De symbolische dimensie van de democratie: Lefort versus Arendt en Marx[1]

Wim Weymans

Wie aan twintigste-eeuwse politieke filosofie denkt, kan moeilijk om het werk van Hannah Arendt (1906-1975) en Claude Lefort (1924-2010) heen. Op het eerste gezicht staat Lefort erg dicht bij Arendt. Beiden bekritiseren het totalitarisme, verdedigen pluraliteit en trachten politiek te incorporeren in de fenomenologische traditie waar ze deel van uitmaken. Wanneer het echter gaat om de moderne samenleving, politiek, democratie, gelijkheid en mensenrechten blijken hun visies grondig te verschillen. In wat volgt beargumenteer ik dat Lefort daarbij een rijkere analyse van democratische samenlevingen biedt dan Arendt. Vanuit een lefortiaans perspectief gezien staat Arendt – ondanks haar kritiek op Marx' werk – daarnaast veel dichter bij Marx dan men zou vermoeden. Gezien Arendts werk in het Nederlands nog steeds veel vaker vertaald en becommentarieerd wordt dan Leforts œuvre, is het niet onbelangrijk om de meerwaarde van Leforts benadering te tonen.[2]

Vergeten politiek

Arendt en Lefort trachten allebei om een vergeten dimensie van het politieke bedrijf in herinnering te roepen. Maar over wat die vergeten visie op politiek inhoudt, verschillen ze sterk van mening. Voor Arendt heeft ons begrip van politiek maar weinig te maken met waar politiek écht om zou moeten draaien. Voor haar bestaat authentieke politiek uit de veeleer uitzonderlijke mogelijkheid om samen met anderen in vrijheid te discussiëren en daarbij zowel de eigen stem als die van anderen te ontdekken en samen iets nieuws te beginnen. Het is een vrije en autonome activiteit, die ze handelen noemt, die geen ander doel heeft dan de discussie zelf en die plaatsvindt in de politieke sfeer. Tegenover deze uitzonderlijke politieke sfeer – waar vrijheid en pluraliteit heersen – plaatst Arendt het alledaagse leven in de privésfeer en de samenleving, waar men zich bezighoudt met gewonere activiteiten, zoals arbeiden en werken. Anders dan bij het vrije politieke handelen veronderstellen deze niet-politieke activiteiten doelstellingen die buiten die activiteit liggen. Zo is arbeid noodzakelijk om te overleven en veronderstelt werk – het fabriceren van duurzame objecten – een voorafgaand plan of model. Ook de pluraliteit van unieke stemmen die in het politieke handelen nog centraal staat, ontbreekt bij die andere activiteiten: bij arbeid wordt pluraliteit vervangen door onpersoonlijke uniformiteit (denk aan de lopende band waar iedereen inwisselbaar is) terwijl pluraliteit bij werk wordt ingeruild voor eenzaamheid (zoals bij de ambachtsman in diens atelier). Zoals Marx gelooft ook Arendt dat ons leven in de eerste plaats bepaald wordt door dergelijke prepolitieke krachten zoals onze biologie (onze noodzaak om in leven te blijven) of de economie. Anders dan Marx en vele van haar tijdgenoten meent ze dat politiek in de ware en vrije zin van het woord echter gescheiden moet en kan blijven van die vervreemdende natuurlijke of nuttige prepolitieke krachten. Voor haar staat politiek daarom ook los van sociaaleconomische vraagstukken, die ze als apolitiek beschouwt.

Net als Arendt herinnert ook Lefort aan iets wat we in ons begrip van politiek zijn vergeten. Waar Arendt echte politiek nog zag als een specifieke vorm van handelen die losstaat van de samenleving, focust Lefort op de politieke dimensie van de samenleving als geheel, op wat hij een samenlevingsvorm of 'het politieke' (*le politique*) noemt. Dierlijke 'samenlevingen' mogen dan

Wim Weymans studeerde filosofie en hedendaagse geschiedenis in Antwerpen, Leuven en Cambridge. Hij bekleedt momenteel de 'Velge leerstoel Europese waarden' aan de UCLouvain (te Louvain-la-Neuve). Voordien doceerde hij rechtsfilosofie in Antwerpen en New York. Als politiek filosoof verricht hij onder meer onderzoek naar verschillende visies op democratie en mensenrechten. Vele thema's uit het bovenstaande essay werkte hij verder uit in zijn recente boek *Recht en samenleving anders bekeken* dat in 2017 verscheen bij Acco in Leuven/Den Haag.



Hannah Arendt

al van nature een vorm en eenheid bezitten, menselijke samenlevingen verkrijgen deze vorm en eenheid pas dankzij politieke voorstellingen en principes die bepalen hoe een samenleving zichzelf ziet. Die principes vormen een soort bril waardoor we de werkelijkheid bekijken en die bepalen of we de samenleving en de wereld zien als theocratisch, aristocratisch, democratisch of totalitair. Deze voorstellingen en principes van een samenleving noemt Lefort 'het politieke' of de 'symbolische dimensie' van een samenleving die verschilt van de feitelijke, objectiveerbare maatschappelijke werkelijkheid.

