

De hedendaagse urgentie van de democratie

Kathleen Vandeputte¹

Abstract – With the increasing globalisation and migration, the new technologies and communication-networks and the transnational and global organisations, our world has become an open system with different intermingling spheres of influence (cultural, social, religious, economical). Nevertheless, the idea of a closed community is still very active in many policies. Given the current developments, the idea of a closed community is not only no longer relevant as a political organisation of community, but I will show that the very essence of democracy itself is at stake. In this article I explore the undemocratic consequences of the idea of a closed community by the debate on neutrality in the Flemish political scene.



Licht in de duisternis van het heden

Augustus 2013. Met onder meer de bloedbaden in Egypte en de gewapende opstanden in Syrië is de Arabische lente intussen een zwaarmoedige herfst geworden. Nochtans kondigde deze lente in aanvang een frisse en veelbelovende revolutie aan die een halt moest toeroepen aan de corruptie, de onderdrukking, het gebrek aan politieke vrijheid, de armoede en mensenrechtenschendingen met als inzet de vraag naar democratie en meer politieke vrijheid. Intussen lijkt deze democratische wenteling steeds langer op zich te laten wachten. De politieke ontwikkelingen dichter bij huis, hoewel allerminst bloedig, zijn daarom niet minder verontrustend: het debacle rond het verbod op homo-T-shirts en hoofdoeken aan het Antwerpse loket, de hetze rond de ambtelijke neutraliteit en de juridische willekeur van de GAS-boetes. Deze opsomming van politieke omwentelingen is allerminst exhaustief, maar duidt wel op een tendens die verontrustend kan genoemd worden, omdat getornd wordt aan een aantal pijlers waarop de democratie berust. Deze huidige politieke ontwikkelingen vragen voor opheldering en omkadering, in de eerste plaats om beter te begrijpen wat er gaande is en om te kunnen uitmaken welke perverse effecten deze ontwikkelingen op de maatschappij kunnen bewerkstelligen. Het is wellicht te hoog gegrepen voor de filoso-

1. Kathleen Vandeputte is dr. in de wijsbegeerte en promoveerde in 2013 op een proefschrift over *The Notion of Community in Contemporary Philosophy*.

fische denkactiviteit om daadwerkelijk een politieke verandering te pretenderen, hoewel het optekenen van een verhelderende tekst misschien ook wel een gerichte schop tegen het geweten kan geven. Ik geef het alleszins een kans.

Om licht te kunnen werpen op het heden is er zowel een afstand als een betrokkenheid vereist, zo schrijft Giorgio Agamben in een essay over wat het betekent een hedendaags filosoof te zijn (Agamben 2009).² Hij haalt er de astrofysica bij om er een genuanceerd beeld van te schetsen. In het uitdijend heelal bewegen de verst afgelegen melkwegstelsels zo snel van ons weg dat hun licht ons nooit kan bereiken. Hedendaags is diegene die in deze duisternis dat ongrijpbare licht ontwaart, maar belangrijker nog, die deze duisternis hanteert en transformeert door het in relatie met andere tijden te plaatsen, zodat we een antwoord kunnen geven op de duisternis van het heden. De afstand zorgt voor een abstract kader of een overschouwend kritisch denken; de betrokkenheid wijst op de begrensdheid van ons perspectief en op het gegeven dat we ons niet kunnen losmaken van het heden waarin we zijn geworteld, als zouden we een a-historisch perspectief ‘vanuit Andromeda’ kunnen innemen. De redenering van Agamben sluit naadloos aan bij Hannah Arendts analyse van het oordeel, waarbij zowel een kritische afstand als een subjectief, betrokken gevoel nodig zijn om een geldig oordeel te kunnen vellen (Arendt 2004). Indien een oordeel over of een inzicht in het politieke heden moet ontplooid worden, dan zal deze tweeledige opdracht ter harte moeten genomen worden.

Mijn betrokkenheid tot dit politieke heden komt voort uit de ondemocratische, of – in sommige gevallen – kortweg dictatoriale neiging van een aantal politieke machthebbers. Het totalitaire verleden was al te duister om niet tijdig licht te werpen op de huidige vergelijkende democratie. Ik ben dus betrokken, niet alleen omdat ik middenin deze ontwikkelingen sta, maar ook omdat de urgentie om inzicht te krijgen in de huidige politieke ontwikkelingen des te groter is nu vandaag de democratie in vele landen op het scherp van de snede balanceert.³ Dat in de Arabische wereld de democratie op het spel staat hoeft geen betoog. Misschien valt het moeilijker te begrijpen dat ook ondemocratische gedachten aan het werk zijn in de Belgische politiek, waar alles ogenschijnlijk lijkt ‘te werken’, zelfs indien een regeringsvorming maandenlang op zich laat wachten. Ik meen echter een aantal goede redenen te hebben om deze stoute bewering te maken en zal deze later nader toelichten.

De kritische afstand wil ik nemen door het huidige politieke klimaat te kaderen aan de hand van een gemeenschapsbeeld dat in de politiek wordt gehan-

2. Met name “What is the contemporary”, opgenomen in *What is an Apparatus? And Other Essays* (Agamben 2009).

3. Dat de democratie op het scherp van de snede wandelt, is nog een eufemisme. Landen als bijvoorbeeld Syrië en Egypte hebben het helaas harder te verduren onder wat een regelrecht ondemocratisch bewind kan worden genoemd.

teerd en dat in de filosofische debatten over gemeenschap bekendstaat als ‘de gesloten gemeenschap’.⁴ De combinatie van de reflecterende en bezielde blik neem ik in de analyse van de politieke gemeenschap ter harte, te meer omdat het in-gemeenschap-zijn fundamenteel of existentieel deel uitmaakt van ons mens-zijn. Aristoteles beweerde immers al dat de mens van nature een politiek dier is en dat wie buiten de gemeenschap staat god is of beest. (Aristoteles 1997 (1252a), 24-(1253a) 39) Naar mijn idee vormt de reflectie over de democratie het filosofische tegengif voor het gesloten gemeenschapsbeeld.

