

# DE HAAKJES VAN HET VOLK

Lefortiaanse/lacanciaanse reflecties over identiteit en democratie<sup>1</sup>

Marc De Kesel

Eines kann nicht sein: Dass einige Teile von uns allen darüber befinden, wer das Volk ist, und andere einfach aus dem Volk ausgeschlossen werden. Wir alle sind das Volk.

Angela Merkel

1.

De laatste editie van de vijfjaarlijkse internationale manifestatie van hedendaagse beeldende kunst in het Duitse Kassel was uitgesproken politiek geladen. Wie in die zomer van 2017 ook maar even in de stad rondliep, merkte het al op diverse reclameborden die, in plaats van publiciteit, kunstwerken afficheerden. Of beter, dit net van publiciteitsborden over de binnenstad verspreid vormde een kunstwerk op zich, een installatie *in situ* door de gerenommeerde Duitse kunstenaar Hans Haacke (° 1936). Reeds bij het aanschrijven om een ticket te kopen, zag je Haackes boodschap helder geafficheerd: “Wir (alle) sind das Volk”, “We (all) are the people”, “Nous (tous) sommes le peuple”, en zo ging het nog eens negen andere talen.<sup>2</sup> Haackes op een regenboogkleurige achtergrond aangebrachte boodschap wilde ons blijkbaar confronteren met de grond van ons politieke bestel: dat politiek over *ons* gaat, en dat *wij* het zijn die de politiek over ons doen gaan. Haacke stelde met andere woorden het basisprincipe van de democratie aan de orde: dat de macht (kratie) bij het volk (*dèmos*) ligt, en dat wij met zijn allen dat volk zijn.

Amper iets verderop in Duitsland – in wat toen de DDR heette – had dertig jaar eerder diezelfde zinsnede behoorlijk furore gemaakt. De zin op Haackes borden refereert daar overduidelijk aan. In de toenmalige ‘volksdemocratie’ was ‘de Partij’ aan de macht die naar

---

<sup>1</sup> Hoewel nergens rechtstreeks naar het werk van de Franse politieke filosoof Claude Lefort verwezen wordt, is dit essay zeer schatplichtig aan zijn denken. Voor een Nederlandstalige ‘staalkaart’ van zijn filosofie, zie Claude Lefort, *Wat is politiek?*, samenstelling, inleiding & vertaling Pol van de Wiel & Bart Verheijen, Amsterdam: Boom, 2016. Voor een algemene inleiding zie: Donald Loose, *Democratie zonder blauwdruk: De politieke filosofie van Claude Lefort*, Budel: Damon, 1997

<sup>2</sup> Sarah Albert, “Wir (alle) sind das Volk – Hans Haackes Beiträge für die Documenta 14”, in: *kunsttexte.de – E-Journal für Kunst- und Bildgeschichte* 4(2017) (<https://edoc.hu-berlin.de/handle/18452/19475>). Het citaat bovenaan het essay ontleen in aan Alberti’s artikel. Merkel deed die uitspraak op een CDU-evenement in januari 2017.

eigen zeggen uitdrukkelijk in naam van het volk regeerde. Tot eind de jaren tachtig, in Dresden, Leipzig en elders, mensen massaal de straat opgingen en scandeerden “Wir sind das Volk”. De boodschap aan het adres van de communistische nomenclatura was duidelijk: wij nemen het niet langer dat jullie in onze naam regeren; het ‘volk’ waarover jullie het hebben, dat zijn wij, niet jullie. Politiek gaat *over* ons en geschiedt *door* ons: ziehier nog eens de grondslag van de democratie, inclusief die van de zogeheten ‘volksdemocratieën’ uit die tijd.

Haacke hertaalt die boodschap naar onze tijd. Net zoals de hele Documenta 14 dat doet. “Wij zijn het volk” geldt, bijvoorbeeld, ook voor de vluchtelingen uit het Midden-Oosten die Duitsland massaal heeft opgevangen. Ook die zijn het volk. Korte tijd terug had de rechtsgeoriënteerde politieke beweging Pegida de slogan nog een etnisch en/of anti-islam-invulling gegeven en het “wij” op henzelf als Duitsers laten slaan. Voor Haacke – en voor de gehele geest die uit Documenta 13 sprak – geldt dat het volk geen *etnische* categorie is. Voor de kunstenaar is het duidelijk dat wij *allen* het volk zijn: autochtoon én allochtoon, christen, atheïst én moslim, kunstliefhebber uit Kassel én vluchteling uit Aleppo.

2.

Haacke voegt aan de bewuste zin een bepaling tussen haakjes toe. “Wij”, dat zijn “allen”. Impliceert zo’n bepaling tussen haakjes echter niet tegelijk dat “wij” niet zomaar spontaan “allen” zijn, maar eerst en vooral – inderdaad – “wij”, in onderscheid met bijvoorbeeld ‘jullie’ of met ‘zij’? Wanneer mensen zeggen “wij zijn het volk”, zeggen die niet ook altijd dat “jullie” of dat “zij” het volk niet zijn? Schuilt in het eenvoudige gebruik van woorden als “wij” niet al een uitsluiting, in de zin dat “wij” betekent: niet “jullie” of niet “zij”?

