hobbes is dat in zekere zin nog het geval.¹³ Maar met het geleidelijk wegvallen van de religieuze bovenwereld ontstond de noodzaak om de ‘plaats van de macht’ in het ondermaanse te zoeken, zij het in een sfeer die de samenleving overstijgt. Men ziet Rousseau in zijn *Contrat Social* worstelen met dit probleem. Vastbesloten zet hij God aan de kant ten gunste van een volstrekt horizontale aanspraak op de politieke macht van alle burgers ten opzichte van elkaar.¹⁴ Tezamen vormen zij de wetgevende macht, de soeverein. Maar deze fraaie constructie is nauwelijks afgerond, of naast het soevereine volk wordt een wetgever van mythische proporties ten tonele gevoerd,¹⁵ weliswaar slechts bekleed met de macht van het woord, maar evengoed iemand die de samenleving waarin hij optreedt, overstijgt en daarin geen enkel belang belichaamt. De retorische grond waarin dat wetgevend genie moet zaaien (‘overreden zonder te overtuigen’), dient te worden geploegd door de burgerlijke godsdienst, die de intolerantie ten opzichte van andere godsdiensten verbiedt en de heiligheid van het maatschappelijk verband bejubelt. Rousseau levert in feite de theologie van die burgerlijke godsdienst. Het werd hem toentertijd in Rome, Genève en Parijs niet in dank afgenomen.

Lefort nu laat zien dat er twee fundamenteel verschillende manieren zijn waarop de transcendente plaats van de macht gerepresenteerd kan worden, onverlet het feit dat zij geen transcendente werkelijkheid meer kan aanroepen. Het totalitarisme doet dat door de macht te belichamen in een uniek persoon (Hitler, Stalin) of een unieke groep (de partij) die geacht wordt het volk als geheel in zijn ideale gedaante te representeren. De democratie maakt een andere keuze: zij houdt de

- 11 Vgl. J.-J. Rousseau, *Du contrat social; ou principes du droit politique* (1762), éd. B. Gagnebin, M. Raymond e.a., *Oeuvres complètes, t. III (Pléiade)* (Paris: Gallimard, 1964), IV, 8. Niet elke religie behelst transcendentie, niet elke (transcendente) religie is met een theologie verbonden.
- 12 J. Bodin, *Les six livres de la République* (1576). *Corpus des oeuvres de philosophie en langue française* (Paris: Fayard, 1986). Zie ook H.K. Lindahl, ‘Vorst, op God na. Politieke macht en de symbolisering van soevereiniteit,’ *Rechtsfilosofie & Rechtstheorie* 26 (1997): 122–136.
- 13 Hobbes, Th., *Leviathan* (1651). Introd. by K.R. Minogue (London/New York: Everyman’s Library, 1973); *De Cive* (1642; 1651). The English version, entitled in the first ed. ‘Philosophical Rudiments concerning Government and Society’, ed. by H. Warrender (Oxford: Clarendon Press, 1983), met name het deel ‘Of Religion’.
- 14 In de uiteindelijke uitgave van *Du contrat social* gebeurt dat bijna terloops in II, 6: ‘Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n’aurions besoin ni de gouvernement ni de lois.’ In een eerdere versie van de tekst, het zgn. *Manuscrit de Genève* gebeurt het zeer expliciet in het eerste hoofdstuk, dat in de finale versie is weggelaten, aangezien het tegenspraak zou opleveren met IV, 8.
- 15 Rousseau, *Du contrat social*, II, 7.

plaats van de macht symbolisch 'leeg'. Leeg betekent hier niet 'vacant' (want dan zou er juist een machtsstrijd ontbranden), maar 'voortdurend herzienbaar', zodat niemand er bij voorbaat recht op heeft.¹⁶ Periodieke verkiezingen, scheiding der machten, beslissingen bij meerderheid, mensenrechten – het zijn allemaal instellingen die het besef moeten levend houden dat 'hoogste macht' uiteindelijk berust op een symbolische en niet op een natuurlijk orde (dat wil zeggen, een orde waarin sommige mensen hoger of lager in macht zijn dan anderen op basis van hun onderscheidende eigenschappen).