Alvorens mij te wagen aan deze reflectie op democratie, is het nodig de huidige politieke problemen vanuit een filosofisch kader te nuanceren en inzichtelijk te maken, opdat die problemen een gepast politiek-filosofisch antwoord kunnen verkrijgen. Dat volgens mij het antwoord ergens in de democratie moet liggen, kunt u al afleiden uit het voorgaande. Voor het kaderen van het probleem grijp ik terug naar de etymologie van het woord ‘politiek’ dat is afgeleid van de Griekse notie *polis*, een stadstaat waarbij de macht op een bepaalde manier een organiserende structuur geeft aan de gemeenschap. Net in de wijze waarop vandaag een aantal staten vormgeeft aan de politieke gemeenschap of waarop een aantal politici meent vorm te moeten geven aan de gemeenschap, schuilt het hedendaagse probleem. Ik begrijp dit probleem als volgt.

Het probleem van de gesloten gemeenschap

Eigen aan het beeld van de gesloten gemeenschap is dat de gemeenschap een hecht kluwen van verbanden is die haar werking verleent op basis van een identiteitsdenken, een oorsprongsdenken en/of een immanentiedenken. De gemeenschap wordt in dezen beschouwd als een monolithisch conglomeraat dat is samengesteld op basis van een gedeelde identiteit, een gedeelde religie, een gedeelde nationaliteit of een gedeelde economische realiteit (moslim/christelijk/blank/westers/middenklasse, enz.). Al wat niet tot dezelfde identiteit behoort, is bedreigend voor een dergelijke gemeenschap en moet dus buitengesloten worden, zoals de hedendaagse filosoof Roberto Esposito wil uitdrukken met zijn notie van immunisering, of althans de ver doorgedreven vorm ervan. Immunisering *an sich*, zo stelt hij, is niet problematisch; wel als een gemeenschap zich enkel en alleen maar constitueert op basis van het gegeven dat ze zich tegen het andere, het vreemde, moet weren (Esposito 2008). Een mooie illustratie van dit gedachtegoed schetst Franz Kafka in zijn tekst “Gemeenschap” (Kafka 1965), waarin vijf personen die per toeval uit hetzelfde huis zijn gekomen, enkel en alleen op basis

4. De idee van de gesloten gemeenschap heb ik uitgewerkt in mijn doctoraatsthesis *Van Communicide naar Sensus Communis. De constitutie van gemeenschap in het hedendaags politiek-filosofisch denken* (Vandeputte 2012).

van dit toevallig samenkomen, besluiten geen ‘zesde’ toe te laten in hun gezelschap, alsof de oorspronkelijke setting waarin zij zich bevinden, zou ‘besmet’ worden door invloeden van buitenaf. Een gesloten gemeenschap baseert zich op een oorspronkelijkheid die niet aangetast mag worden, op een immanentiegedachte, waarbij de gemeenschap met zichzelf moet samenvallen en op een identiteitsdenken waarbij het verschil tussen mensen zoveel mogelijk moet worden uitgeband ten voordele van een beheersbare en behapbare gelijkenis of identiteit op basis waarvan we de anderen en het andere kunnen uitsluiten. Wat deze gemeenschap drijft, wat haar ‘doel’ is, is de voortdurende uitsluiting van het vreemde opdat ze met zichzelf zou kunnen samenvallen, opdat er niets oneigenlijks is dat haar zou kunnen bedreigen. De gemeenschap teert op de tegenstelling tussen ‘wij’ (de gezonden, de oorsprong, de eigenlijke identiteit) – ‘zij’ (de zieken, de verstoring van de oorsprong, de vreemden). Willem Schinkel (Schinkel 2007) gaat zover om een dergelijk gemeenschapsbeeld als ‘sociaal hypochondrisch’ te bestempelen, waarbij de angst – een ingebeeelde angst – voor het vreemde ten grondslag ligt aan de intolerantie voor vreemde invloeden van buitenaf.⁵ Voorgaande premissen – gedeelde identiteit, oorspronkelijkheid en immanentie – worden aan de deconstructivistische activiteit van zowel Jacques Derrida als Jean-Luc Nancy onderworpen. De problemen die samengaan met een dergelijk gemeenschapsbeeld zullen duidelijk worden wanneer we de kritiek van Derrida en Nancy van dichtbij bekijken.