Aangezien deze symbolische voorstellingen en principes de samenleving een vorm, eenheid en betekenis geven, kunnen ze immers niet volledig worden herleid tot gegeven krachten in die samenleving – Lefort is dus geen realist of positivist. Voor Lefort mogen we dan ook niet "vergeten dat er geen elementaire delen of structuren (…) geen dimensies van de maatschappelijke ruimte zijn die aan hun vormgeving zouden zijn voorafgegaan" (WP 85). Omgekeerd staan die vormgevende symbolische principes niet los van de samenleving waarmee ze is verweven – Lefort is dus evenmin een idealist. Die symbolische dimensie van de werkelijkheid kan bijgevolg niet tot objectiveerbare feiten of ideeën worden herleid. Die dimensie is met de werkelijkheid verweven, maar valt er niet mee samen.

Net zoals Arendt benadrukt dat politiek handelen moet gescheiden blijven van het niet-politieke domein, zo waarschuwt Lefort ervoor dat we de symbolische dimensie van de samenleving niet mogen herleiden tot een objectiveerbare werkelijkheid. Toch is het net dat wat zowel Marx als Arendt vaak doen. Vanuit een lefortiaans perspectief gezien, verwarren ze beiden die symbolische dimensie geregeld met een concrete empirische realiteit en dat heeft verstrekkende gevolgen voor de manier waarop ze naar onze moderne samenlevingen kijken.

Dat alles hangt ook samen met een verschil in denkstijl. Arendt verkiest heldere definities en tegenstellingen (zoals tussen het politieke domein en wat daarbuiten ligt), terwijl Lefort net tracht om die schijnbare tegenstellingen samen te denken, zonder ze daarbij tot elkaar te herleiden, en hij benadrukt daarbij vooral ambivalentie en complexiteit. Arendt hanteert een duidelijke voorstelling van wat politiek zou moeten zijn, Lefort vertrekt bij zijn analyse van de symbolische dimensie eerder vanuit de bestaande werkelijkheid en de historische context.

De politieke sfeer, wetten en het recht

Ook al dienen we volgens Lefort aandacht te besteden aan de symbolische dimensie van de samenleving als geheel ('het politieke'), toch is er nog steeds een belangrijke rol weggelegd voor politiek in de gewone zin van het woord. De politieke sfeer is voor Lefort immers de plaats waar een samenleving haar onderliggende symbolische principes zichtbaar maakt. Voor hem behoort het "tot het wezen van de macht (…) om (…) een maatschappelijk organisatiemodel zichtbaar te maken" (WP 67). Zo legitimeren politici in onze samenlevingen hun handelen door te verwijzen naar symbolische begrippen zoals 'het algemeen belang' of 'de natie'. Daardoor ervaart een samenleving zich als een coherent betekenisvol geheel, ondanks alle verschillen.

Arendt en Lefort zien politiek dus erg verschillend. Voor Arendt verschilt echte politiek van de samenleving en de privésfeer, terwijl voor Lefort de politieke sfeer net verwijst naar de samenlevingsvorm of 'het politieke' in het algemeen, waardoor de politieke sfeer en de samenlevingsvorm nauw met elkaar zijn verbonden. Arendt verengt politiek, Lefort verbreedt haar. Bij Arendt is de politieke sfeer bovendien zowel conceptueel als ruimtelijk strikt bepaald en afgebakend, maar daardoor vergeet ze volgens Lefort de bredere symbolische dimensie van het politieke, die zich onttrekt aan een duidelijke bepaling en objectivering. Voor Arendt blijft politiek handelen daarnaast een uitzonderlijk fenomeen, dat slechts voorkomt tijdens revoluties of in de Griekse polis, waardoor de samenleving meestal bestaat zonder een politieke ruimte in de eigenlijke zin van het woord. Voor haar bestaat "deze ruimte (…) niet altijd" en kan "geen mens (…) er trouwens te allen tijde in leven" (MC 183). Voor Lefort heeft daarentegen élke samenleving behoefte aan een politieke sfeer die haar vorm en eenheid instelt.

Handelen volstaat overigens niet voor Arendt. Om het onvoorspelbare en vluchtige karakter van het politiek handelen te begrenzen en te bestendigen, hebben we volgens haar ook behoefte aan wetten. Voor Arendt zijn wetten "niet de resultaten van het handelen, maar producten van vervaardiging [*making*]" of van het werken (MC 179). Daardoor beschouwt ze die wetten echter vooral als een fysiek instrument of object. Zo is voor haar "de wet van de *polis* (…) letterlijk een muur, zonder welke er (…) geen politieke gemeenschap" kan zijn (MC 63). Ook de Amerikaanse grondwet is voor haar vooral "een geschreven document, een duurzaam, objectief voorwerp (…) een concrete, aardse entiteit" (OR 191) dat herinnert aan "een volk dat doelbewust een nieuw politiek lichaam" grondvestte (OR 244).