Met deze drie stellingen over politiek (geen orde zonder grens, geen grens zonder zelf-insluiting, geen zelf-insluiting van de polis zonder verwijzing naar iets buiten die polis) kan niet alleen verklaard worden hoe populisme werkt, maar ook waarom het gevaarlijk is en waarom het weerwoord moeilijk blijft. Eerst en vooral moeten we inzien dat democratie en totalitarisme slechts door een dunne wand gescheiden worden. Het zijn twee varianten van Leforts derde stelling. Hun onderlinge verschil mag dan cruciaal zijn, maar ze delen de eerste twee stellingen volledig en de derde voor wat de twee varianten gemeen hebben. Het populisme kan dus gerieflijk op die brede basis gaan staan, terwijl het beurtelings de twee varianten bespeelt via hun gemeenschappelijke thema. Het mengt zich in een democratisch bestel met frasen die aan de totalitaire ideologie zijn ontleend, maar kan tegelijk ontkennen in die ideologie op te gaan en zuiver democratisch te blijven. Dat komt omdat die frasen hun oorsprong hebben in de eerste, de tweede én de derde stelling over politiek, waar ook de democratie niet aan ontkomt. Het populisme vertelt dus een halve waarheid en laat de beslissende keuze voor een democratische dan wel een totalitaire laatste stap in het midden.

Laat ik enkele voorbeelden geven, voorbijgaand aan het meest voor de hand liggende geval van PVV-leider Wilders die in naam van de vrijheid van meningsuiting een heilig boek wil verbrand zien.¹⁷ Een eerste voorbeeld is de leus 'eigen volk eerst' of soortgelijke slogans. Men kan daar van alles tegenin brengen, maar uiteindelijk moet ook de verlichte democratie toegeven dat ze begint met 'wat een volk tot volk maakt' (om met Rousseau¹⁸ te spreken). Of men het staatsvolk nu in het Grieks (*demos*) of het Latijn (*populus*) aanduidt, maakt niet veel uit. Ook een democratie bestaat bij de gratie van zelf-insluiting en dus uitsluiting. Ze kan hoogstens proberen die grens achteraf poreuzer te maken door een nieuwe grens te trekken, bijvoorbeeld in het vreemdelingenbeleid. Nogmaals: dat verschil is cruciaal, maar het is ook subtiel. Het populisme negeert die subtiliteit. Het maakt gebruik van de halve waarheid dat een grens 'nu eenmaal' een grens is ('vol is vol'), daarmee suggererend dat de democratische omgang met een grens bedrog

16 Lefort, *Essais sur le politique*, 27: 'Incorporé dans le prince, le pouvoir donnait corps à la société. Et, de ce fait, il y avait un savoir latent, mais efficace, de ce qu'était l'un pour l'autre, dans toute l'étendue du social. En regard de ce modèle, se désigne le trait révolutionnaire et sans précédent de la démocratie. Le lieu du pouvoir devient un lieu vide.' Cf. 266.

17 Men moet vrezan dat de heer Wilders niet beseft dat hij met dit beeld uit *Fitna* de Verlichtingsklok van het Westen weer terugzet naar 1762, toen Rousseaus *Contrat social* in Rome, Genève en Parijs verbrand werd.

