



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

## **Stoa, esthetica en democratie**

Ankersmit, F.R.

### **Citation**

Ankersmit, F. R. (1993). Stoa, esthetica en democratie. *Acta Politica*, 28: 1993(1), 3-17. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3450067>

Version: Publisher's Version

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3450067>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

© 1993 Uitgeverij Boom, Meppel en Amsterdam

Niets in deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotocopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever



## Stoa, esthetica en democratie

F.R. Ankersmit

Wat is de inzet van de politiek? Tot voor kort was dat een vraag waarop het antwoord niet moeilijk viel. De vervanging in de vorige eeuw van de orde van het Ancien Régime door die van de bourgeoisie en, in onze eigen eeuw, de emancipatie van het arbeidsproletariaat vulde de politieke agenda met een aantal thema's waarvan niemand het belang zou kunnen betwijfelen. Maar sinds kort verkeren wij meer en meer in onzekerheid over het soort van politieke problemen dat wij op de agenda moeten plaatsen. Wel heel karakteristiek is dat in de ogen van velen het instrument met behulp waarvan wij politieke problemen juist op plachten te lossen – de staat – nu vaak een groter probleem is dan de problemen waarvoor men een beroep op de staat deed. In plaats van een politiek probleem hebben we nu het organisatieprobleem van de moderne overheid. De politiek werd de politiek zelf een probleem en het lijkt erop dat we buiten de politieke orde moeten stappen om aan deze paradox te ontsnappen. Overigens, het is zeker waar dat die verdamping van de politiek reeds geconstateerd werd in een tijd die naar ons huidig oordeel nog zwaar gebukt ging onder politieke problemen. Want het is de verdienste van Carl Schmitt geweest om reeds aan het begin van deze eeuw als één van de eersten die banalisering en uitholling van het politieke domein bemerkte en geanalyseerd te hebben.<sup>1</sup> Enkele decennia later kwamen Daniel Bell in zijn befaamde *The end of ideology* en de Amerikaanse theoretici van de zogenaamde 'consensus-school' op grond van weliswaar geheel andere overwegingen tot vergelijkbare conclusies. En voor onze eigen tijd kan men natuurlijk denken aan Fukuyama's popularisering van het driemanschap Hegel/Kojève/Nietzsche.<sup>2</sup>

Inderdaad, wie zal ontkennen dat de traditionele politieke thema's aan belang hebben ingeboet? Maar mogen we daaruit concluderen dat wij in onze tijd het einde van de politiek beleven? Of is het niet veeleer zo dat in onze democratie – dat meest bekende, maar minst begrepen politieke systeem – de politiek, de politieke macht en het politieke conflict zich op een andere, en door ons nog niet onderkende vorm aan ons voordoen? Ik wil in

dit opstel bepleiten dat we deze vraag in positieve zin moeten beantwoorden. Maar voorts wil ik beklemtonen dat het object van de politiek in de hedendaagse democratie wel degelijk gedacht kan worden in het verlengde van 'de traditie' hoezeer dat nieuw politieke object ook onzichtbaar mag zijn vanuit 'de traditie'.