In dit licht wordt Haackes toevoeging bij het woord “wij” alleen maar begrijpelijker. Natuurlijk zijn “wij” de basis van de politiek en gaat de politiek over ons. Maar “wij” zijn wel *met zijn allen* “wij”, zo wil Haacke duidelijk maken. Zijn zinsnede is een *politiek* statement: geen voorbeeld van indicatief, maar van performatief taalgebruik. Hij drukt niet uit wat feitelijk zo *is*, maar wat wenselijk is, wat volgens diegene die de zin in de mond neemt zo *hoort te zijn*. Wij *horen* met zijn allen “wij” te zijn, het “wij” van de democratie, het “wij” dat doelgroep én auteur is van politieke macht. “Wij” slaat niet op ons voor zoverre we tegengesteld zijn aan anderen (aan mensen uit niet-democratische landen in crisis bijvoorbeeld). “Wij” slaat op *alle* mensen, op ‘wij allen’ zoals onder meer gestipuleerd in *De Algemene Verklaring van de Rechten van de Mens*.

Is daarmee de grammaticale en semantische tegenstelling tussen “wij” en “jullie/zij” van de baan? *Wie* zijn het die roepen “Wij zijn het volk”? Van *wie* gaat die roep uit? Roept

“het volk” dat? Wanneer de manifesterende burgers tijdens de zogeheten *Montagsdemonstrationen* in Dresden anno 1989 schreeuwen “Wij zijn het volk”, doen ze dat omdat ze het gevoel hebben dat juist *niet* te zijn. Niet dat die protesterende burgers haarfijn kunnen uitleggen wie “het volk” dan wel is, maar tegenover de machthebbers die beweren in naam van het “het volk” te spreken, brengen zij in dat *zij*, die massa die hier de straat opgaat, “het volk” zijn.

In feite zijn ze dat evenmin als de machthebbers dat zijn. Ook zij, die protesterende burgers, zijn een minderheid, en “het volk” blijft ook in hun actie een referentiepunt dat zich niet van zijn abstractie kan ontdoen. “Het volk” *als zodanig* kan niet spreken, het kan alleen spreken door de mond van enkelingen, hoe massaal gegroepeerd die ook zijn. Wat nog niet betekent dat die enkelingen ‘liegen’ wanneer ze in naam van “het volk” spreken. Ze kunnen het best bij het rechte eind hebben, maar zij die deze zin schreeuwen *zijn* het volk niet; ze *zeggen* alleen dat ze dat zijn.

“Wij (allen) zijn het volk”. In feite zijn het niet de haakjes die hier iets problematisch verbergen, als wel het “allen” dat ertussen staat. Zelfs als die uitspraak waar is, blijft het poneren van die waarheid niet onproblematisch. En dit omdat wij dat *zeggen*. Het *zeggen* gebeurt door een minderheid en niet door “allen”. Het “allen” dat het volk uitmaakt, kan nooit *als allen* spreken. Waarschijnlijk tegen de bedoeling van Haacke in, laten de haakjes in zijn zinsnede de juiste plaats zien die aan “allen” kan worden gegeven. “Allen” kan enkel tussen haakjes gesteld worden, en dit als referentiepunt dat in de mond wordt genomen door een “wij” dat in naam van die “allen” spreekt.

En toch kan men zich afvragen of “allen” hier wel “allen” betekent? Worden met dit woord niet veeleer zij aangeduid die van het heersende “allen” zijn uitgesloten. Als Haacke de zinsnede “Wij zijn dat volk” aanvult met een specificatie van dit “wij” – “(allen)” – heeft hij weliswaar “allen” op het oog, maar ook en vooral diegenen die van wat doorgaans voor “allen” geldt uitgesloten worden: de vluchtelingen, de sans-papiers, diegene die niet de nodige papieren hebben om zich rechtmatig tot de categorie van de democratische “wij” of de democratische “allen” te kunnen rekenen. “Allen” staat hier tegelijk voor diegenen die buiten de gangbare “allen” staan, door die laatsten tussen haakjes gezet worden en niet meetellen in de samenleving waarin allen een “wij” vormen.

“Wij (allen) zijn het volk”. De haakjes in Haackes zin brengen ons in het hart van de democratie, een hart dat uit kamers bestaat die nooit anders dan op gespannen voet met elkaar leven. De kunstenaar zal dat vermoedelijk ook hier weer zelf niet allemaal zo hebben bedoeld, maar niettemin vertolken zijn haakjes op hun manier vooral dit democratische

grondprobleem. Het “wij” dat op democratie aanspraak maakt, is nooit het “wij” *zelf* dat die aanspraak maakt. Die aanspraak wordt in naam van een abstract “wij” gemaakt. En dat abstracte “wij”, dit “allen” waarover de democratie gaat, krijgt steeds concreet gestalte in een verwijzing naar een specifieke groep uitgeslotenen. Het is in hun naam dat men eist dat democratie over “allen” gaat; zij zijn het die meer en duidelijker “allen” zijn dan de gesetelde samenleving waarin “allen” zich gesetteld weten.

Tussen “wij” en “allen” gaapt een kloof, en in ons democratisch bestel bespaart men zich doorgaans geen moeite om die kloof te dichten. Dat men eer nooit kan mee ophouden om die kloof te dichten, wijst er evenwel op dat er iets constitutiefs schuilt in die kloof, en wel op tweeërlei wijze. Vooreerst moet een democratie aan politiek doen ten dienste van “allen”, maar herontdekt zij die “allen” steeds weer in diegenen die van haar uitgesloten blijken. En vervolgens is zij het regime van “allen”, terwijl die “allen” nooit anders dan een referentiepunt zijn in de naam waarvan enkelingen de concrete macht hebben. Die dubbele kloof blijkt constitutief voor een democratie.