18 Rousseau, *Du contrat social*, I, 5.

Bert van Roermund

is. Intussen werkt het aan het homogeniseren van 'het volk' dat zich binnen die grenzen bevindt.¹⁹ Een tweede voorbeeld is de belichaming van de macht in de persoon van de leider. Het populisme maakt gretig gebruik van dit totalitaire sjabloon, soms op potsierlijke (Verdonk) soms op gewiekste wijze (Wilders). Men wil een partij in de vorm van een beweging die de leider volgt, geen vereniging waarin men gezamenlijk beslist; en zo dit toch nodig is, dan wordt het lidmaatschap streng ingeperkt. Natuurlijk, een partijdemocratie werkt anders, bijvoorbeeld doordat men streeft naar kadervorming rond een kernprogramma. Maar ook een partij is gegroeid uit een beweging rond iconen en hun 'gedachtegoed', dat na juridische fusie nog decennia nawerkt (het CDA, Groen Links). En ook een democratie kan het zich (zoals gezegd) niet veroorloven de plaats van de macht werkelijk leeg te houden zonder in besluiteloosheid en anarchie te vervallen. Ook hier vent het populisme een halve waarheid uit voor een hele. Een derde voorbeeld is de afkeer van procedures of (breder) van het recht als vorm. Men zegt het het totalitarisme na: recht is wat het volk dient.²⁰ Vandaar dat grondrechten minder belangrijk worden als veiligheidsgevoelens in het geding komen; vandaar dat rechtsbescherming van verdachten niet meer ernstig genomen wordt als 'het volk' ze al veroordeeld heeft; vandaar dat illegaal verblijf strafbaar wordt gemaakt als ware het een schending van de openbare orde; vandaar dat internationale verdragen 'weg' moeten als ze het volksbelang in de weg staan. Ook hierop vindt een democratisch bestel maar moeizaam een weerwoord, want in een democratie is recht toch ook de uitkomst van wetgeving in naam van het algemeen belang?

Deze voorbeelden maken duidelijk dat het populisme een tweespan berijdt: zittend op het paard van de democratie zweept het het paard van het totalitarisme op. Eenmaal op dat paard gezeten, kan het ook de democratie weer opzwepen: vrijheid van meningsuiting vindt haar triomf in het recht om andersdenkenden niet alleen openlijk te grieven, maar hen ook te verbieden openlijk te tonen dat zij gegriefd zijn. Veel daarvan is (vooralsnog) retoriek, maar de afkomst van die retoriek is herkenbaar: ze verkoopt een halve waarheid voor een hele. Daarom is ze een leugen.

3 Vitalisme versus Verlichting

Mijn tweede stelling is dat een kritische bezinning op populistische reflexen niet louter kan bestaan uit een concretisering van de Verlichtingsidealen in een emotioneel aansprekende taal. Ze zal nog een tweede kenmerk van populisme serieus moeten nemen. Dat kenmerk heeft weliswaar te maken met de gevoelslaag waarover Heijne spreekt en waarop de politiek kennelijk teert, maar het gaat verder dan een louter emotioneel beleefde, volkse saamhorigheid. Het populisme door-

19 Er zijn in dit opzicht beslist gelijkenissen tussen de standpunten en de stemming in PVV-kringen en wat men in Duitsland na 1933 'Gleichschaltung' ging noemen.

20 Op het probleem van de identificatie van recht met algemeen belang ('Recht ist was dem Volke nützt') heeft Arendt gewezen. Zie H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*. New edition with added prefaces (New York/London: Harcourt Brace Jovanovich, 1973 [1951], 299).

ziet dat een staat slechts duurzaam kan zijn als ze gestalte geeft aan een bepaalde levensdrift in de samenleving. Economie als allocatie, distributie en ruilhandel is natuurlijk prachtig voor de gezamenlijke welvaart. Maar om iets te kunnen ruilen moet men eerst iets produceren. Het is de eerste betekenis van 'cultuur': de bewerking van de natuur zodanig dat deze een meeropbrengst genereert die het eigen voortbestaan kan veilig stellen. Hoe men dat verder ook aanlegt, deze productie vereist een vorm van economie die aan de ruilhandel voorafgaat: een bundeling en verdeling van krachten om en rond de *oikos* waar men zich bevindt, zodanig dat het mensenbestaan reproduceerbaar wordt en blijft. Hier geldt de krachtige metaforiek waarin David Hume, tegen elke vorm van contractsdenken in, de oorsprong van de samenleving ziet:

'Your corn is ripe today; mine will be so tomorrow. 'Tis profitable for us both that I shou'd labour with you today, and that you shou'd aid me tomorrow. I have no kindness for you, and know that you have as little for me. I will not, therefore, take any pains on your account; and should I labour with you on my account, I know I shou'd be disappointed, and that I shou'd in vain depend upon your gratitude. Here then I leave you to labour alone: You treat me in the same manner. The seasons change; and both of us lose our harvests for want of mutual confidence and security.'²¹