In de deconstructieve lezing van Derrida komt het erop neer dat het ideaal van de oorspronkelijkheid, van de immanente tegenwoordigheid of aanwezigheid, ontmanteld wordt. De aanwezigheid of oorsprong houdt voor hem onmiddellijk ook al een vervreemding in, waardoor de oorspronkelijke betekenis nooit te achterhalen valt omdat elke poging daartoe direct nieuwe betekenissen maakt terwijl oude betekenissen verloren gaan; wat Derrida de ‘differentiële beweging’ noemt (Derrida 1972). Een denken dat meent volledig bij zichzelf aanwezig te

5. Ik wil u niet onthouden van eenzelfde redenering die John Cleese en Robin Skynner maken in *Families and how to survive them*, waarin ze vanuit psychologische invalshoek de angst voor het vreemde als volgt verklaren. De baby heeft nog geen neurologische bedrading en nog niet genoeg ervaring om heftige of moeilijke emoties zoals bijvoorbeeld woede te plaatsen en projecteert als beschermingsmechanisme deze emoties buiten zichzelf (bv. op de moeder) zodat het lijkt of ze niet van hemzelf zijn, maar van de buitenwereld. Het gevolg is dat deze buitenwereld nu beangstigend wordt omdat ze getekend is door die heftige emoties. In het beste geval stelt een van de ouders hem gerust en leert hij omgaan met zijn woede zodat hij die niet langer buiten zichzelf hoeft te plaatsen en zodat hij ook zijn eigen grenzen leert kennen, het gegeven dat hij iemand anders is dan de moeder, dat hij een eigen identiteit heeft die verschilt van de ander. Indien de baby geen comforterend gevoel in zijn emotionele projectie verkrijgt, blijft de buitenwereld ook in later fasen in zijn leven bedreigend en zal hij nogal gemakkelijk ‘de schuld’ van zijn heftige emoties bij de anderen leggen, omdat hij die blijft projecteren. De buitenwereld wordt dan als beangstigend ervaren en datgene wat te zeer verschilt van zichzelf zal buitengesloten moeten worden (Cleese & Skynner 1998, 138-155). Verder in het boek leggen ze ook de link met de politiek en met de psychologie van Hitler, die deze projecties bleef maken, met alle gekende gevolgen van dien (ibid., 188-207).

kunnen zijn, wordt verstoord door een moment van differentie, van verschil. Er is iets in de aanwezigheid dat die aanwezigheid verstoort waardoor het denken of een bepaald concept steeds van zichzelf differeert. De aanwezigheid is verstoord door wat Derrida een *supplement originaire* noemt (Derrida 1967, 160-161). Deze verstoring moet in de identiteitslogica van het gesloten gemeenschapsbeeld worden buiten gewerkt, omdat het verstoort wat voor die logica oorspronkelijk is, terwijl voor Derrida deze verstoring net eigen is aan elke vorm van aanwezigheid. In feite beweert Derrida dat het onmogelijk is om naar een oorspronkelijkheid terug te keren omdat de oorsprong zelf al getekend is door een vreemdheid, een verstoring, een supplement. Voor hem is een terugkeer naar een zogenaamd zuivere, van het supplement gevrijwaarde oorspronkelijkheid, onmogelijk.

Een dergelijke terugkeer is evenmin wenselijk als we Nancy mogen geloven. Anders dan Derrida, die zich niet inlaat met het concept ‘gemeenschap’⁶, koppelt Nancy de deconstructivistische activiteit ook aan het thema van de politieke gemeenschap. Nancy levert via de notie van *l'immanentisme* kritiek op het project van de gesloten gemeenschap in de mate dat het uitgaat van een gemeenschap die met zichzelf kan samenvallen en volledig bij zichzelf aanwezig kan zijn door een collectief streven naar een afgebakende identiteit. Nancy analyseert de notie van het immanentisme in *La communauté désœuvrée* waar hij omschrijft dat het gevaar van een dergelijk immanentisme schuilt in de terreur en de sociale ontbinding die het met zich meebrengt (Nancy 1999). Om de gemeenschap als een gesloten geheel te beschouwen die volledig bij zichzelf aanwezig is, moet men immers de logica van *le dernier effort* hanteren – de inspanning die telkens weer moet worden geleverd om datgene uit te sluiten wat niet met de immanente gemeenschap samenvalt totdat het einddoel, de volledig in zichzelf besloten gemeenschap, bereikt is. Een dergelijke visie op gemeenschap leidt inderdaad tot terreur en sociale ontbinding omdat het individu slechts meetelt voor zoverre het bijdraagt tot de verdere immanentisering van de gemeenschap en omdat elke zweem van niet-immanentie meteen de kop moet worden ingedrukt. Zelfs binnen de immanente gemeenschap is dus steeds de logica van *le dernier effort* werkzaam, van het uitsluiten van het niet-eigene.⁷

De idee van een gesloten gemeenschap hoeft niet per definitie problematisch te zijn, maar de huidige ontwikkelingen zorgen voor een ingrijpende herziening van de politieke gemeenschap als gesloten systeem. De toenemende globalisering

6. Derrida gooit de term ‘gemeenschap’ overboord, omdat het nog teveel zou wijzen op het delen van iets gemeenschappelijks en dus op een geslotenheid, en kiest voor de term ‘politiek van de vriendschap’.

7. Nancy zelf spreekt niet van *le dernier effort* maar van een ‘logica van de zelfmoord’ die de gemeenschap volledig uitholt: “L'immanence, la fusion communautaire n'enferme pas une autre logique que celle du suicide de la communauté qui se règle sur elle” (Nancy 1999: 16). Ignaas Devisch koppelt de logica van *le dernier effort* aan de notie van immanentisme (Devisch 2003).

en migratie, de nieuwe technologieën en communicatienetwerken, de transnationale en mondiale organisaties hebben ertoe bijgedragen dat politieke gemeenschappen open systemen zijn geworden, waarbij verschillende invloedssferen (cultureel, religieus, sociaal, economisch, enz.) op elkaar ingrijpen. De oude sociale verbanden en tradities van een eerder gesloten gemeenschap zijn niet langer van toepassing op de huidige openheid en de vermenging van diverse invloedssferen. Een dergelijke fundamentele verandering wijst op het gegeven dat de gemeenschap zich als het ware in een crisis bevindt. In tegenstelling tot de angst en het pessimisme waartoe ‘crisis’ vandaag eerder stemt, beschouw ik, in lijn van Arendts denken, een crisis als een uitdaging om opnieuw na te denken over wat gemeenschap voor ons vandaag nog kan betekenen.