3.

Dit geldt zeker voor een *moderne* democratie, dit wil zeggen voor een politiek bestel dat gebaseerd is op de vrijheid van elkeen die aan de samenleving deelneemt, een vrijheid die hem tot gelijke en tot broeder maakt van iedereen, ook van diegenen die macht over hem uitoefent. Allen zijn wij vrij, gelijk en broeder, zo geldt sinds de Franse Revolutie. Het vat de politieke dimensie van de moderniteit samen. In weerwil van de positieve klank die haar politieke premissen in onze oren geniet, schuilt in de laatste niettemin een tragische structuur. De achtergrond van Haackes haakjes werpen daar op hun manier een licht op.

Waar de middeleeuwse mens de wereld nog tegemoet trad vanuit een besef met die wereld verbonden te zijn (omdat hij besepte zijn bestaan aan die wereld – want aan de schepper van die wereld – te danken te hebben), treedt de moderne mens zijn wereld tegemoet vanuit een besef *vrij* te zijn – vrij in de meest radicale zin van het woord: onafhankelijk *van* de wereld die hem omgeeft en waarvan hij leeft. Slechts op basis van de kloof die hij tussen hem en de wereld buiten hem geslagen heeft, gaat hij met die wereld een band aan en ziet hij die, meer dan zijn antieke of middeleeuwse voorganger ooit deed, naar zijn hand. Vandaar het haast onbeperkt vermogen van ons modern technisch vernuft.

Die moderne vrijheid heeft ook zijn implicaties voor hoe wij tegen politieke macht zijn gaan aankijken. Ook hier breekt het moderne paradigma met het middeleeuwse. In de middeleeuwen zag men ‘macht’ als ‘vermogen’ en had het ‘mogen’ dat daarin klinkt nog zijn

volle betekenis. Menselijke macht was er omdat die er ‘mocht’ zijn. Omdat een genadige God die had geschapen. De mens vermocht macht te hebben over de dingen omdat hij deel had aan een creatieve macht die aan de dingen ten grondslag lag. ‘Techniek’ was een ‘kunst’, een eindige vorm van participeren in Gods oneindige ‘kunnen’. Zo ook was macht over mensen – politieke macht dus – een vorm van deel hebben aan de goddelijke macht. Zoals Gods liefde de mens gratis en voor niets een bestaan had geschonken, zo vermocht ook de mens die met macht was bekleed zijn horigen met ‘machtige’ liefde te overladen en hen een bestaanszekerheid te schenken. Zo luidde de christelijke legitimatie van de toenmalige feodale machtscultuur.

Met de moderniteit gaat de semantische band tussen ‘macht’, ‘vermogen’ en ‘mogen’ verloren. Macht wordt vanuit vrijheid gedacht, en die verstaat de moderne mens niet langer als wat hem wordt gegeven (door God of de Natuur), maar als wat hem juist van elke afhankelijkheid van die gift bevrijdt. Niet meer gebonden aan de (essentialistisch opgevatte) ‘natuur’ van de dingen, acht het machtige menselijke vermogen zich in staat om met de natuur om te gaan als naar believen. We kijken voortaan tegen de natuur aan als tegen een mechanisch universum, een geheel van ‘dood’ plastisch materiaal waarmee de mens kan uitrichten wat hij wil. Het levert het paradigma voor onze *moderne* techniek.

Voor *moderne* politieke macht geldt niet anders, al dringen de inherente anomalieën zich hier veel sneller op. Macht is ook nu niet langer te begrijpen vanuit een goddelijke macht waaraan machthebber en onderdaan deelachtig zijn. Vaak zonder dat de machthebber dat met zoveel woorden kan toegeven, begrijpt hij zijn macht vanuit het eigen vrije, soevereine zelf en laat hij die macht in absolutistische zin gelden, dit wil zeggen als een macht die voor anderen datgene onmogelijk maakt waarvan hij zelf getuigt, met name vrijheid. Dit soort vrije macht heeft de moderne tijd van bij haar ontstaan geteisterd. Niet toevallig was het absolutisme de dominante politieke orde van de vroege moderniteit. In de grond was het de toepassing van de nieuwe, *modern technische* conditie op het domein van het politieke en het sociale. De machthebber voelde zich vrij en dus niet gebonden aan het sociopolitieke veld waarover hij macht had, en achtte zich daarom vrij met dat veld te doen wat hij wilde.

Deze machtsideologie is door de geschiedenis afgestraft. De politieke samenleving werd er een waar niet één of luttele enkelingen, maar *allen* vrijheid werd toegekend en gegarandeerd. Maar ook dan nog spookte die absolutistische vorst als model door het hoofd van de burger, ook wanneer hij de slogan ‘vrijheid, gelijkheid, broederlijkheid’ in de mond nam. Die burger bleef zijn vrijheid altijd ook verstaan als een vrijheid die hem niet fundamenteel aan de samenleving bond. De op vrijheid gestoelde, burgerlijke samenleving

was er een van *burgers* die zich in principe *buiten* – vrij en los van – die samenleving waanden en enkel op die vrije basis een band aangingen met de andere leden van de samenleving. In de termen van Haackes zinsnede: de vrije burger hield het “allen” altijd ook voldoende tussen haakjes.