Deze noodzaak van productieve arbeid en arbeidsverdeling brengt een denkpatroon mee dat in menig opzicht tegengesteld is aan de logica van de politiek. In de eerste plaats is het niet geïnteresseerd in begrenzing van 'het geheel', maar in werving en inzet van zo veel mogelijk krachten. Het gaat hier immers in eerste instantie niet om distributie van wat verworven is, maar om verwerving in gecoördineerde samenwerking: arbeidsverdeling is wezenlijk anders dan goedereverdeling. Humes voorbeeld spreekt niet enkel tot de verbeelding omdat het licht werpt op 'vertrouwen' als noodzakelijke voorwaarde voor samenleven, maar ook en vooral omdat het die voorwaarde koppelt aan de noodzaak om samen te werken in de productie van voedsel. In de tweede plaats kan men in de logica van de arbeid en de verdeling van arbeid niet volstaan met een beslissing in louter voluntaristische zin, zoals het politieke stichtingsmoment wel wordt voorgesteld. 'De natuur valt slechts te overwinnen door haar te gehoorzamen', luidde het reeds bij Roger Bacon. Met andere woorden, men dient nauwlettend te luisteren naar de natuur en haar eigen wettelijkheid, wil men haar in samenwerking productief maken. In feite dient men zich zozeer te vereenzelvigen met de natuur dat Marx spreekt van een 'stofwisseling'.²² De tegenstelling van subject tot object komt hierbij nog niet in het zicht, evenmin als de tegenstelling van mens tot mens. In de derde plaats vereist dit gehoor geven aan de natuur dat men opgaat in de

21 D. Hume, *A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects, Bks II and III* (1739-1740) (London: Fontana/Collins, 1972), III, part. II, sect. 5.

22 K. Marx, 'Zur Kritik der Nationalökonomie – ökonomisch-philosophische Manuskripte,' (1844) in Karl Marx, *Frühe Schriften*, Bd. I (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971), 566.

Bert van Roermund

cyclus van dood en leven. Wie niet investeert in de natuur zal niet oogsten, en wie niet oogst zal niet leven. Maar oogsten is hoe dan ook een vorm van doden. Op dit elementaire niveau gelden simpele doch harde wetten en 'adel van geest' is wel het laatste wat er aan te pas komt. Ten vierde, en wellicht het belangrijkste: al deze zaken vereisen een vorm van energie die men samen moet opbrengen en volhouden, een gezamenlijke vastbeslotenheid zonder besluit. Om die reden kan men spreken van een 'drive' of een drift, die meestal ingetoomd wordt door politieke ordening, maar die ook wezenlijk is voor datgene waar het die politieke ordening om te doen is.²³ Samenvattend zou men kunnen spreken van een vitalistische puls die in elke politieke orde doorklinkt en die als het ware een tegenstem vormt tegenover die van de politieke ordeningswil.