Ook Marx beschouwt de juridische orde – wat Lefort 'de wet' noemt – vooral als een instrument dat bij Marx niet de politieke gemeenschap maar de burgerij dient. Volgens Lefort reduceert Marx "de wet tot het niveau van de empirische werkelijkheid – een werkelijkheid die volgens hem wordt gekarakteriseerd door de individuele verhoudingen. De wet is zijns inziens een kunstgreep om deze verhoudingen in stand te houden" (WP 215).

Voor Lefort kunnen wetten echter niet uitsluitend worden herleid tot concrete belangen en kan "het recht (…) niet (…) worden gereduceerd tot een menselijke kunstgreep [*un artifice humain*]" (WP 278). Wetten en het recht ontlenen hun legitimiteit immers vooral aan hun verwijzing naar algemene symbolische principes – zoals rechtvaardigheid of het algemeen belang – die niet kunnen worden herleid tot een concrete groep of gemeenschap die ze dan ook steeds deels overstijgen. Indien ze wél met één groep zouden samenvallen, dan zouden ze hun legitimiteit verliezen, en wordt wat symbolisch is louter feitelijk.

Moderne democratie

Voor Lefort komen we dus in problemen wanneer we het symbolische verwarren met het feitelijke. Volgens Arendt dreigt daarentegen vooral gevaar als een activiteit die staat voor onvrijheid, zoals de levensnoodzakelijke arbeid, binnendringt in het politieke domein. Vooral moderne samenlevingen worden volgens haar in toenemende mate gedreven door het 'levensproces', arbeid en noodzaak veeleer dan door politiek, handelen en vrijheid. Daardoor verdwijnt échte politiek haast volledig. Zoals Marx en vele andere denkers gelooft ze dat onze moderne samenlevingen worden gedomineerd door vervreemdende krachten die aan de controle van de actoren ontsnappen. Ze beschrijft hoe "in de moderne wereld (…) de politiek een functie van de maatschappij (…) geworden" is (MC 36). Dat verklaart waarom we voor Arendt in een apolitieke samenleving leven waarin "het laatste spoor van handelen (…) verdwenen" is (MC 301) en waarom "het politieke domein in onze massamaatschappijen in grote mate is weggekwijnd" (OR 319).

Lefort is daarentegen een van de weinige denkers die de moderne democratische samenlevingen ook positief waardeert. Zoals anderen benadrukt Lefort daarbij het verschil met premoderne samenlevingen. Zoals alle samenlevingen ontleenden ook deze premoderne samenlevingen hun vorm en eenheid aan een verwijzing naar

een symbolische idee van zichzelf, zoals die door heersers wordt belichaamd. Maar premoderne samenlevingen zagen deze idee nog als een substantie en daarom ervoeren die samenlevingen zich als "als een lichaam, als een substantiële eenheid, op zo'n manier dat de hiërarchie van zijn leden en het onderscheid tussen de rangen en orden op een absolute grondslag leken te berusten" (WP 95).

Een moderne democratische samenleving ziet zich echter niet langer vooraf bepaald door een dergelijk substantieel plan en daarom is het een samenleving "zonder positieve bepaling" (WP 142). Lefort stelt "dat de democratie tot stand komt en zich staande houdt wanneer *de bakens van zekerheid teloorgaan*" (WP 98). Tegenover premoderne samenlevingen die zich nog volledig bepaald wisten door een transcendente instantie plaatst Lefort de radicale onbepaaldheid en vrijheid die moderne democratieën kenmerkt.

Democratische samenlevingen ontlenen nog steeds hun vorm en eenheid aan een verwijzing naar richtinggevende principes, zoals 'het volk' of 'het algemeen belang', maar anders dan vroeger beantwoordt er geen substantiële realiteit meer aan. Volgens Lefort doen in een democratie "het volk, de natie en de staat zich" voor "als universele entiteiten waartoe ieder individu en iedere groep zich op dezelfde wijze verhouden" maar tegelijk beeldt "noch de staat, noch het volk, noch de natie (…) substantiële realiteiten uit" (WP 97). In die zin kunnen die principes in een democratie worden vergeleken met een regulatieve idee in kantiaanse zin, die onze waarneming stuurt maar waaraan men zelf geen objectieve realiteit mag toekennen. Die principes worden bijgevolg louter 'symbolisch', waardoor verschillende partijen de volkswil of het algemeen belang anders kunnen interpreteren en pluraliteit gewaarborgd wordt.