### 1. De traditie

De traditie in de politieke theorie treffen we aan in de natuurrechtelijke theorieën van de zeventiende en de achttiende eeuw, waarvan de voorgeschiedenis via de Middeleeuwen reikt tot in de oudheid. Ik wil hieronder de continuïteit beklemtonen tussen die natuurrechtelijke systemen en inderdaad, een uit de oudheid daterende filosofie: het stoïcisme. Reeds Dilthey wees erop dat het stoïcisme als een soort van basso continuo de filosofische melodie van de Nieuwe Tijd begeleidde en soortgelijke opvattingen werden meer recentelijk door Spanneut verdedigd. 'Die Abhängigkeit von der römischen Stoa', aldus Dilthey, 'reicht tief in die Psychologie und Politik von Hobbes und Spinoza, in den Pantheismus von Spinoza und Shaftesbury'<sup>3</sup> – en dat juist de door Dilthey genoemde Hobbes en Spinoza paradigmatisch zijn voor de natuurrechtelijke politieke theorie zal geen betoog behoeven. De overeenkomsten tussen Stoa en het natuurrecht van de Nieuwe Tijd treffen we allereerst in de logische en kentheoretische vooronderstellingen van beide. Maar concentreren we ons op moraal en politieke filosofie, dan is met name het stoïsche begrip van de zogenaamde 'oikeiosis' illustratief. De Stoa duidde met dit begrip het vermogen van het individu aan om zich zowel cognitief als moreel met de veronderstelde logische of rationele orde van het universum te identificeren. De 'oikeiosis' bewerkte, om het in dit verband juiste woord te gebruiken, de fundamentele 'commensurabiliteit' van individu en de sociale of politieke orde. Het vertrouwen in die commensurabiliteit werd gelegitimeerd door de werking van de zogenaamde 'logoi spermatikoi'. Men zou die het beste kunnen omschrijven als logische principes die, en daar gaat het om, werkzaam zijn zowel in de werkelijkheid zelf, en daar de orde en regelmaat van de natuurlijke werkelijkheid garanderen, alsook in de geest van het kennende individu en deze daardoor tot rationeel denken in staat stellen. Juist in de aanwezigheid en werkzaamheid van de 'logoi spermatikoi' op die *beide* terreinen ligt de garantie van betrouwbare kennis van de werkelijkheid.<sup>4</sup> Er is, met andere woorden, daarom in de vorm van de 'logoi spermatikoi' zowel op het domein van de natuurlijke en de sociale orde als van de kennis daarvan sprake van wat ik aan zou willen duiden als een *tertium comparationis*, dat wil zeg-

gen, van een algemene achtergrond in termen waarvan kennis en kennisobject, individu en politieke orde met elkaar vergeleken kunnen worden en in termen waarvan zij commensurabel zijn. Meer in het bijzonder, dank zij deze *tertium comparationis* kunnen we ons vrijelijk bewegen van individu naar het politiek domein en *vice versa* zonder ooit een wezenlijke grens te overschrijden. Tekenend is Dilthey's uitspraak over Spinoza (in wie het moderne stoïcisme zijn hoogtepunt vond): 'ganz Stoisch ist ferner die Ableitung der gesellschaftlichen und staatlichen Verbindungen daraus dass die vernunftmässig lebenden Menschen das einander Verwandteste sind'<sup>5</sup>: de stoïsche 'recta ratio' is de aan het individu en de politiek gemeenschappelijke *tertium comparationis*. De notie van de volkssoevereiniteit is ongetwijfeld het treffendste bewijs van de contra-intuïtieve concepties waar men dank zij de *tertium comparationis* toe komen kon. De volkssoevereiniteit legitimeerde het verrassende sofisme dat de staat de dienaar van het volk is en het volk de ware meester: juist door de aan beide gemeenschappelijke achtergrond van de stoïsche *tertium* bleek het mogelijk het evidente verschil tussen regeerders en geregeerden niet alleen van zijn vanzelfsprekende contouren te ontdoen maar dat verschil zelfs in zijn tegendeel te transformeren. Ongetwijfeld heeft de notie van de volkssoevereiniteit in de strijd tegen de absolute monarchie zijn zin gehad, maar daarna kon het slechts dienen om de burger het zicht te ontnemen op de realiteit van zijn relatie tot de staat.

Het zou onjuist zijn invloedssfeer van de stoïsche *tertium* te beperken tot de natuurrechtelijke theorieën van de Nieuwe Tijd. Denken we aan Hegels systeem van de voortgaande zelfidentificatie van de geest in zijn subjectieve vorm met die in zijn objectieve vorm en uiteindelijk culminerende in de absolute geest, dan gedraagt het hegeliaanse begrip 'geest' zich hier op een wijze die sterk herinnert aan de stoïsche 'logoi spermatikoi'. Want in beide gevallen hebben we van doen met éénzelfde logisch principe dat zowel het domein van het subject als dat van het object beheerst. Zoals Croce reeds zag, het hegeliaanse systeem is een gehistoriseerde vorm van stoïcisme.<sup>6</sup> Herinneren we ons bovendien dat Hegel niet alleen de staat liet meedelen in die zojuist bedoelde beweging, maar hem zelfs als de belangrijkste uitdrukking zag van de beweging, dan mogen we vermoeden dat Hegels rechtsfilosofie niet minder stoïsch is dan de natuurrechtelijke systemen van de Nieuwe Tijd. En voor de Hegel-epigoon, Marx, zou men iets soortgelijks kunnen beweren; de marxistische notie van de ideologie, waar men in het recente verleden zoveel gebruik van maakte, geeft aan het stoïcisme van het marxisme nog extra reliëf. De ideologie is het sap dat de boom van de maatschappelijke realiteit vanaf de wortels doortrekt.