Het populisme doorziet ook deze tweede dynamiek van de polis. Het hanteert met enige gretigheid een veld van tekens en gebaren, die deze tegenstem articuleren, zonder overigens te laten zien hoe zij uiteindelijk binnen de politiek kan worden opgenomen. Men volstaat ook hier met de halve waarheid. Dat is de reden waarom het populisme zijn toevlucht neemt tot *Blut und Boden* en andere vitalistische symbolen, zoals de jacht. Vandaar ook dat Heijne in zijn oudejaarsartikelen terecht aandacht vroeg voor het opmerkelijke gedrag van Sarah Palin, die zo nodig een kariboe voor de camera moest doodschieten. Hij had ook Berlusconi's publiek vertoon van viriliteit kunnen nemen. Of hij had kunnen verwijzen naar de honkbalknuppel waarmee de (overigens voetbalminnende) Nederlander geacht wordt op advies van zijn eerste minister lijf en goed te verdedigen. Zelfs de diepgevoelde behoefte om op snelwegen wettelijk 130 in plaats van 120 km/u te mogen rijden ten koste van enkele tientallen verkeersdoden per jaar kan met dit vitalisme in verband gebracht worden. Met liberalisme heeft het in ieder geval weinig te maken, want iedere fatsoenlijke toepassing van het schadebeginsel zou aan een dergelijke maatregel in de weg staan. Met vitalisme des te meer, want de driftmatige puls waarmee het leven reproduceerbaar wordt gemaakt ervaart men eigenlijk alleen op directe wijze in de roes: de roes van de snelheid, van het genot, van het doden. Over andere kenmerkende uitingen zal ik het niet hebben. Of misschien toch één: de afkeer van de elite geldt mijns inziens niet slechts het feit dat deze zich ten onrechte opwerpt als vertegenwoordigende klasse. Zij gaat ook gepaard met (overigens in verschillende richtingen wijzende) signalen naar het beeld van een onderklasse die zowel productief ('hardwerkend') als 'oer-spronkelijk' zou zijn (camp rond volkshelden, het meer of minder opzichtig gebruik van dialect, het selectief gedweep met straat- of zelfs gevangenis cultuur, enz.).

Heijne betoogt dat tegenover dit vitalisme de verlichtingsidealen nieuwe, met meer emotie beladen gestalten moeten krijgen. Mijn stelling is dat dit niet zal lukken zolang men niet ziet welke waarheid er achter het vitalisme schuilgaat. Men zal dan immers niet doorzien in welke zin het populisme er een halve waarheid van maakt. Het populisme is de uitdrukking van iets belangrijkers, iets wat ook

23 Het was dan ook niet geheel en al komedie, al was het komiek, dat de vorige premier Balkenende, opgejaagd door een populistische stemming, ging roepen om de terugkeer van 'de VOC-mentaliteit'.

door Lefort mijns inziens niet voldoende is uitgewerkt. We onderschatten het politieke instinct van iemand als Sarah Palin als we denken dat haar jachtshow alleen maar het vitalistische gevoel verbeeldt dat 'je moet doden om te voelen dat je leeft'. Ze appelleert aan een waarheid die veel fundamenteler is, namelijk aan de stofwisselingsrelatie die mensen hebben met de aarde: om te leven moet je je eigen dood uitstellen door beurtelings te doden en te laten leven. Palin demonstreert de halve waarheid van een relatie waar geen enkele samenleving buiten kan en die alleen beklijft als er gezamenlijk in geïnvesteerd wordt: de relatie tussen mensen en aarde die zich alleen maar kan concretiseren als ze zich op een bepaalde plek concretiseert. Dat is op zich geen 'valse aardse lyriek'. Het is een aardse lyriek die door Palin hoogstens vals wordt gezongen. Ze doet alsof ze 'de natuur' gehoorzaamt, maar in feite demonstreert ze dat je van de natuur moet pakken wat je denkt nodig te hebben zonder te laten zien dat je moet en kunt investeren. Om ook die halve waarheid aan de kaak te stellen zal een democratische samenleving toch iets positiefs en doelgerichts moeten doen met het gevoelsmatige besef dat we uiteindelijk zijn aangewezen op een bepaalde, maar niet door ons bepaalde, plek op aarde om wortel te schieten en zo ons bestaan vorm te kunnen geven. Daarbij moet men zich geen liefelijke, maar veeleer harde voorstellingen maken. Er zijn immers genoeg politieke regimes die hun burgers zo'n plek niet geven en er zijn economische regimes die zulke plekken om zeep willen brengen als dat op korte termijn macht en gewin oplevert. Zulke plekken verdienen bescherming, want ze zijn relatief schaars. Al Gore heeft dan ook uitstekend begrepen dat een verscherpt ecologisch bewustzijn een krachtig weerwoord tegen het populisme zou kunnen vormen, mits het niet zelf verwordt tot een vorm van populisme.