Aan de hand van het neutraliteitsdebat dat met De Wevers uitspraak over homo-T-shirts en hoofddoeken opnieuw hoog oplaaide, wil ik aantonen dat achter die neutraliteit de idee van de gesloten gemeenschap schuilgaat. De teneur die ik ontwaar in zijn uitspraken en onderliggend gedachtegoed kenmerkt zich veeleer door een teruggrijpen of wanhopig blijven vasthouden aan oude normen, waarden en tradities en een bepaald onvermogen – of onwil, dat wil ik nog in het midden laten – om rekening te houden met de diversiteit en complexiteit die een open samenleving met zich meebrengt. De complexiteit van op elkaar ingrijpende systemen en de onzekerheid die de veranderingen in communicatie met zich meebrengen, gecombineerd met economische instabiliteit (vroeger gingen landen niet failliet en waren banken vaste, betrouwbare waarden), stimuleren de roep naar een vereenvoudiging van het systeem (dus een gesloten systeem) en vormen mee de oorzaak om het ‘kwaad’ te projecteren op ‘het andere’. Een crisis is echter nog nooit opgelost door terug te vallen op het oude, – in dit geval, de idee van een gesloten gemeenschap – net omdat een crisis vraagt naar het uitdenken van iets nieuws, aangepast aan de nieuwe context; de context van een open gemeenschap.

Hoe neutraliteit partijdigheid wordt

De neutrale staat is een kind van de Franse Revolutie waarin men een einde wilde stellen aan de overheidswillekeur en de juridische onzekerheid waaraan de Franse burgers tijdens het ancien régime onderworpen waren. Het waarborgt een gelijkberechtiging van de staat ten overstaan van alle burgers. Neutraliteit houdt eveneens in dat in tijden van conflict een bepaalde staat zich onpartijdig of ‘onzijdig’ opstelt en dat de staat geen standpunt inneemt ten overstaan van onder meer geloofskwesties of religieuze overtuigingen, zoals opgetekend in het Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens en de Fundamentele Vrijheden (verder aangeduid als EV). Neutraliteit vormt bijgevolg ook geen atheïstisch project, zoals

filosofe Tinneke Beeckman proclameert (Beeckman 2013), maar garandeert daarentegen de mogelijkheid om de staat los van de religie te denken. Een neutrale staat gaat voorbij aan de opdeling tussen gelovigen en atheïsten, tussen een religieus gedachtegoed en een rationeel Verlichtingsideaal.

Neutraliteit is dus een goede zaak, wanneer burgers, los van hun persoonlijke voorkeuren en overtuigingen, de garantie hebben op gelijkberechtiging. Wanneer De Wever het concept neutraliteit inroept om een verbod op homo-T-shirts of hoofddoeken door te drukken aan het Antwerpse loket, dan wordt het begrip neutraliteit dermate verdraaid dat het een regelrechte omkering betekent van wat het oorspronkelijk moest zijn. In plaats van dat de neutraliteit, als waarborg voor gelijkberechtiging, *losstaat* van de persoonlijke geloofsovertuiging, wordt ze een middel om geloofsovertuigingen te onderdrukken en frappanter nog, een middel om dat wat geen overtuiging of keuze is maar de expressie van een seksuele geaardheid, te weren. Het begrip ‘neutraliteit’ krijgt bij De Wever dus een uitermate ideologische invulling en wordt afgewogen tegen wat de norm zou moeten zijn, of – om in het discours van de gesloten gemeenschap te spreken – wat de vooropgestelde geijkte identiteit is. Het vreemde of het verschil in de vorm van een hoofddoek of regenboog-T-shirt, blijkt dermate bedreigend te zijn voor de eigen identiteit, dat de verwondering voor het verschil of de ontmoeting met het vreemde onmogelijk wordt en dat het daarom maar beter is dit vreemde te verwijderen uit het gezichtsveld en over te gaan naar een strikte ‘dress-code’, zoals de Wever het zelf stelt in een gesprek met Etienne Vermeersch op Reyers Laan (Canvas 2013). De stap naar het dragen van een uniform is nog net niet gezet, me dunkt. Het schijnt mij dat de redenering hierachter moet zijn: ‘het is eenvoudiger om dat wat van mij verschilt en dat omwille van dat verschil een bedreiging vormt, eenvoudigweg te bannen dan dat ik een bepaalde inspanning lever om dat wat van mij verschilt tegemoet te treden in een ontmoeting.’ Hiertegenover inbrengen dat het louter een kwestie is van een neutraal beleid, is contradictorisch met de intentie of betekenis die het woord ‘neutraliteit’ heeft zoals omschreven in het EV en kan bijgevolg geen geldig argument zijn.