Beter nog dan het stoïsche natuurrecht zelf biedt de hegeliaanse en de marxistische variant ons inzicht in een ander effect van het gebruik van de

stoïsche *tertia*. Zoals bij Hegel alle geschiedenis streeft naar de fase van de absolute geest en bij Marx de geschiedenis gericht is op de klassenloze maatschappij, zo is alle door de *tertia* geïnspireerde politieke theorie en politieke praktijk gericht op het einde van de politiek. Stoïsche politiek is een politiek die aan alle politiek een einde wil maken. Het spreken over 'het einde van de politiek' en, niet minder, het treuren over de uitholling en de afsterfing van de politiek komt in alle gevallen voort uit een bewuste of onbewuste aanvaarding van de stoïsche politiek en van de stoïsche *tertia*.

En in nog een ander opzicht zijn juist het hegeliaanse en het marxistische stoïcisme inzichtgevend. Hegel en Marx boden in hun systeem ook een (historische) verklaring voor de voortgang van dat op het einde van de politiek gerichte proces en, meer in het bijzonder, die verklaring kon tevens functioneren als een legitimatie van de politieke eisen van bepaalde politieke of maatschappelijke groeperingen. Uiteraard beoogden de natuurrechtelijke systemen van de Nieuwe Tijd ook steeds iets dergelijks: ook hier treffen we steeds een samengaan van enerzijds een verklaring van ontstaan of functioneren van de politieke orde en anderzijds een legitimatie van die orde. Zo is voor Hobbes de individuele drang tot zelfbehoud in de eerste plaats een antwoord op de vraag waarom een Staat ontstaat, maar anderzijds ook de legitimatie van 'that mortal God', de Leviathan. En, in bij voorbeeld het geval van Althusius, leidde de these van het op symbiose gerichte karakter van het individu tot de verklaring en legitimatie van weer een ander soortige Staat. Maar in alle gevallen is het zo dat slechts de verklaarbare, begrijpelijke Staat de legitieme Staat kan zijn. Het is goed om daar een moment bij stil te staan, want het is geenszins vanzelfsprekend dat slechts de staat, die zich met een explicatieve transparantie toont, de legitieme Staat kan zijn. Explicatie en legitimatie zijn geenszins coëxtensief: ook onrecht laat zich verklaren zonder daarmee gelegitimeerd te zijn. Tevens doet zich hier een merkwaardige paradox voor. Wanneer stoïsche systemen (hetzij van natuurrechtelijke, hetzij van historicistische snit) zich evolueren tot sociale wetenschappen of (vormen) van geschiedschrijving, dan is het met de legitimatie snel gedaan. Vanzelfsprekend hadden we het omgekeerde verwacht: namelijk dat versterking van de *explicatio* ook leiden zal tot versterking van de *legitimatio*. Maar bezien we bij voorbeeld het traject dat Smith aflegt van zijn natuurrechtelijke *Theory of moral sentiments* naar de *Wealth of nations*, dan is de stoïsche legitimatie in het laatste werk geheel verdwenen. De economie kan wel ter legitimatie dienen van een bepaalde economische politiek, maar vanzelfsprekend niet van één of andere politieke orde überhaupt. Legitimatie houdt het klaarblijkelijk met een minder soort van *explicatio* en we mogen vermoeden dat legitimatie zich zonder speculatie niet staande kan houden, meer in het bijzonder speculatie over het *totaal* van de

stoïsche orde.<sup>7</sup> Het is wellicht nuttig hier direct aan toe te voegen dat het opgeven van de stoïsche notie van de legitimatie ons inzake de beoordeling van de politieke orde geenszins met lege handen laat staan: haar rol kan worden overgenomen door minder pretentieuze, maar praktischere alternatieven als efficiency, rechtvaardigheid, fatsoen, tolerantie etc.