Ik ben geneigd hier kritisch te zijn over Lefort.²⁴ Lefort heeft democratie wel eens aangeduid als 'een politiek zonder lichaam'. Dat wil zeggen: politieke macht krijgt in de democratie geen natuurlijk voorgegeven gestalte.²⁵ Ze blijft opgenomen in een symbolische orde waarin elke machtsuitoefening voorlopig en voorwaardelijk is. Echter, in meerdere opzichten is politiek juist door en door 'lichamelijk'. Ten eerste gaat het om het lichamenlijk bezetten van een ruimte, soms met gevaar voor eigen leven. Dat klinkt misschien abstract, maar we zien het gebeuren in elk land waar zich een revolutie voordoet. Het is ook de kern van de discussie in Nederland over een nieuwe missie in Afghanistan: hoe maak je, en hoe bezet je, een politieke ruimte? En natuurlijk van het migratieprobleem: wat doe je met mensen die hier lijfelijik op de drempel staan, die er nog steeds zijn als je ze 'op straat zet',

24 Ik zal dat in de nabije toekomst nader uitwerken in een Duitstalige bundel over Lefort die naar verwachting in 2012 verschijnt vanwege het Exzellenzcluster 'Die Herausbildung normativer Ordnungen' aan de Goethe-Universität Frankfurt a.M.

25 'Incorporé dans le prince, le pouvoir donnait corps à la société. Et, de ce fait, il y avait un savoir latent, mais efficace, de ce qu'était l'un pour l'autre, dans tout l'étendue du social. En regard de ce modèle, se désigne le trait révolutionnaire et sans précédent de la démocratie. Le lieu du pouvoir devient un lieu vide.' Lefort, *Essais sur le politique*, 27. Cf. *ibid.*, 266. Zie ook J. Rancière, *Au bords du politique* (Paris: Gallimard, 1998) 81: 'Lefort voit l'essence de la démocratie moderne, comme lieu d'un pouvoir sans corps (...)'.

Bert van Roermund

ja die dan pas werkelijk in dezelfde publieke ruimte treden waaruit ze worden verbannen? Ten tweede is politiek (zij het niet uitsluitend) ordening van de economie, niet alleen in de zin van efficiënte allocatie van schaarse goederen, maar ook in de zin die ik zo-even besprak: de duurzame reproductie van de *oikos*. Vandaar dat we nog steeds (mag ik hopen) de asielzoeker begrijpen die altijd zal zeggen dat hij zijn *land* (niet zijn staat) ontvlucht is. Vandaar dat het Kader Abdollah zelfs door Wilders (vooralsnog) niet kwalijk genomen wordt dat hij steevast over Iran spreekt als 'het vaderland' in weerwil van zijn staatsburgerschap. Ten derde is politiek afstemming van lichamen op elkaar tot een lichaam van hogere orde. Dat is de reden waarom de stad, de staat of het rijk van oudsher 'lichaam' worden genoemd. 'The body politic' is een staande, zij het ietwat archaische uitdrukking om een politieke orde aan te duiden, evenals 'het staatslichaam'. Zoals Kantorowicz heeft aangetoond,²⁶ stamt deze terminologie uit de christelijke theologie van het mystieke lichaam: de verbondenheid van alle gelovigen in Christus. Evenals het *droit divin* van de absolute vorst is ook deze theorie gesecculariseerd en binnen de sfeer van het ondermaanse getrokken. Dat gebeurde vooral in de negentiende-eeuwse herinterpretatie van het begrip 'natie': Napoleons expansiedrift heeft ervoor gezorgd dat Europa op het congres van Wenen van de weeromstuit verdeeld werd op basis van een verhoopt machtsevenwicht tussen natiestaten, die vanaf toen allemaal moesten gaan verkondigen dat ze ieder voor zich een gemeenschappelijke geschiedenis en een gedeelde lotsbestemming hadden. Tot wat voor ellende dat tot op de dag van vandaag heeft geleid, hoeft hier niet herhaald te worden,²⁷ maar men mag er daarom nog niet blind voor blijven dat deze nationale staten in hun vroege stadia dikwijls vormen waren van wat we nu 'federalisering' zouden noemen. Ik herinner hier slechts aan de eerste zinnen van de Inleidingsrede die Portalis hield bij de aanbieding van de *Code civil*.²⁸