Op zich is er niets mis met het ‘herconfigureren’ of ‘herdefiniëren’ van bepaalde concepten, zoals met het concept ‘neutraliteit’ – Deleuze en Guattari zullen dit niet tegenspreken –; ironisch genoeg is met de herziening van het woord ‘neutraliteit’, zoals iemand als De Wever doet, een pervertering in gang gezet, een omkering van de betekenis van neutraliteit. Met het verbod op homo-T-shirts hanteert De Wever een ‘vermeende’ neutraliteit, net zoals het hoofddoekenverbod wijst op een ‘vermeende’ laïciteit. Het zou van simplisme getuigen dit volledig toe te schrijven aan De Wever. Het invoeren van de vermeende laïciteit staat mede op het conto van het vorige socialistische bestuur. De onkunde van de SP.a in Antwerpen om een duidelijk standpunt in te nemen aangaande ideologische en

ethische debatten⁸, uit angst voor de verrechtsing die aan de oppervlakte kwam sinds de verkiezingsoverwinning van het Vlaams Blok in 1991 en samengaan vrees om de macht te verliezen, heeft geleid tot het spartelen van de SP.a in Antwerpen en tot verschillende onmogelijke ‘regenboog-coalities’. Zowel in het hoofddoekendebat als in het omgaan met een neutraliteitsdenken, heeft de SP.a in Antwerpen koud en warm tegelijk geblazen. Dit verdeelde niet alleen het linkse kiezerspubliek, maar plaveide de weg voor de N-VA. De Wever moest, bij wijze van populistische metafoor, de voorzet van de SP.a gewoon binnenkopen. Het mag dan ook niet verwonderen dat De Wever in interviews en debatten gretig verwijst naar het beleid van de SP.a om het eigen politieke beleid te verantwoorden.

Hoe dan ook; ik wil mij verhoeden voor het trekken van overhaaste conclusies, vergelijkingen of analogieën – dat zou een ongenueanceerdheid opleveren –; ik wil wel wijzen op de problemen die zich stellen of zouden kunnen stellen, indien maatregelen als een hoofddoeken- en homo-T-shirt-verbod als politiek gangbaar aanvaard worden.

Ten eerste wijst De Wevers invulling van neutraliteit op de achterliggende idee van de gesloten gemeenschap.⁹ Het vreemde of oneigenlijke in de vorm van een homo-T-shirt of een hoofddoek is bedreigend en moet geweerd worden. Het gaat er blijkbaar niet om of de bediende de burger op een goede manier kan verder helpen, maar het gaat erom dat ik als burger niet geappelleerd moet worden door de andersheid van de bediende. Met andere woorden, de vraag naar een adequate dienstverlening wordt ondergeschikt aan de persoonlijke voorkeuren en het uiterlijk vertoon daarvan. De achterliggende politieke boodschap is dus veeleer dat het verschil moet worden opgeheven omdat het een bedreiging vormt, in plaats van dat aan de burger de boodschap wordt meegegeven om te gaan met het verschil en dat de bestaande vooroordelen bijgesteld kunnen worden door open te staan voor een ontmoeting met wat verschillend is. Op dit punt wordt de democratie in haar kern geraakt. De democratie kan maar waarlijk een democratie worden genoemd in de mate dat ze weet om te gaan met haar minderheden. In een democratie worden de verschillen dus niet uitgevaagd, maar maken ze de kern uit van

-
8. Een voorbeeld van die ideologische of ethische besluiteloosheid is de kwestie van het hoofddoekenverbod in openbare diensten. Na het protest dat volgde op deze afschaffing, besliste de SP.a dat het toch mogelijk was voor moslima's om de hoofddoek te vervangen door bandana's omdat het toch niet mogelijk was – terwijl het besluit van de SP.a initieel anders stelde – iemand daarvoor te ontslaan.
 9. Ook de zogenaamde ‘starterskit’ voor niet-Belgen, gelanceerd door Viceminister-president van de Vlaamse Gemeenschap Geert Bourgeois (N-VA), en bedoeld om de ‘identiteit’ van ‘de’ Vlamingen kenbaar te maken aan niet-Belgen, staat niet alleen bol van de knullige clichés, maar geeft ook goed aan op welke manier hier de Vlaming (komt stipt op tijd, maakt altijd afspraken vooraleer bij vrienden langs te komen, doet geen praatjes ‘s avonds op straat, slaat zijn vrouw en kinderen niet) wordt afgezet tegenover de Marokkaan (het tegenovergestelde van de Vlaming dan?) en wijst op eenzelfde wij-zij-tegenstelling als die van het gesloten identiteits- en gemeenschapsdenken.

de democratie in de mate dat ze de verschillen en conflicten tussen mensen kan representeren en dat ze een stem verleent aan de verschillende groepen. Een filosoof als Claude Lefort heeft doorheen zijn hele oeuvre een lans willen breken voor de democratie vanuit zijn inzichten in het totalitarisme.¹⁰ Hij concludeert dat de democratie faalt, wanneer ze er niet in slaagt de verschillen en de conflicten die voortkomen uit die verschillen te institutionaliseren en onpartijdig te representeren (Lefort 1986). Het debat dat gevoerd moet worden is dus niet of iemand als een De Wever al dan niet homofoob zou zijn, maar dat met maatregelen als een homo-T-shirt-verbod, de democratie zélf op het spel staat.