Geef, in deze condities, een burger macht over zijn medemensen, en de spontane manier waarop hij die macht gestalte geeft verschilt in niets van die waarop de absolutistische vorst van weleer zijn macht heeft uitgeoefend. Net zo min als het verschilt van de manier waarop een moderne technicus zijn macht uitoefent ten aanzien van een als grote ‘machine’ opgevat universum. Wie in dit klimaat met macht is bekleed, voelt onvermijdelijk de neiging om, vanuit zijn positie *buiten* de samenleving, met de samenleving te doen wat zijn vrije wil hem ingeeft.

Hoe valt in deze omstandigheid een politiek macht te denken die niet aan zichzelf ten onder gaat, een macht die van iedereen uitgaat en tegelijk voor iedereen leefbaar is? Stort de vrijheid, als basis van een politieke orde, die orde niet in een avontuur dat aan de eigen paradoxen en anomalieën dreigt ten onder te gaan?

4.

Wat is democratie anders dan een manier om de anomalieën van een in vrijheid gefundeerde samenleving via handige structuren, spelregels en *ad hoc*-maatregelen min of meer onder controle te houden. Een manier om *desondanks* de zaken toch ‘geregeld’, ‘gemanaged’ te krijgen. Niet toevallig heeft dit soort politieke bestel pas laat in de moderniteit zijn opwachting gemaakt. De eerste moderne vorm van politiek was, zoals gesteld, absolutistisch. Dit was, zo mocht eigenaardig genoeg blijken, een logisch gevolg van het idee om de samenleving in de soevereine vrijheid van haar participanten te funderen. Aangezien die vrijheid erin bestaat zich vrij – en dus *los van* – de samenleving te weten om haar van daaruit naar believen te kunnen manipuleren, ligt het in de aard van een op vrijheid stoelende macht om de facto slechts te worden bezet door enkelingen of zelf maar door één iemand, die daarom de vrijheidsaanspraak van alle andere beknot. Geen wonder dus dat die ene machthebber, om zich te legitimeren, teruggrijpt naar de christelijke ideologie: het dogma van de ene God als grondslag voor de almacht van zijn ene plaatsvervanger. Die ideologie kon echter, in weerwil van haar vaak meedogenloze repressie<sup>3</sup>, niet verhinderen dat de

---

<sup>3</sup> Denk hier bijvoorbeeld aan de repressie in het Frankrijk van Lodewijk de Veertiende, die ook onder zijn beide opvolgers gehandhaafd bleef. Die kon niet verhinderen dat precies in Frankrijk het politiek vrijheidsdenken zo sterk ontkiemde en de basis legde voor de eerste politieke revolutie in het *moderne* Europa.

vrijheidsidee ondergronds ging en zich voorbereidde op de machtsovername die in het laatste kwartaal van de achttiende eeuw plaatsvond. De Amerikaanse (1776) en de Franse Revolutie (1789) hebben het toen gewaagd om een politieke orde in het leven te roepen waarin vrije macht niet langer aan één of enkelingen, maar aan *iedereen* werd toegekend.

Ook toen echter was de pas gestichte moderne democratie, waar alle burgers in gelijke mate ‘vrij, gelijk en broeder’ werden verklaard, vooral mooi op papier. In naam van de in 1789 uitgeroepen vrije republiek, werd amper drie jaar later een regime van Terreur geïnstalleerd, waarin eenieder die iets of wat afweek van de geproclameerde ‘gelijkheid’ – en wie deed dat niet? – voor suspect werd gehouden en gevaar liep onder de hakbijl van de guillotine terecht te komen. Hier keert het principe van de op vrijheid stoelende samenleving zich tegen zichzelf en verraadt zij haar eigen inherente anomalie. Het punt van waaruit de burger aan de samenleving participeert – met andere woorden het vrije punt buiten de samenleving – blijkt hier tegelijk het punt te zijn van waaruit de samenleving wordt ondermijnd.

De Terreur waarnaar de Franse Revolutie afgleed in 1793-1794, was niet te wijten aan machtsmisbruik of corruptie (Robespierre werd terecht ‘*l’incorruptible*’ genoemd): het was een effect dat rechtstreeks voortvloeide uit de principes waarop de vrije moderne samenleving was gestoeld. Wie zich als vrij definieert in de moderne zin van het woord, stelt zich ook vrij op *tegenover* de samenleving, onttrekt zich zo aan de plicht zichzelf te denken vanuit de daar heersende sociale gelijkheid en ondermijnt zodoende die samenleving. Hoe beter Robespierre’s *Comité du Salut Public* zijn best deed om het ideaal van ‘vrijheid, gelijkheid, broederlijkheid’ in realiteit om te zetten, hoe meer het werd geconfronteerd met de paradox die de kern uitmaakte van de moderne politieke vrijheid.

Op die confrontatie wist de jakobijnse voorman slechts twee antwoorden te verzinnen: terreur en deugd. Al wie zich te duidelijk vrij *van* de samenleving toonde, diende zo snel mogelijk uit die samenleving te worden verwijderd, en alle anderen die ook vrij – en dus vrij *van* de samenleving – waren, dienden te worden bestookt met een niet aflatend gepreek waarin duidelijk gemaakt werd dat ‘vrijheid’ enkel scrupuleuze gehoorzaamheid aan de ondertussen met hoofdletter getooide Deugd kon betekenen.