Dat deze sentimenten politiek opgeklopt kunnen worden tot perfiditeiten, wil niet zeggen dat hun oorsprong beter genegeerd kan worden. Nationalisme is niet alleen maar een vorm van zelf-insluiting waarbij de grenzen tussen staten hoog worden opgetrokken. Het is tegelijk ook het benoemen van een primaire levensbron waar elke politieke machtsuitoefening op aangewezen is. In onze tijd heeft bijvoorbeeld Pierre Manent in Frankrijk – zonder enig nationalistisch sentiment en in naam van de Verlichting – weer aandacht gevraagd voor dit aspect van het natiebegrip en de politieke ontwikkeling van de EU op dit punt scherp bekriti-

26 Vgl. E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* (1957) ed., with a new preface by W.Ch. Jordan (Princeton: Princeton U.P., 1997).

27 Er loopt een rechte lijn van Milosevic' nationalistische verwijzing (1989) naar 'de slag op het Merelveld' tot aan de verschrikkingen van Srebrenica (1995) en de nasleep daarvan.

28 Zie J.E.M. Portalis, 'Discours préliminaire, prononcé lors de la présentation du projet de la commission du gouvernement' (1801) in *Recueil complet des travaux préparatoires du Code Civil, I, réd.* P.A. Fenet (Paris: Videcoq, 1836), 463–523, 463; vgl. J.E.M. Portalis, *Inleidingsrede. Uitgesproken bij de presentatie van het ontwerp van de regeringscommissie* (1801). Vertaald, toegelicht en besproken door B. van Roermund, F. Tanghe en H. Willekens (Zwolle: Tjeenk Willink, 1994), 9.

seerd.²⁹ Hij zegt het de negentiende-eeuwer Ernest Renan na: een douane-unie (lees: een interne markt) is nog geen vaderland.³⁰ Als we nieuwe interpretaties nodig hebben, dan niet slechts van de verlichtingsidealen vrijheid, gelijkheid en broederschap, maar ook van het begrip ‘vaderlandsliefde’. Of die stap nog te maken is, zal menigeen betwijfelen. Met een pleidooi voor patriotisme op nationale schaal, of voor een *Europe des patries* op supranationale schaal maakt men zich bepaald ongeloofwaardig. Maar zonder een vitaal verband waarin die idealen beleefd worden, verliezen ze hun politieke zin. Dat is een van de eerste ontdekkingen die de voorhoede van de Franse Revolutie deed: in de elkaar snel opvolgende constituties werd het begrip ‘natie’ steeds belangrijker ten koste van het begrip ‘volk’. De vraag is dus hoe deze liefde op een lucide wijze vorm en inhoud kan krijgen. Want zonder het antwoord op die vraag blijft het populisme ons ook in dit opzicht een halve waarheid, dus een leugen voorhouden. De enige politieke beweging die mijns inziens voor dit probleem een mogelijke oplossing biedt, is die welke de ecologische zorgen rond de toekomst van de aarde centraal stelt. Zoals uit de laatdunkende reacties van populistische partijen op die beweging blijkt, raakt zij in elk geval een gevoelige snaar.