Ten tweede houdt een dergelijke neutraliteitsgedachte – de etymologie van het woord ‘neutraal’ indachtig (*ne-uter*: noch het een, noch het ander) – een onmogelijkheid in om een neutraal voorkomen te bewerkstelligen; enerzijds omdat mensen betekenisgevers zijn en die betekenis projecteren op de ander, zodat de ander niet neutraal kán overkomen, anderzijds omdat niemand ‘noch het een, noch het ander’ kan zijn wat voorkomen, expressie, geaardheid, geslacht betreft. Als we de neutraliteitsgedachte doortrekken, komen we tot de volgende absurde redeneringen: ‘ook de vrouw aan het loket kan voor mannen een bedreiging vormen want zij zal vrouwen beter bedienen dan mannen, zij zijn immers te anders in een mannenwereld en zouden wel eens te empathisch of gevoelig kunnen zijn in plaats van een mannelijke rationaliteit aan de dag te leggen.’ Eenzelfde redenering kunnen we maken voor alle minderheidsgroepen: mindervaliden, transseksuelen, transgender, chassidische joden, enz. Bovendien, als we homo-T-shirts moeten verbieden, dan volgt uit de neutraliteitsgedachte dat ook hetero-T-shirts verboden moeten worden – een conclusie die De Wever trouwens zélf trekt in hetzelfde opmerkelijke debat met Vermeersch in Reyers Laat. Nu moet iemand mij toch eens een omschrijving geven van een hetero-T-shirt. Of zelfs maar van een homo-T-shirt: zijn dat enkel regenboog-T-shirts, of ook roze, pastelkleurige of met matrozenstreepjes? Het politiek debat dat hierop zal volgen, het laat zich al raden, zal de grenzen van de ridiculiteit stevig verleggen.

Minder ridicuul is helaas de verregaande uitsluitingsproblematiek die hieruit zou kunnen voortvloeien, omdat een dergelijke maatregel niet alleen over hoofddoeken en T-shirts hoeft te gaan, maar over eender welke uitdrukkingvorm die niet aansluit bij de vooropgestelde identiteit en die dus een bedreiging vormt. Deze redenering is niet zomaar een *slippery slope* argument, maar volgt uit de gedachte dat in een dergelijk politiek beleid, dat steunt op de idee van de gesloten gemeenschap, iedereen verdacht is. Laat ik teruggrijpen naar de argumenten die De Wever maar ook Etienne Vermeersch aandragen om deze conclusie te verduidelijken. In het reeds voorgenoemde gesprek op Reyers Laat van 6 februari van dit

10. De democratie is daarbij volgens Lefort niet het antwoord op het totalitarisme, integendeel, het totalitarisme is het antwoord op het falen van de democratie.

jaar, beweert Vermeersch, die zich opmerkelijk dicht lijkt aan te sluiten bij de ideeën en maatregelen van De Wever, dat het dragen van een hoofddoek verwerpelijk is, omdat iedereen die een hoofddoek draagt de Koran representeert. Aangezien de Koran homoseksualiteit als verwerpelijk afdoet, zal elke moslim(a) deze gedachte aanhangen en zal zijn of haar dienstverlening inadequaat zijn – ik citeer nog steeds Vermeersch – of zal het minstens even verwerpelijk zijn dat een dergelijk homofob iemand zijn of haar diensten verleent aan burgers. De conclusie van Vermeersch: de islam is achterlijk en hoofddoeken als indicatie van homohaat en bijgevolg slechte dienstverlening, moeten verboden worden.

Wat loopt er allemaal scheef in een dergelijke redenering? Vooreerst is Vermeersch' conclusie dat elke moslim(a) ook tegen homoseksualiteit is, overtrokken. Alsof elke hedendaagse katholiek ook de daden van de inquisitie goedkeurt. Alsof er niet een enorme diversiteit is binnen de islam en alsof elke moslim per definitie onkritisch is of een fundamentalistische lezing van de Koran voorstaat. Een ongenuanceerder beeld van 'de' islam of van moslims kan ik mij eerlijk gezegd niet voorstellen. Bovendien wijst zijn conclusie dat de islam achterlijk is op het gegeven dat Vermeersch overtuigd is van Zijn Eigen Grote Gelijk, met name het Verlichtingsideaal dat elke godsdienst en religie afzweert ten voordele van de op wetenschap gestoelde rationaliteit. Vermeersch vertoont een even grote bekeringsdrang (iedereen moet tot de ideeën van de Verlichting 'bekeerd' worden) als de door hem bekritiseerde religies en is bijgevolg in hetzelfde bedje ziek. Ten slotte zal het afdoen van de hoofddoek niets aan de kern van de zaak veranderen. Het is immers niet door de uiterlijke tekenen van een 'niet-neutraal' voorkomen te verwijderen (de hoofddoek, het homo-T-shirt), dat het moslim-zijn of homo-zijn verdwijnt. Met het verbieden van uiterlijke expressievormen, is bijgevolg niet meer duidelijk wie ons bedient en neemt het wantrouwen alleen maar toe, want nu zou iedereen homo of moslim kunnen zijn op basis van bepaald gedrag of een bepaald uiterlijk dat de afkomst toont. Wanneer de neutraliteitsgedachte van een Vermeersch of een De Wever de afwijzing van persoonlijke voorkeuren of geaardheid op het politieke voorplan zet, dan kan de conclusie niet anders zijn dan dat iedereen aan een bepaalde vooropgestelde ideologische identiteit moet beantwoorden; dat wie daar niet aan beantwoordt zich moet aanpassen en zijn verschil letterlijk moet afleggen om te beantwoorden aan de 'gesloten gemeenschap'; dat zelfs na deze 'aflegging' mensen als verdacht worden beschouwd; dat een wereld van wantrouwen en sociale ontbinding wordt gecreëerd en dat de differentie waarop de democratie drijft, zwaar onder druk komt te staan.