Ook bij Arendt wordt pluraliteit gegarandeerd door iets wat buiten het handelen ligt. Bij haar zijn dit echter geen transcendente louter symbolische principes, zoals bij Lefort, maar concrete dingen die het resultaat zijn van het 'werken' of het 'maken' en die samen een duurzame 'wereld' vormen. Voor haar betekent "het gezamelijk leven in een wereld (…) in wezen dat zich tussen hen die haar bewonen een wereld van dingen bevindt, zoals een tafel zich bevindt tussen degenen die eraan hebben plaatsgenomen; als door elk ander intermediair worden mensen door de wereld tegelijk verbonden en gescheiden" (MC 53-54). Rond dezelfde tafel kunnen mensen hetzelfde object vanuit verschillende perspectieven zien, wat zowel stabiliteit als pluraliteit garandeert. Voor haar hebben we dus behoefte aan "het houvast gevende intermedium van dingen" (MC 167).

Bij Lefort dankt een democratie zowel haar eenheid als haar pluraliteit aan louter symbolische principes, dus aan de *afwezigheid* van een concreet empirisch object. De symbolische natuur van dergelijke algemene symbolische principes (zoals 'Nederland' of 'België') laat bovendien toe dat veel grotere groepen mensen ernaar verwijzen dan nog het geval was bij Arendts kleinschalige gemeenschappen waar de leden nog dezelfde ruimte moesten delen. Zelfs in grootschalige samenlevingen voelen burgers zich dankzij het politieke debat deel van dezelfde gemeenschap, ook al delen ze niet dezelfde fysieke ruimte.

Aangezien er geen werkelijkheid meer aan beantwoordt, worden dergelijke symbolische principes de inzet van een legitiem conflict in een samenleving die zich nu ziet als verdeeld tussen verschillende groepen, domeinen (recht, cultuur, wetenschap…) en meningen. Omdat een substantieel fundament ontbreekt, wordt in democratieën deze verdeeldheid legitiem – er is steeds een meerderheid en een legitieme oppositie.

Toch valt de samenleving niet uit elkaar, want *beide* kampen verwijzen naar principes zoals het algemeen belang en dat "biedt (…) het symbolische kader dat ervoor zorgt dat [conflicten] niet in burgeroorlog ontaarden" (WP 103). Voor Lefort impliceert dat symbolisch kader een zekere uitwendigheid die wordt gesymboliseerd door de politieke bühne die zich deels buiten die samenleving bevindt en die ervoor zorgt dat principes hun symbolisch karakter niet verliezen. Dat impliceert echter ook afstand tussen samenleving en politiek. Ook al worden politici die in naam van dat algemeen belang spreken door de samenleving gelegitimeerd (denk aan verkiezingen), toch overstijgen ze tegelijk ook die samenleving. Politici handelen immers tevens in naam van algemene symbolische principes zoals het algemeen belang en daardoor moeten zelfs in onze democratische samenlevingen politici en de staat zich ook wat afstandelijk gedragen tegenover de diverse samenleving. Het vage en algemene taalgebruik, en de afstand tussen politiek en samenleving die erdoor wordt gecreëerd, maken net een pluralistische samenleving mogelijk.

Die afstand is uiteraard relatief. Politici regeren in naam van het volk, de natie of het algemeen belang, maar tegelijk kan niemand zich daarmee volledig identificeren, zelfs niet de regeringsleider, die slechts tijdelijk (tot aan de volgende verkiezingen) het volk vertegenwoordigt en wiens spreken en handelen door de oppositie, de pers en de samenleving steeds wordt bekritiseerd.

Voor Lefort moeten we in onze moderne democratieën dus aanvaarden dat noch het volk,

noch hun vertegenwoordigers, symbolische principes zoals het algemeen belang of volkssoevereiniteit ooit volledig zullen kunnen vatten. Deze principes zullen nooit volledig worden gerealiseerd en zullen ons steeds deels ontsnappen. De democratie is daardoor "een ongrijpbare en onbeheersbare samenleving, waarin het volk zogezegd soeverein zal zijn, jazeker, maar waarin het voortdurend zijn identiteit ter discussie zal stellen, waarin die identiteit latent zal blijven" (WP 49). Democratische autonomie en diversiteit veronderstellen bij Lefort dan ook een zekere vervreemding.

Indien de samenleving toch zou proberen écht volledig soeverein te worden en een einde zou maken aan de kloof tussen samenleving en politiek, dan zou dit meteen ook het einde betekenen van de pluraliteit en de vrijheid, zoals totalitaire regimes hebben getoond. Wie een *volledig* autonome en soevereine gemeenschap nastreeft, verwart de symbolische dimensie met de werkelijkheid, wat in de praktijk leidt tot onderdrukking. In Leforts eigen woorden: "wat is het denkbeeldige koninkrijk van de autonomie anders dan een koninkrijk dat wordt geregeerd door een despotisch denken?" (WP 240).

Lefort zet zich dan ook af tegen het ideaal van een gemeenschap die zichzelf volledig autonoom zou besturen zonder politieke uitwendigheid of bemiddeling. Dat ideaal impliceert een kritiek op de representatieve democratie die de oorspronkelijke gemeenschap van zichzelf zou vervreemden. Vandaag verdedigen vele populistische partijen zo'n ideaal, bijvoorbeeld wanneer ze het 'zuivere' volk uitspelen tegen de 'wereldvreemde' politieke klasse of de 'mainstreammedia'. Lefort schrijft daarover: "wie ervan droomt de macht af te schaffen (…) stelt zich een samenleving voor die uit eigen beweging in overeenstemming met zichzelf zou zijn" (WP 240).