Het drama van een in Terreur omslaand vrijheidsregime heeft zich in de loop van de negentiende en twintigste eeuw een paar keer herhaald, zowel bij rechtse als linkse revoluties. In naam van hoogst sociale idealen verwerd de socialistische sovjetmaatschappij tot een

continent van “fluisteraars”, waar het grootste concentrationair systeem ooit vakkundig door de totaliteit van de bevolking werd verzwegen – of, exacter, ‘weggefluisterd’.<sup>4</sup>

De weg die de democratie in de laatste twee eeuwen heeft afgelegd vertelt, niet hoe men die principiële paradox ontzenuwd en opgelost heeft, maar hoe men de zaak, ondanks die paradox, wist te ‘managen’. Aan de *burgerlijke* conditie – dit wil zeggen aan de conditie waarbij men vanuit een asociaal standpunt aan de socialiteit deelneemt – werd niet geraakt, maar men regelde de zaken zo dat de paradox die het sociopolitieke bestel bedreigde, min of meer onder controle bleef en niet de kans kreeg *pur sang* uit te breken. Het democratisch model dat het gehaald heeft, is het model dat de *hard line* revolutionairen van rechts en links in de twintigste eeuw altijd het meest hebben verafschuwd: het reformistische model. Het principe van dit reformisme is in zijn kern dat van het management: oplossingen genereren waar in principe geen oplossingen mogelijk zijn. Of, nog: de zaken *runnen* ondanks de principiële onmogelijkheid daarin echt te slagen.

5.

Democratie is dus niet het systeem waar de macht effectief wordt uitgeoefend door “allen” – door het geheel van “het volk” – zoals men verwijzend naar de Griekse herkomst van het woord vaak denkt. Er gaapt wel degelijk, ook in een democratisch bestel, een kloof tussen machthebber en onderdaan, tussen ‘politiek en burger’. In die zin staat ook hier de macht over de vrije samenleving *buiten – los en vrij van* – die vrije samenleving. Hij staat met andere woorden op een plaats waar vrijheid de samenleving met terreur kan bestoken. Het wezenlijke van een democratie bestaat er evenwel in dat niemand zich die plaats voorgoed en zonder de toestemming van het volk kan toe-eigenen. Democratische macht wordt per definitie tijdelijk bekleedt, vereist een mandaat van het volk en moet aan dat volk op honderd en één manieren verantwoording afleggen.

Democratie bestaat in principe uit een stel formele bepalingen die het reilen en zeilen van een vrije samenleving regelen, ‘managen’, zonder evenwel de anomalieën en paradoxen die dit bestel rechtstreeks en ten gronde aan te pakken. Een democratie bevestigt haar participanten in hun asociale conditie (alleen al het strikt ‘private’ stemhokje waar kiezers hun stem uitbrengen geeft dit te kennen), ze affirmeert de kloof tussen politiek en burger (en dus de buitenpositie van waaruit de macht opereert), ze beklemtoont de voorlopigheid en tijdelijkheid van elk regime door het telkens opnieuw aan de grillige wil van het versplinterde

---

<sup>4</sup> Zie Orlando Figes, *Fluisteraars. Leven onder Stalin*. Amsterdam: Nieuw Amsterdam Uitgevers / Antwerpen: Standaard Uitgeverij, 2006.



volk te onderwerpen. Zo zijn er nog wel meer maatregelen op te noemen die een moderne democratie typeren, en het valt op dat geen enkele de inherente paradox waarop ze stoelt *rechtstreeks* en *ten gronde* aanpakt. Geen van de maatregelen maakt het asociale karakter ongedaan dat haar socialiteit ten grondslag ligt. Een democratisch bestel beperkt er zich toe de paradox waarin het rust te counteren, de gevolgen ervan zo veel mogelijk in te dammen en ervoor te zorgen dat de schade beperkt blijft. Het zijn alle maatregelen die typisch zijn voor datgene waar vandaag ‘crisismanagement’ op neerkomt.

In een moderne politieke orde heeft macht iets inherents onmogelijks, iets van een paradox die, zo hij niet goed gemanaged wordt, catastrofes kan veroorzaken. Om dit te vermijden, zet een democratie dan wel een aantal structurele bakens uit. Een van die bakens bestaat erin dat niemand zich de macht kan toe-eigenen op basis van zijn persoonlijke willekeur, van zijn vermeende erfrecht en zelfs niet op basis van zijn expertise. Macht is iets dat je *krijgt*, het is een mandaat, een per definitie tijdelijke opdracht. *Voor even* geeft macht je de vrijheid om ‘buiten’ de samenleving te gaan staan en in de naam van “allen” te spreken in termen van “wij”. *Voor even* krijg je het mandaat om die samenleving van daaruit naar je vrije goedvinden vorm te geven, al zul je langs sluiptwegen wel degelijk aan die samenleving gebonden blijven, al was het maar omdat je op ontelbare plaatsen verantwoording moet afleggen, ook en vooral aan mensen wiens democratische plicht het is tegen jouw bewind zo hard mogelijk oppositie te voeren. Eenmaal met macht bekleed, krijg je de tijd om deze *in se* onmogelijke, op vrijheid stoelende samenleving, even te ‘runnen’.