De vraag naar democratie

Indien neutraliteit een bepaalde uniformisering of een bepaalde *dress code* vereist met als doeleinde het verschil weg te werken of om een ‘neutraal’ voorkomen te creëren, dan kan zij niet bewerkstelligen wat de kern van de democratie uitmaakt: het omgaan met het verschil, het respect voor de differentie.¹¹ De kern van mijn betoog is dat het verschil, het homo-T-shirt, de hoofddoek, enz. niet problematisch hoeven te zijn. Het verschil hoeft met andere woorden niet bedreigend te zijn en hoeft geen angst op te wekken. De ander moet niet noodzakelijk ingevoegd worden in ons eigen denksysteem, moet niet ‘geaccapareerd’ worden of buitengesloten indien te verschillend, maar kan naast het eigen denken bestaan zonder een bedreiging te vormen. Vanuit de politiek zou aan de burger de boodschap kunnen meegegeven worden dat we ons kunnen openstellen voor diegene die een hoofddoek draagt, omdat moslims, gegeven de globalisering, nu eenmaal deel uitmaken van ‘onze’ gemeenschap. We zouden benieuwd kunnen zijn naar diegene met het homo-T-shirt, met de tattoo, met de piercing, met het punkkapsel, met de hijab, met de rappersbroek; met andere woorden, benieuwd naar al diegenen die een taboe vormen in het gesloten gemeenschapsdenken. Wanneer de verwondering¹² niet meer mogelijk is doordat vanuit een bepaalde angst voor het vreemde, het verschil moet worden buitengewerkt, dan valt ook elk filosofisch denken stil. Een denken dat stagneert, bevindt zich in de onmogelijkheid om aan te sluiten bij de veranderlijke maatschappij en zal in tijden van ‘crisis’, van fundamentele verandering, niet in staat blijken iets nieuws uit te denken dat de crisis kan ombuigen naar nieuwe mogelijkheden, nieuwe manieren van omgaan met de andersheid die de globalisering en de openheid van onze maatschappij met zich meebrengen.

11. Het uniform staat symbool voor de dictatuur van het bevel in tegenstelling tot het democratisch overleg. Dat vormt meteen ook de reden waarom het leger een uniform hanteert omdat het betwijfelen van een bevel de onmiddellijke ondergraving is van de werking van het leger. De mens wordt daarbij ontdaan van zijn eigen denkvermogen en wordt geïnstrumentaliseerd tot een radar in het systeem van de machthebber. Is dit de achterliggende bedoeling wanneer men nadenkt over de maatschappelijke dienstverlening van een ambtenaar? Een bedenking van Herman Teirlinck is hier erg op zijn plaats: “[W]e laten ons zo gewillig bij de tucht van een of andere waarheid inlijven, omdat we vaaglijk vertrouwen dat we nooit eens ernstig vóór die waarheid zullen komen te staan en dat we dus nooit in de nood zullen verkeren haar te kennen, te begrijpen, te vrijwaren. We berusten liever in de onaantastelijkheid van ons uniform, dat ons toelaat te gehoorzamen zonder na te denken. Kortom: dat ons ontslaat van de benauwende behoefte een waarheid die we dienen, terdege te ondervragen” (Teirlinck 1972, 69).

12. Het thema van de verwondering (van het Griekse *thaumadzein*) grijpt Arendt aan om een liefde voor de wereld (*amor mundi*) te bepleiten. De verwondering, zo stelt Arendt, zet het denken in gang en leert ons opnieuw met de blik van het kind te kijken. Indien men in staat is verwonderd te worden, dan kan men openstaan voor de wereld waarin het verschil niet als bedreigend moet worden ervaren (Arendt 1987).

Het gesloten gemeenschapsbeeld kan vandaag niet meer borg staan voor de uitoefening van de democratie, zonder dat ik daaruit de conclusie wil trekken dat een dergelijk gemeenschapsbeeld daarom onmiddellijk dictatoriaal of zelfs totalitairistisch is. De conclusie die ik er wel aan verbind, is dat waakzaamheid geboden is, wanneer vanuit de machtspositie in een democratie, ondemocratische tendensen worden geïntroduceerd. Lefort heeft dit goed begrepen, door te stellen dat de plaats van de macht in een democratie een lege plaats moet blijven. Wat betekent het voor een inzicht in de democratie om de macht vanuit een lege plaats te beschouwen? Het constitutieve element van de democratie is dat het een vorm van politiek is die de conflicten die voortkomen uit de samenleving institutionaliseert. Deze conflicten zijn verder niet herleidbaar tot individuele aspiraties of tot natuurlijke Hobbesiaanse driften, maar Lefort wil het politieke eerder definiëren op basis van de samenleving als geheel. Concreet betekent dit dat dus ook moslims en homo's tot deze ('onze') open samenleving behoren. De macht in een democratie moet ervoor zorgen dat de sociale conflicten die voorkomen in de samenleving, beheersbaar worden. Deze vorm van macht is contingent, ze zou er evengoed niet kunnen zijn. Ze komt niet voort vanuit een natuurlijke verhouding, maar ze ontspringt ("surgir"; Lefort 1972, 382) vanuit de concrete sociale conflicten waardoor ze contingent is: ze verdedigt niet een van de particuliere belangen vanuit het sociale conflict, maar ze staat er buiten en kan daardoor het conflict beheersbaar maken. De macht ontspringt dus als een derde uit het sociale conflict waardoor Lefort kan stellen dat aan de oorsprong van de macht in een democratie een leegte staat. Daarmee bedoelt Lefort niet dat de macht compleet is verdwenen maar dat de machtsbeoefening niemand toebehoort. Niemand mag met de macht samenvallen, niemand kan zich de macht toe-eigenen (de macht of de publieke autoriteit kan geen aanspraak maken op deze macht) omdat er een kloof is tussen de plaats van de macht en de symbolische voorstelling of representatie van de sociale conflicten vanwaaruit de macht ontspruit. De macht behoudt een afstand tegenover de sociale conflicten in die zin dat ze die conflicten beheersbaar maakt door ze op een symbolische wijze voor te stellen. Slechts in de mate dat een bepaald conflict of een bepaalde daad symbolisch wordt voorgesteld, wordt ze ook politiek. Men kan dus de politieke macht beschouwen als de symbolische kern van waaruit men kan aflezen hoe een bepaalde samenleving zich constitueert. Vanuit de contradictie tussen de sociale relaties en de plaats van de macht ontstaat de paradox van de democratie. Deze paradox, de institutionalisering van de onenigheid tussen particuliere sociale belangen en het algemeen belang vertegenwoordigd door de macht, wijst op een noodzakelijk tekort van de democratie. Net omdat de democratie het conflict institutionaliseert (Lefort 1992, 47) en werkt met symbolische representaties die aan een definitieve bepaling ontsnappen, heeft de democratie een desintegrerend karakter en is ze conse-