Reeds Marx wilde zoals bekend de kloof tussen de samenleving en de staat opheffen. En ook Arendt streeft naar "een toestand zonder overheersing, zonder onderscheid tussen regeerders en geregeerden" gecombineerd met een "deelname aan publieke zaken" (OR 45, 48). Ze verdedigt "de directe participatie van elke burger in de publieke zaken van het land" (OR 308-9) en ze wijst representatieve democratie af omdat deze het participerende volk van zichzelf vervreemdt en daardoor "de bevolking in regeerders en geregeerden (…) verdeeld" wordt (OR 203). Haar idealen zijn de oude Griekse polis of – in de moderne tijd – het "het radenstelsel, ter vervanging van het continentale partijenstelsel" (MC 199).

Net zoals Lefort gebruikt Arendt daarbij de theatermetafoor. In Arendts politiek ideaal verdwijnt de vervreemdende afstand tussen de zaal en de bühne en participeert iedereen aan een stuk waarvan ze zelf de auteurs zijn. Bij Lefort blijft die afstand net belangrijk, aangezien de samenleving behoefte heeft aan een uitwendige bühne zoals een parlement, "een politiek toneel (…) waarop de verdeeldheid wordt overgebracht en een ander karakter krijgt" (WP 103). Door die politieke voorstelling [*représentation*] wordt alle "maatschappelijke bedrijvigheid" er immers toe "aangezet bij de algemeenheid van het politieke aan te sluiten" (WP 104).

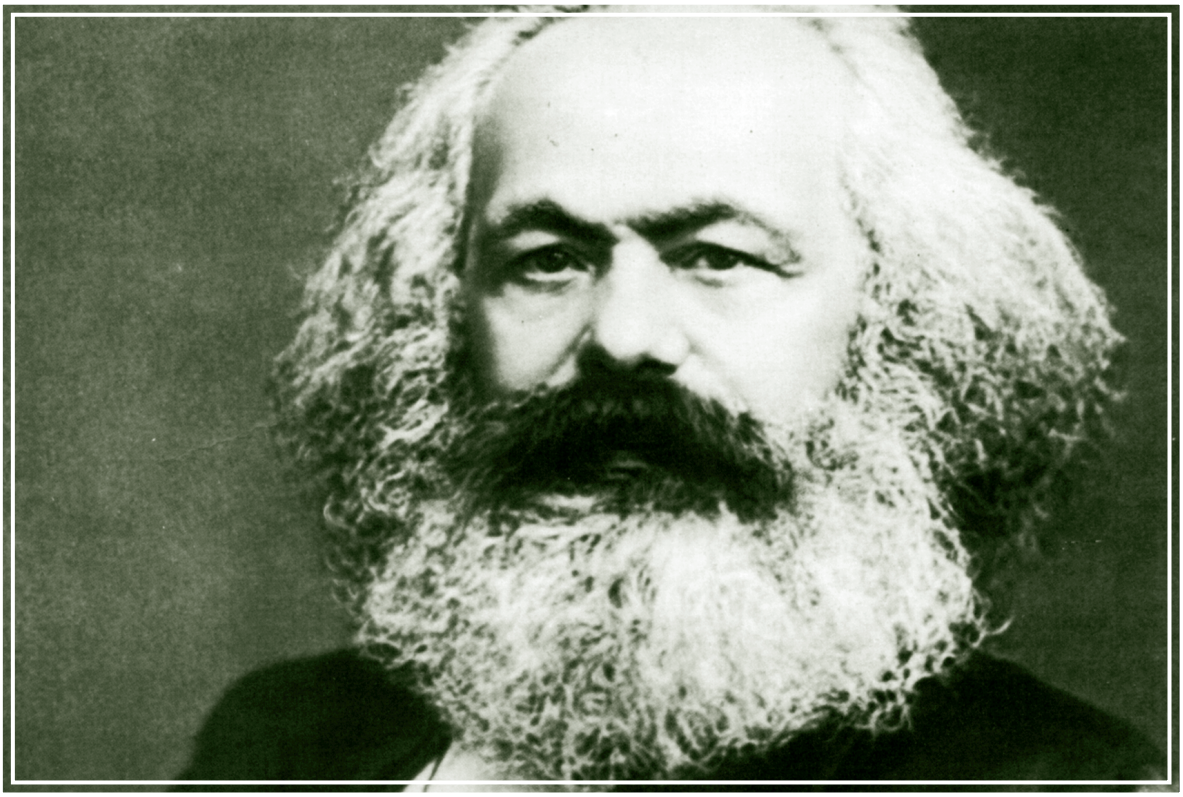
Theorie en praktijk

Maar de verschillen gaan verder. Arendt en Marx verwarren vanuit een lefortiaans perspectief niet alleen vaak de symbolische principes met de werkelijkheid, maar ook ideologie en praktijk. Dat wordt duidelijk in hun interpretaties van moderne samenlevingen en, bij Arendt, van hun totalitaire ontsporingen.