Om van de nood aan vaderlandsliefde een aristotelische deugd te maken, bepleit Habermas in plaats daarvan ‘liefde voor de rechtsstaat’ (*Verfassungspatriotismus*).³¹ Maar een burger die de rechtsstaat bemint, doet denken aan Narcissus die verliefd wordt op zijn eigen spiegelbeeld. Want de rechtsstaat is een politiek maaksel en het probleem is nu juist hoe politiek iets kan maken. Bovendien kan men zich afvragen of Habermas het begrip ‘deugd’ niet onderschat. Hij ziet er vooral een soort gestandaardiseerde motivatiebron voor het politieke handelen in, maar in het antieke denken omvatte ‘deugd’ een veel fysiekere bron voor dat handelen. Deugd was immers de lijfelijke afstemming op de omgeving die in allerlei dimensies van het leven (gezondheid, veiligheid, genot, gezamenlijke welvaart, rechtvaardigheid, enz.) steeds hoger is op te voeren, zij het niet zonder dagelijkse oefening. Deugd is dan een weerbaarheidstrategie om op langere termijn bestand te zijn tegen individueel en gezamenlijk verval. De kern ervan is juist een gezamenlijke, maar ook gezamenlijk beheerste, vitaliteitsdrift. Het gaat daarbij om veel meer dan het oplossen van een motiveringsprobleem, namelijk om het probleem hoe het een samenleving om ‘zichzelf’ kan gaan, anders gezegd hoe ze duurzaam in verhouding tot zichzelf kan treden, zodat er begrippen kunnen ontstaan als ‘algemeen belang’, ‘openbare veiligheid’, ‘publieke opinie’, ‘maatschappe-

29 P. Manent, *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe* (Paris: Gallimard, 2006); ik ben mijn collega David Janssens dank verschuldigd voor talrijke verwijzingen naar het belang van Manent.

30 E. Renan, ‘Qu’est-ce qu’une nation?’ (1882). In *Qu’est-ce qu’une nation? et autres écrits politiques*, éd. R. Girardet (Paris: Imprimerie Nationale, 1996), 221–246, 239: ‘Il y a dans la nationalité un côté de sentiment; elle est âme et corps à la fois; un *Zollverein* n’est pas une patrie.’ Zie ook A. Abizadeh, ‘Historical Truth, National Myths, and Liberal Democracy: On the Coherence of Liberal Nationalism,’ *The Journal of Political Philosophy* 12 (2004): 291–313.

31 J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 2. Aufl. (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1992), het addendum ‘Staatsbürgerschaft und nationale Identität’.

Bert van Roermund

lijk debat', enzovoort. Lefort laat zien dat ze daarvoor is aangewezen op een machtsbron. Ik benadruk dat ze daarnaast is aangewezen op een levensbron. De eerste verwerft zich een samenleving door boven zichzelf uit te wijzen, de tweede door in zichzelf te keren. Ze keert in zichzelf in de richting van een duister punt waar ze ophoudt beschaving te zijn, maar enkel nog drang tot samenleven is. Dat is het punt van de pure immanentie waar het menselijke haar vreemd wordt, niet minder vreemd dan in het rijk van de pure transcendentie. Die beide ambiguïteiten mogen ons niet ontgaan. In de indringende documentaire *Izkor: Slaves of Memory* (1991) van Eyal Sivan³² citeert Yeshayahu Leibovitz de Oostenrijkse auteur Franz Grillparzer: 'Von der Humanität, durch die Nationalität, zur Bestialität.' Hij waarschuwt voor dit gevaar van het nationalisme, juist omdat het altijd kan terugvallen in datgene waaruit het afkomstig is, zoals het ook kan verdampen in een gratuite vorm van 'liefde' voor de mensheid in het algemeen. Het gevaar van deze irrationele pool verdwijnt niet door er de ogen voor te sluiten, evenmin als de verwijzing naar een overstijgende bron van redelijke machtsuitoefening verdwijnt door haar in naam van de Verlichting te ontkennen. Politiek beweegt zich voortdurend heen en weer tussen deze twee polen zonder bij een van beide te rusten, want daar zou ze op slag onmogelijk worden.

Intussen vermeit het populisme zich in het uitventen van halve waarheden voor hele. Het bedrijft gemakzuchtige politiek. En de gemakzucht zit niet in het feit dat het alleen problemen signaleert zonder met oplossingen te komen, zoals dikwijls wordt beweerd. Het analyseert de problemen maar voor de helft – dáár zit de gemakzucht. De machteloosheid van de politiek tegenover het populisme ontstaat vooral daar waar het zijn critici ertoe verleidt, op hun beurt de problemen maar half te analyseren.

32 Over de 'politiek van het collectief geheugen' in de staat Israël.