quent onderhevig aan haar eigen ondergang. Nochtans maakt deze paradox net de dynamiek uit van een democratie. Deze paradox opheffen leidt als het ware tot het afzagen van de tak waarop democratie berust. Het onbepaalde karakter van de democratie maakt van haar een voortdurende opdracht in die zin dat de plaats van de macht een lege plaats moet blijven.

Daarom, indien we begaan zijn met het democratisch karakter van ons politiek beleid, dan mogen we niet zomaar voorbijgaan aan maatregelen die het sociale conflict negeren of teniet doen doordat de macht hierin een particulier belang verdedigt. Concreet: het verbod op uitdrukkingen van religieuze overtuigingen of zelfs van seksuele geaardheid verdedigt het belang van diegenen die dergelijke uitdrukkingen problematisch achten en vergeet de belangen van de moslim(a) of homoseksueel te representeren. Vandaar dat ik spreek van een urgentie om vandaag én morgen de democratie te denken, zelfs in een land dat er prat op gaat democratisch bij uitstek te zijn. Of misschien zelfs omdat het een democratie voorstaat, want het is eigen aan een democratie dat de leegte op de plaats van de macht gemakkelijk kan worden ingevuld wanneer bijvoorbeeld de macht een meerderheid achter zich weet te scharen die haar particuliere belangen verdedigt ziet en, niet gehinderd door enige vorm van empathie, weigert andere belangen te (h)erkennen. In deze tijd is het een politieke noodzaak de oogkleppen van het gesloten gemeenschapsbeeld af te werpen en een brede horizon voor ogen te houden, daarom niet noodzakelijk voor het vrijwaren of het bepleiten van de democratie *an sich*, maar voor een wereld waarin ‘de ander’ nog interesse kan wekken in plaats van afkeer en angst.

Bibliografie

- Agamben, Giorgio. 2009. *What is an Apparatus? And Other Essays*. Stanford/California: Stanford University Press.
- Arendt, Hannah. 1987. “Collective Responsibility.” In *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, red. J. Bernauer, 43-50. Boston/Dordrecht/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.
- Arendt, Hannah. 2004. *Verantwoordelijkheid en oordeel*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Aristoteles. 1997. *Politica*. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Beeckman, Tinneke. 2013. “Neutraliteit is geen atheïstisch project.” Beschikbaar op <http://tinnekebeeckman.com/2013/05/29/neutraliteit-is-geen-atheïstisch-project/>, laatst geraadpleegd op 22 augustus 2013.
- Canvas. 2013. “Debat tussen Bart De Wever en Etienne Vermeersch op Reyers Laat (6 februari 2013).” Beschikbaar op www.canvas.be/programmas/reyers-laas, laatst geraadpleegd op 28 augustus 2013.
- Cleese, John & Robin Skynner. 1998. *Hoe overleef ik mijn familie*. Houten: Uitgeverij Unieboek.

- Derrida, Jacques. 1967. *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques. 1972. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.
- Devisch, Ignaas. 2003. *Wij: Jean-Luc Nancy en het vraagstuk van de gemeenschap in de hedendaagse wijsbegeerte*. Leuven: Peeters.
- Esposito, Roberto. 2008. *Bios. Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- ECHR. 2013. "Europees Verdrag voor de Rechten van de Mens en de Fundamentele Vrijheden." Beschikbaar op http://www.echr.coe.int/Documents/Convention_NLD.pdf, laatst geraadpleegd op 21 augustus 2013.
- Kafka, Franz. 1965. *De Chinese muur en andere verhalen*. Amsterdam: Querido.
- Lefort, Claude. 1972. *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.
- Lefort, Claude. 1981. *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard.
- Lefort, Claude. 1986. *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*. Paris: Seuil.
- Lefort, Claude. 1992. *Het democratisch tekort. Over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie*. Amsterdam: Boom.
- Nancy, Jean-Luc. 1999. *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois.
- Schinkel, Willem. 2007. *Denken in een tijd van sociale hypochondrie: aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*. Kampen: Klement.
- Teirlinck, Herman. 1972. *Zelfportret of het galgenmaal*. Amsterdam/Brussel: Paris-Manteau.
- Vandeputte, Kathleen. 2012. *Van Communicide naar Sensus Communis. De constitutie van gemeenschap in het hedendaagse politiek-filosofisch denken*. Zelzate: University Press.