Nemen we eerst de moderne samenlevingen, die volgens Marx en Arendt lijden onder zowel vreemde krachten als onder een sterk individualisme. Zo omschrijft Marx het moderne individu in diens *Zur Judenfrage* als "op zichzelf staand" en "teruggetrokken in zijn particulier belang en zijn particuliere willekeur en afgezonderd van de gemeenschap" (OJ 71). Hij legt uit: "de enige band die ze [individuen] samen houdt is de natuurlijke noodzakelijkheid, de behoefte en het particuliere belang, het behoud van hun eigendom en van hun egoïstische persoon" (OJ 71).

Ook bij Arendt is de moderne mens geïsoleerd en gedomineerd door het levensproces en noodzaak. Voor haar zijn we échte politiek – die was bevrijd van noodzaak en vervreemding – vergeten. Ze veroordeelt de "moderne opvatting van regering (…) waarbij het enige wat mensen gemeen hebben hun persoonlijke belangen zijn" (MC 67). Voor Arendt zijn zowel moderne als totalitaire samenlevingen onderworpen aan de wetten van de geschiedenis of aan de noodzaak van het levensproces.

Volgens Lefort nemen zowel Marx als Arendt het moderne burgerlijke discours letterlijk, alsof de burgerlijke ideologie inderdaad met de maatschappelijke werkelijkheid overeenstemt. Zo staart Marx in zijn kritiek op mensenrechten zich volgens Lefort "blind op de ideologische voorstellingswijze van de rechten, zonder te onderzoeken wat ze in de praktijk betekenen en welke omwenteling ze in het maatschappelijke leven teweegbrengen" (WP 209). Lefort geeft toe dat democratische samenlevingen voortdurend in



Karl Marx

beweging zijn, maar in de praktijk blijkt deze beweging niet, zoals bij Arendt en Marx, vervreemdend maar net bevrijdend en creatief. Lefort associeert de democratische vitaliteit met "de opkomst van nieuwe wijzen van denken of uitdrukken" en ziet de democratie als "de historische samenleving bij uitstek (…) die in haar vorm de onbepaaldheid verwelkomt en bewaart" (WP 92-93). Voor Lefort is "de moderne democratische samenleving (…) het theater van een onbeheersbaar avontuur" geworden (WP 51).

Zelfs in Arendts beschrijving van het totalitarisme wordt volgens Lefort de ideologie verward met het effectief functioneren van dat systeem. Waar Arendt benadrukt dat totalitaire samenlevingen voortdurend in beweging willen zijn, herinnert Lefort eraan dat die samenlevingen in de praktijk net geblokkeerd blijken door een partij die tracht elke beweging in die samenleving onder controle te krijgen: "in die zin blijkt het beeld van een geschiedenis die op ieder ogenblik wordt gemaakt" – de theorie – "volstrekt in tegenspraak met dat van een vastgelegde geschiedenis" – de praktijk van een "*samenleving zonder geschiedenis*" (WP 75, 93). Kortom, waar Arendt een vervreemdende beweging ziet, ziet Lefort in de praktijk ofwel – bij democratische regimes – veel beweging maar weinig vervreemding, ofwel – bij totalitaire regimes – veel vervreemding maar de facto weinig beweging.

Indien we de moderne samenleving niet langer zien als een samenleving die uitsluitend door vreemde economische, biologische of historische krachten wordt gedreven, maar als een samenleving die zich in de eerste plaats bevrijdt van een vooraf bepaald substantieel plan, dan wordt duidelijk hoe dankzij lege symbolische principes erg diverse, complexe en ambivalente praktijken ontstaan. Net doordat die praktijken zich op die principes beroepen, kunnen ze bestaande invullingen ervan in vraag stellen.

Gelijkheid

Ook wanneer het gaat over gelijkheid zijn er duidelijke verschillen tussen Arendt, Marx en Lefort. Marx bekritiseerde politieke gelijkheid of emancipatie (bijvoorbeeld gelijk stemrecht voor iedereen) omdat deze formele gelijkheid zich beperkt tot de politieke sfeer en dus bestaande sociaaleconomische ongelijkheden negeert (en dus legitimeert). Daarom is er volgens Marx

ook behoefte aan een echte emancipatie of sociaaleconomische gelijkheid die hij "menselijke emancipatie" noemt (OJ 59, 66). Arendt wil daarentegen slechts formele politieke gelijkheid en niet de sociaaleconomische gelijkheid waar Marx voor pleit. Voor haar moeten deelnemers in het politieke domein zich immers niet alleen bevrijden van de noodzaak die in de privésfeer heerst, maar ook van feitelijke of natuurlijke ongelijkheden uit die sfeer. Bij haar bestaat "gelijkheid (...) uitsluitend binnen dit specifiek politieke domein, waar men elkaar als burgers en niet als privépersonen" ontmoet (OR 46). Eigenlijke politieke gelijkheid ontstaat dus wanneer feitelijke verschillen worden genegeerd. Zowel bij Marx als in onze moderne samenlevingen worden deze feitelijke verschillen echter niet langer genegeerd aangezien gelijkheid ook buiten de politieke sfeer wordt nagestreefd. Bijvoorbeeld door sociaaleconomische gelijkheid te bepleiten via de welvaartsstaat in naam van 'natuurlijke gelijkheid', met als gevolg "de voortdurend en algemeen toenemende maatschappelijke gelijkheid" (OR 324).