Niet “het volk” is aan de macht in een democratie, maar mensen die hen vertegenwoordigen, die in hun naam regeren. Het onvermogen van “het volk” om zichzelf te regeren vertaalt zich daarom ook in een ‘onvermogen’ waarmee de machthebbers structureel getekend worden. Er wordt alles aan gedaan opdat ook zij niet in staat zijn ‘zichzelf’ te zijn of in eigen naam doen wat ze doen. Wetende dat zij niet “allen” zijn, moet zij toch handelen met het oog op dat “wij allen”. Zij beseffen, om het met Haacke te zeggen, dat “allen” tussen haakjes staat en dat het aan hen als machthebber toekomt de inhoud van wat daar staat gestalte te geven. Zij moeten dit “(allen)” invullen, maar niet naar eigen willekeur, maar zoals zij denken dat die “allen” dat willen. Een onmogelijke opdracht, inherent tot falen gedoemd, maar niettemin onverkort hun opdracht. En dat die onmogelijkheid toch mogelijk is, heeft zij te danken aan de formele structuren die haar dragen. Zelfs het falen van machthebbers is structureel ingebouwd, al was het maar omdat het einde van hun termijn de samenleving zich van hen ontdoet. Ook waar de machthebber erin slaagt een politiek neer te zetten waar “wij allen” tevreden over zijn, moet hij als de tijd daar is, zijn macht neerleggen. Wat regeert in

een democratie is in laatste instantie de eindigheid, de ‘dood’, de onmogelijkheid van het volk de volheid te zijn die het verlangt te zijn.

Die eindigheid toont zich niet enkel in de tijdslijm die het mandaat van de machthebbers kenmerkt. Ze toont zich ook in de vrijheid die zij hun “volk” horen te geven. Bijvoorbeeld in de kritiek op hun beleid die zij in het parlement en elders niet alleen moeten dulden, maar ook vrijwaren en stimuleren. En zij toont zich ook in de aandacht die machthebbers moeten hebben voor hen die buiten het “allen” vallen: voor de vluchtelingen en de *sans papiers*. En dat hun politieke beslissingen in deze niet onder meer door “allen” onderschreven worden, is een understatement. Zo sprak Merkels “*Wir schaffen das*” op een manier in naam van “allen” die velen onder die “allen” helemaal niet zinde. Wie “allen” zijn wordt het meest duidelijk in hen die niet tot de gesettelde “allen” blijken te behoren. Daar voelt het “allen” haast aan de lijve dat het niet is wat is. Daar voelt “het volk” dat het niet is wat het pretendeert dat het is, dat er tussen “het volk” en zichzelf een kloof gaapt, een kloof die onoverbrugbaar is en die daarom tot operationele motor voor zijn politieke moet gemaakt worden. Dit is moderne democratie.

6.

Tussen “het volk” en zichzelf gaapt een kloof. “Allen” kunnen zich nooit als de “allen” presenteren die ze pretenderen te zijn. “Allen” bestaan alleen maar tussen haakjes, als iets wat een “wij” wel wil zijn, maar nooit echt kan zijn. Het lijken paradoxen, maar zijn dat niet. Het vertolkt veeleer de manier waarop elke identiteit in elkaar steekt.

Ziehier althans de conclusie waartoe een psychoanalytische – en *a fortiori* een lacaniaanse – kijk op de zaak ons dwingt. Het verlangen dat ons aandrijft, gaat niet op onszelf terug, op een substantieel ‘zelf’ dat aan die activiteit voorafgaat. Het ‘zelf’ is, omgekeerd, veeleer zelf het effect van een verlangen dat eraan voorafgaat, een verlangen dat niet alleen in een onbewust drifteconomie is gefundeerd maar daarom tegelijk ook is ‘geleend’ – want geïmiteerd – van anderen. Onze identiteit, aldus Lacan, is resultaat van identificatie, identificatie door een zelfloos lustwezen dat pas in en door die identificatie een eigen identiteit verwerft. Vandaar het “primaat van de Ander”, zoals het in lacaniaanse termen heet. “Je est un Autre”, “Ik is een Ander” noemt hij het naar Rimbaud.<sup>5</sup> Tussen ons en onszelf gaapt een kloof, en die kloof wijst niet zozeer op een deficiëntie van onze identiteit als wel op haar grond en essentie. Wat we ten diepste zijn is niet dat “zelf” dat we verlangen te zijn, maar

---

<sup>5</sup> Jacques Lacan, *Écrits*, Paris: Seuil, 1966, p. 118. Het citaat van Rimbaud komt aan de brief die hij schreef aan Georges Izambard op 13 mei 1871, Arthur Rimbaud, *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1954, p. 286.

ons verlanger ernaar *als zodanig*. We *zijn* maar in zoverre we opereren in de kloof die ons van onszelf scheidt. Of, wat op hetzelfde neerkomt, we *zijn* verlangen.<sup>6</sup>

Dat “het volk” zich niet als “het volk” kan presenteren en slechts bestaat in de afstand tussen ‘zich en zichzelf’, heeft het dus gemeen met elke identiteit, ook onze eigen intieme, individuele identiteit. Onder de pretentie die onze identiteit uitstraalt en voorhoudt dat we identiek zijn aan onszelf, schuilt de onderdrukte feitelijkheid dat we dat niet zijn, maar nooit anders dan *verlangen* dat te zijn. Onze uitstraling als identiteit is gefundeerd op een negeren of verdringen van dit verlangen. Het is een noodzakelijke verdringing. We kunnen immers niet anders doen alsof we onszelf zijn. Bij wat heet ‘psychische’ moeilijkheden, kan het zo erg zijn dat we voelen ons ‘zelf’ kwijt te zijn geraakt en worden we gedwongen – via therapie of anderszins – naar dat ‘zelf’ van ons terug op zoek te gaan. Alleen, zo leert elke psychoanalytische kuur, is het niet een sterk zelf dat we dan terugvinden, maar een verlangen naar zo’n zelf, een verlangen dat aan ons ‘zelf’ voorafgaat en ons verplicht oog in oog te staan met een ‘vervreemding’ die onze meest eigen conditie blijkt te zijn. Of, met een andere, lacaniaanse term uitgedrukt: de kuur verplicht ons oog in oog te staan met het “gespleten subject” dat we zijn. We zijn subjecten, ook voor Lacan, maar niet in de gangbare – lees: cartesiaanse – zin van het woord, dit wil zeggen als ‘drager’ van een zelfverzekerd zelfbewustzijn. We zijn subjecten/dragers van het onbewuste, van een verlangen dat ons voorafgaat en wij van anderen geïmiteerd hebben en dat we nooit geheel het onze zullen kunnen weten.