Deze aarzelende alliantie tussen *explicatio* en *legitimatio* bewerkt nog een ander effect waar ik de aandacht op wil vestigen. Beide noties stimuleren steeds een dichotomie tussen verklaring en verklaarde of tussen legitimatie en gelegitimeerde. Dat wil zeggen, de politieke orde wordt steeds onderscheiden naar zijn historisch contingente eigenschappen en anderzijds naar wat daar de essentie van lijkt te zijn en in termen waarvan de legitimatie plaatsvindt. De stoïsche politieke filosofie bestaat bij de gratie van dit essentialisme en bij de gratie van dit 'modernistisch' onderscheid tussen schijn en wezen, dan wel tussen fundament en wat op dat fundament wordt opgetrokken. Aangezien de defecten van een politieke orde bij voorkeur juist in de marges van dat systeem opgroeien, zijn er weinig terreinen waar essentialisme zo contraproductief is als juist in de politiek. En ook hier ligt dus weer een argument om de notie 'legitimiteit' te verruilen voor de meer praktische alternatieven die ik zojuist noemde. Niet minder dan de notie van de volkssoevereiniteit is ook de notie van de legitimiteit van de politieke orde een notie die ons zicht op de politieke werkelijkheid eerder verduistert dan verheldert.

Laten we terugkeren tot de stoïsche *tertia*. We zagen hiervoor reeds dat men zich daarbij van alles voor kan stellen: de hobbesiaanse drang tot zelfbehoud, Althusius' op symbiose gerichte mensen, het medelijden bij Rousseau, de geschiedenis bij Hegel en Marx. Er laat zich echter wel een zekere logica ontwaren in het soort van *tertia* dat men in de loop van de tijd heeft voorgesteld. En de aard van die logica volgt uit de taak die de *tertia* geacht werden te vervullen. Het is de taak van de *tertia* om de commensurabiliteit van de verschillende elementen in de politieke orde te bewerkstelligen en het ligt daarom voor de hand dat zij zich zouden ontwikkelen in de richting van een steeds fijnmaziger web achter die elementen die de politieke orde bevatte. En inderdaad constateren we sinds Hobbes' en Spinoza's 'conatus sese perseverandi', via het verlichte eigenbelang van B. de Mandeville via de nutsmaximalisatie van het utilitarisme, via de morele regels van Rousseau en Kant tot de gehistoriseerde *tertia* van Hegel en Marx een dergelijke evolutie. Het zou zinvol zijn om hier de geschiedenis eens van te schrijven. Maar fijnmaziger dan al deze zijn de *tertia* waarmee de stoïsche politieke theorie in onze eigen tijd zijn *nec plus ultra* wist te bereiken. Ik denk daarbij aan het *geld* en aan de *taal*. De eerste functioneert daarbij als *tertium* voor onze vrijwel geheel tot economische vraagstukken teruggebrachte politie-

ke *praktijk*; het tweede zojuist genoemde *tertium* speelt een niet minder prominente rol in de hedendaagse politieke *theorie*. En het is zeker geen toeval dat juist geld en taal de meest universele categorieën geworden zijn in onze laat-twintigste-eeuwse politieke theorie en praktijk. Daarover het volgende.