Kortom, waar Marx naast formele gelijkheid ook échte sociaaleconomische gelijkheid wil, wil Arendt slechts formele gelijkheid in het politieke domein en net geen maatschappelijke sociaaleconomische gelijkheid buiten dat politieke domein. Ondanks dat radicale verschil interpreteren zowel Marx als Arendt moderne gelijkheid echter vooral als een empirisch verschijnsel, als echte of 'natuurlijke' gelijkheid die bestaande ongelijkheden doet verdwijnen.

Lefort begrijpt moderne gelijkheid daarentegen vooral als een symbolisch fenomeen dat de manier bepaalt waarop we de maatschappelijke werkelijkheid waarnemen. In onze moderne democratische wereld worden mensen als gelijk gezien ondanks hun biologische of maatschappelijke verschillen. Dat lijkt op wat Arendt schrijft, alleen blijft voor Lefort deze formele gelijkheid in een democratie niet beperkt tot de politieke sfeer maar is ze net op de gehele samenleving van toepassing (ze betreft immers ook 'het politieke'). Een dergelijke symbolische gelijkheid is voor Lefort bovendien slechts mogelijk in een moderne democratische wereld waarin onze maatschappelijke positie niet langer 'van nature' vastligt, zoals dat in premoderne samenlevingen nog het geval was (en zelfs in de polis, zie WP 142). Net omdat die premoderne hiërarchische maatschappelijke orde destijds gaandeweg haar legitimiteit verloor, zat er niets anders op dan iedereen als formeel gelijk te zien ondanks natuurlijke verschillen, vandaar de idee van gelijke rechten. Moderne maatschappelijke gelijkheid betekent dus niet dat gelijkheid gefundeerd is in de natuur, zoals Arendt nog vreesde, maar impliceert net een emancipatie van een dergelijk natuurlijk fundament.

Het is duidelijk dat ook de symbolische gelijkheid echte maatschappelijke empirische 'gelijkmakende' effecten zal hebben die door Marx werden bepleit en door Arendt werden gevreesd. Maar aangezien het hier uiteindelijk om symbolische gelijkheid gaat, kan deze nooit volledig worden verwerkelijkt, anders dan in Marx' droom en in Arendts nachtmerrie. Net zoals iedereen hetzelfde algemeen belang inroept en er tegelijk een andere invulling aan geeft, zo verwijst iedereen naar gelijkheid maar interpreteert deze verschillend. Men kan zich overigens ook nauwelijks voorstellen wat het zou betekenen om 'echte gelijkheid' te realiseren, wat het symbolisch karakter ervan onderstreept.

Mensenrechten

Ik eindig met de mensenrechten, die door zowel Marx als Arendt worden ontmaskerd. Voor Marx en diens volgelingen maskeren mensenrechten in de praktijk slechts particuliere belangen (denk aan machtspolitiek die door mensenrechten wordt gelegitimeerd), terwijl ze voor Arendt de facto dan weer niets betekenen los van de bescherming door een politieke gemeenschap, zoals vandaag blijkt uit het lot van uitgeprocedeerde asielzoekers. Voor Arendt zijn slechts burgerrechten zinvol, aangezien die gebonden zijn aan het lidmaatschap van een bepaalde politieke gemeenschap. Ze gelooft dus niet in universele "rechten van het leven en de natuur" die "onafhankelijk zijn van het politieke lichaam" (OR 135, 182). Net zoals ze gelijkheid beperkt tot het politieke domein, zo gelooft ze ook dat rechten slechts betekenisvol zijn binnen een concrete politieke gemeenschap. En net zoals ze een strikt onderscheid hanteert tussen de politieke sfeer – waar vrijheid en formele gelijkheid gedijen – en de niet-politieke sfeer – waar noodzaak en natuurlijke ongelijkheid heersen –, zo onderscheidt ze ook burgerrechten – die een effectieve bescherming bieden binnen een gemeenschap – van 'natuurlijke' mensenrechten die men vergeefs inroept eenmaal men de bescherming door een politieke gemeenschap of staat heeft verloren.