8.

En daarom zijn we ook zo door en door sociaal. We kunnen niet zonder de ander, zonder die spiegelende referentie aan hen. We ontleen er onze identiteit aan en eenmaal we die hebben, blijven we die ermee voeden. Die referentie aan anderen is evenwel niet exclusief positief. We willen als de ander zijn en houden daarom van hem (‘identificatieliefde’ heet dat), maar zodra we helemaal als hem dreigen te worden, slaat onze liefde om in haat. We *zijn* immers niet die ander. We willen *als* hem zijn, hebben ons aan hem gespiegeld, maar eenmaal die identificatie helemaal dreigt te lukken, wordt de ander een obstakel dat, om te zijn wie we zijn, nu uit de weg moet worden geruimd.

---

<sup>6</sup> Voor een grondige uiteenzetting over Lacans identiteitstheorie, zie het eerste hoofdstuk in: Marc De Kesel, *Eros and Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII*, Albany, NY: SUNY Press, 2009. Zie ook: Marc De Kesel, *Waarom Freud en Lacan ertoe doen*, Nijmegen: Vanthilt, 2019 (te verschijnen).

Het is Lacans versie van wat Freud de oedipale structuur van ons lustleven noemt: we houden van de ander, maar het feit dat we van die ander moeten houden om onszelf te zijn, vinden we in de grond tegelijk verschrikkelijk en daarom haten we ook onbewust die ander. De “haat is ouder dan de liefde”, schrijft Freud ergers.<sup>7</sup> Onze sociale verhouding tegenover anderen – onze liefde voor hen – is gebouwd op een verdrongen haat. Die haat is niet zonder meer negatief. Hij maakt immers een eigen positie tegenover de ander mogelijk. Hielden we alleen maar van de ander, dan gingen we helemaal in hem op en waren we niet in staat een *eigen* identiteit te vormen. Hier heeft de onbewuste haat zijn functie en is daarom constitutief. Een lacaniaans analyticus smeedde hiervoor de term ‘identitaire haat’.<sup>8</sup>

Let wel, die identitaire haat is een *onbewuste* structuur. Verdrongen vormt hij de mogelijkheidsvoorwaarde voor wat zich op het niveau van het bewuste als liefde manifesteert. Het is dan ook zaak om die identitaire haat onbewust te houden. Wanneer het mechanisme van de verdringing hier niet zijn werk zou doen, viel dat zonder meer desastreus uit, niet alleen voor de gehate medemens, maar ook voor de hater zelf. Zonder (identificatie)liefde voor anderen, ondermijnt hij het eigen ‘zelf’. Het is genoeglijk bekend hoe *zelf*vernietigend haat kan zijn.

(Identitaire) haat *verdringen* is evenwel niet hetzelfde als die straal *ontkennen*. Die haat moet, gesublimeerd, een plaats krijgen in de relatie met anderen: in rivaliteit, in competitie, in humor, in kunst, kortom in het nooit ophoudend spel waarin wij ons aan anderen meten en ons met hen vergelijken. De negativiteit die in het geding is – de onbewuste haat/liefde-verhouding – moet op zo’n manier gesublimeerd worden dat zij haar constitutieve rol kan vervullen.

8.

Hier kan de psychoanalyse een inzicht bieden in de manier waarop een democratie aansluit bij de libidineuze, meer bepaald oedipale structuur van het driftwezen genaamd mens. Democratie blijkt immers een uitgelezen manier om de identitaire haat op een positieve wijze operationeel te laten zijn in het politieke domein.

Wat mensen gemeen hebben met elkaar, wat ze met elkaar verbindt, is ‘verlangen’. Vanuit die premisse denkt de psychoanalyse ook het fenomeen politiek. Verlangen, zo luidt

---

<sup>7</sup> Aldus Freud onder meer in *Triebe und Triebchicksale* (1915); Sigmund Freud, *Werken 7*, inleiding en annotaties James Stratchey en anderen, bezorgd door Wilfred Oranje, Amsterdam: Boom, p. 43. Freud verwees in een vroeger essay (*Die Disposition der Zwangneurose*, 1913) ook naar de uitspraak van Wilhem Stekel die stelt dat “de primaire gevoelsrelatie tussen mensen er een van haat en niet van liefde is”; Freud 2006/6: 253.