Ook hier laat Leforts interpretatie toe om een dergelijke tegenstelling te overstijgen en te ontsnappen aan een haast positivistische reductie van recht tot het bestaande positieve recht en burgerrechten. Voor Lefort verwijzen mensenrechten inderdaad naar de fictie van de mens in het algemeen. Maar net zoals moderne maat-

schappelijke gelijkheid niet verwijst naar een natuurlijk proces, zo verwijst ook 'de mens' van de mensenrechten niet langer naar het natuurlijke of biologische domein zoals Arendt nog gelooft. Integendeel, 'de mens' van de mensenrechten is niet een empirische of biologische essentie, maar net een symbolisch principe dat ontsnapt aan elke poging tot objectivering en precies daarom laat het toe om "het gevestigde recht ter discussie" te stellen (WP 222).

Binnen haar model zit Arendt overigens met een probleem, want indien burgerrechten aan een bepaalde staat zijn gebonden, hoe kan ze dan verklaren dat in de loop van de geschiedenis die rechten werden uitgebreid in naam van abstracte rechten en principes die het bestaande recht van een bepaalde staat overstegen? Voor Lefort kan de contestatie van bestaande wetten en rechten in naam van abstracte mensenrechten slechts worden verklaard door de symbolische dimensie van mensenrechten, die zelfs toelaten om de bestaande rechtstaat te contesteren. Volgens hem overstijgt "de democratische staat" immers "de traditionele grenzen van de rechtsstaat". Daardoor wordt deze "democratische staat (…) geconfronteerd met rechten die hij nog niet heeft geïncorporeerd; hij is het toneel van een protestbeweging (…) die ontstaat vanuit punten die de macht niet volledig kan beheersen" (WP 223). Vandaar dat in een democratie steeds meer groepen nieuwe rechten kunnen inroepen, eerst de burgerij, dan de arbeiders, vervolgens vrouwen, nadien homoseksuelen en nu ook vluchtelingen.

Epiloog

Voor Lefort kan de complexiteit van de moderne democratie, politiek, gelijkheid en mensenrechten slechts begrepen worden indien ook aandacht wordt besteed aan hun symbolische dimensie. Het is net omdat Arendt en Marx deze dimensie miskennen dat ze de moderne democratie zo scherp bekritiseren. Indien, zoals bij Arendt, politieke en maatschappelijke fenomenen vooral concreet-empirisch begrepen worden, dan verschijnt de politieke sfeer als strikt afgebakend, komt een politieke gemeenschap slechts rond concrete objecten tot stand en hebben formele gelijkheid en burgerrechten slechts binnen die gemeenschap een plaats. Maatschappelijke gelijkheid of mensenrechten verschijnen in dat geval als gevaarlijke of nutteloze pogingen om échte politiek in te ruilen voor natuurlijke of historische processen. Uit Leforts œuvre blijkt echter dat wanneer ook de symbolische dimensie van deze fenomenen wordt onderzocht, duidelijk wordt hoe een diverse gemeenschap ook rond symbolische objecten kan standhouden, hoe politiek en samenleving verschillen maar tegelijk ook verweven zijn, en hoe symbolische democratische gelijkheid en mensenrechten de bestaande orde in vraag kunnen stellen net omdat ze niet volledig tot die feitelijke orde kunnen worden herleid.

Noten

1. Deze tekst is een sterk ingekorte versie van een langer essay dat eerder in het Engels verscheen als 'Defending democracy's symbolic dimension: a Lefortian critique of Arendt's Marxist assumptions', in: *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 2012, 19, 1, 63-80 en voordien ook reeds in het Duits als: 'Jenseits des Arendtschen Marxismus: Lefort über Gleichheit und Demokratie', in: Reinhard Heil, Andreas Hetzel, Dirk Hommrich (eds.), *Unbedingte Demokratie: Fragen an die Klassiker neuzeitlichen politischen Denkens*, Nomos Verlag, Baden-Baden, 2011, 175-197. Wie verdere argumenten, literatuur en gedetailleerde verwijzingen wenst, kan daar terecht.
2. In wat volgt citeer ik daarbij uit de nieuwe vertaling van Leforts werk *Wat is politiek?* (vanaf nu WP), uit Arendts gekende *De menselijke conditie* [1958] (vanaf nu MC), haar *Over revolutie* [1963/1965] (vanaf nu OR) en soms ook uit Marx' essay *Over het joodse vraagstuk* [1843] (vanaf nu OJ).

Literatuur

Hannah Arendt, *De menselijke conditie*. Vertaling C. Houwaard, Boom, Amsterdam, 2009.

Hannah Arendt, *Over revolutie*. Vertaling Rob van Essen, Atlas/Olympus, Amsterdam, 2004/2009.

Claude Lefort, *Wat is politiek?* Samenstelling, inleiding en vertaling Pol van de Wiel & Bart Verheijen, Boom, Amsterdam, 2016.

Karl Marx, Over het joodse vraagstuk, in: Karl Marx, *Over godsdienst, staat en het joodse vraagstuk. Artikelen uit de 'Deutsch-Französische Jahrbücher' van 1844* (Pegasus, Amsterdam, 1975), 47-86.