<sup>8</sup> Daniel Sibony, *Le ‘racisme’ ou la haine identitaire*. Paris: Christian Bourgeois Éditeur, 1997.

haar axioma, is door nooit op te heffen tekort getekend. Dat tekort drijft de ene mens naar de ander in de hoop dat deze zijn of haar tekort opheft. Dat blijkt uit alles wat we doen, en bij uitstek uit de amoureuze liefde. Maar wanneer de mens geconfronteerd wordt met de onophefbaarheid van dit tekort, heeft hij onbewust de neiging de ander daarvan de schuld te geven. Alsof de ander de oorzaak is van het tekort waardoor mijn verlangen zo pijnlijk getekend blijkt. Alsof de ander mij de vervulling van mijn verlangen onthoudt (en ik dus vergeet/ontken dat verlangen per definitie onvervulbaar is). Vandaar de haat, die zo vaak oplicht bij een falende liefde en die de amoureuze relatie tot een hel kan maken.

Maar vandaar ook het racisme dat zo hardnekkig ons politieke landschap blijft ontsieren. Nu er geen Oost- en Westblok meer is en grenzen opener zijn als nooit tevoren, is onze politieke identiteit een pak mundialer dan ooit. We zijn, meer dan vroeger, wereldburger geworden. Onze politieke identiteit komt steeds dichterbij de buurt van het gelijkheidsideaal waar de Frans-Revolutionaire slogan het over had. Wij *allen* zijn het volk, want wij allen zijn ‘gelijk’, ‘identiek’ aan alle anderen. Maar wie of wat zijn wij dan nog *zelf*? Waarin zijn we alleen maar identiek aan onszelf? Wat is onze *eigen* identiteit en waarin onderscheiden we ons nog van die mondiale “allen”. Hoe geven we met andere woorden plaats aan de ‘identitaire haat’ in onze kosmopolitische broeder- en zusterliefde?

Voor de val van de Berlijnse Muur werd dat in ruime mate buiten ons – en voor ons - geregeld. De wereld was verdeeld in Oost en West, in zwart en blank, katholiek en protestant, socialist of liberaal, of in allerlei andere cultureel, sociaal en politiek welomlijnde differenties. De negatieve referentie aan anderen werd door grote instituten (machtsblokken, zuilen, godsdiensten) geregeld. In het bepalen of handhaven van zijn identiteit was de individuele mens ervan ontlast om zelf in te staan voor de daartoe vereiste negatieve referentie (met andere woorden voor de *identitaire haat*).

De val van de Muur op internationaal vlak en de ontzuiling op nationaal vlak zorgden ervoor dat we inderdaad gelijk – identieker – werden aan elkaar. Maar voor de negatieve referentie waarzonder geen identiteit kan, moesten we voortaan zelf instaan. En die ‘vonden’ we in de al dan niet vermeende ‘vreemdeling’ van naast de deur, net zoals die vreemdeling dit bij ons vond.

Ziehier de libidineuze grond van het racisme. De gehate ander is onbewust diegene waarop we het tekort projecteren dat óns verlangen kenmerkt. Dat wij in onze verlangens gefrustreerd zijn, wijten we aan die ‘anderen’. Het zijn die ‘vreemden’ die er de oorzaak van zijn waarom wij ons tekortgedaan voelen en zo kunnen we een confrontatie met het onherleidbare tekort dat ons eigen verlangen kenmerkt uit de weg gaan. De grond van het

racisme is dus een ontkenning van het eigen tekort door het op de ander te projecteren. Dat ik het bestaansrecht van de ander in vraag stel, is onbewust een manier om het tekort dat mijzelf (en het verlangen dat ik ben) in zijn bestaansrecht te ontkennen.

Het nadeel van een moralistische aanpak van racisme ligt hierin dat ook die, ondanks de goede bedoelingen, aan hetzelfde euvel kan lijden. Ook die aanpak is geneigd de inherente negatieve referentie die onze identiteit constitueert (de identitaire haat) te ontkennen. Het is daarentegen zaak die wel te erkennen. En dit is precies wat een democratische politiek doet. Die vertaalt de gelijkheid onder de burgers in een structuur waar iedereen op gelijke wijze zijn tegenstelling met de ander kan uiten en tot operationele motor van een politiek beleid kan maken. De ‘georganiseerde dissensus’ die een democratie is, doet in die zin vol recht aan onze moderne conditie van gespleten subject, inclusies aan de identitaire haat die daar een niet te ontkennen factor in is.<sup>9</sup>

Democratie is niet de plaats waar het ideaal van de menselijke broederlijkheid gerealiseerd is, zij is het systeem waar die broeders de gelegenheid krijgen het eindeloos met elkaar oneens te zijn. Het enige waar ze het moeten mee eens zijn is met de manier waarop ze die onenigheid vorm zullen geven: niet met wapens en geweld, maar met woord en discussie. En het meegenomen als die broeders ook nog eens van hun onderlinge onenigheid houden en daarin het grootse van onze democratische cultuur zien.

Tot dit ‘woord en discussie’ behoren ook leestekens, waaronder bijvoorbeeld haakjes. “Wij (allen) zijn het volk”: dat die uitspraak niet zonder meer helder is, dat die haakjes multi-interpretabel zijn, maar dat dit multi-interpretabele ons er toch niet van ontslaat er op elk moment even hard over te discussiëren en dat “het volk” zich pas vindt in die eindeloze discussie met ‘zichzelf’: dit is waar het in een democratie om draait.

\*

---

<sup>9</sup> Voor een uitvoerige uitwerking van deze psychoanalytische kijk op racisme, zijn het hoofdstuk 7 in mijn *Waarom Freud en Lacan ertoe doen* (De Kesel 2019).