Bezien we allereerst de moderne politieke theorie, dan blijkt reeds bij een eerste blik hoezeer men daar geneigd is om de taal de rol van het stoïsch *tertium* toe te kennen. Taal is van doorslaggevend belang in het oeuvre van zo uiteenlopende politieke theoretici als Hannah Arendt, Oakeshott, Dallmayr, Schapiro, Harvey Brown, Skinner, Pocock, Foucault, Lyotard en Habermas. En steeds heeft hier de taal een functie zoals die van de stoïsche 'logoi spermatikoi': enerzijds moeten we er ons van bewust worden dat we eerst via de taal de politieke orde kunnen begrijpen, maar anderzijds is de taal ook het in de politiek werkzame principe *par excellence* (men denke aan Skinners 'speech-acts', Foucaults opvatting van het 'discours' of Habermas' 'ideale spreeksituatie'). Taal is hier, zoals we dat in het geval van de *tertia* steeds weer zien, de aan alle politieke subjectiviteit en objectiviteit gemeenschappelijke achtergrond. Iets dergelijks geldt voor het geld. Meer dan ooit tevoren het geval was wordt de politiek beheerst door economische en financiële overwegingen. Dat heeft niets met materialisme te maken, maar alles met het feit dat de logica die de evolutie van de *tertia* beheerst, noopt tot het zoeken van een *tertium* in termen waarvan een maximum aan zaken onderling commensurabel worden. En het is duidelijk dat het geld daartoe bijzonder geschikt is. Aangezien zij zulke excellente stoïsche *tertia* zijn, behoeven we ons niet te verbazen over de centrale plaats die deze beide categorieën in onze samenleving verworven hebben, noch over de 'Wahlverwandschaft' die tussen beide bestaat. David Lodge doet in zijn *Nice work* een zeer juiste constatering wanneer hij één van de hoofdpersonen in de roman het bankwezen laat karakteriseren met de volgende woorden: 'this isn't business', said Charles, tapping his book, 'it's not about selling and buying real commodities. It's all on paper, or computer screens. It's abstract. It has its own rather seductive jargon – arbitrageur, deferred futures, floating rate. It's like literary theory'.<sup>8</sup> Taal filosofie en algemene literatuurwetenschap zijn in onze tijd de natuurlijke tegenhangers van de econometrie – en het is een evolutie in het object van de *politiek* die die onverwachte lotsgelijkheid verklaart. Het befaamde 'il n'y a pas dehors texte' van de deconstructivisten heeft zijn financiële pendant in de van de reële economie losstaande kapitaalstromen die zich over onze wereld bewegen op een wijze die zich aan voorspelling op basis van wat zich in de reële economie afspeelt, lijkt te onttrekken. En, zoals reeds gesuggereerd werd met het zojuist vermelde citaat van Lodge: denken we aan de wijze waarop Derrida

zijn teksten leest, dan zien we daar een zelfde onvoorspelbare spreiding van betekenisstromen over de oppervlakte van taal en tekst. In beide gevallen lijken die ultieme *tertia* van de stoïsche periode, geld en taal, een nieuwe *tertium* af te willen scheiden, worden wij althans genoopt daarna te zoeken, maar blijkt dat nieuwe *tertium* zich, anders dan vroeger het geval was, niet meer te kunnen emanciperen van het oude. Er laat zich geen nieuw terrein ontsluiten *achter* het geld en de taal.

## 2. Esthetische politiek en democratie

Het lijkt alsof hier een grens bereikt is en het is daarom zinvol om bij geld en taal als de ultieme *tertia* een moment stil te staan. Interessant is daarbij de verzelfstandiging of verdubbeling die zich bij deze laatste *tertia* laat constateren. Die kapitaalstromen waarvan zojuist sprake was laten zich verstaan in termen van de merkwaardige notie van 'de waarde van het geld' en het is deze variabele die die kapitaalstromen leidt. Realiseren we ons dat het geld er is om de waarde ergens van uit te drukken, dan zal duidelijk zijn dat de frase 'de waarde van het geld' de behoefte verraadt aan een *tertium* *achter* het geld, maar dat zich daar klaarblijkelijk niets meer laat vinden. Dat leidt tot die verdubbeling of verzelfstandiging die we aantreffen in de frase 'de waarde van het geld'. In de wereld van de taal treffen we een zelfde ontwikkeling als met het geld aan, wanneer we denken aan bij voorbeeld Barthes' notie van de mythe. Wanneer ik Barthes' redentie over de mythe zoals weergegeven in zijn bekende *Mythologies* kort weergeef, komt deze neer op het volgende. Barthes ontwaart in taal of tekst twee semiologische lagen. De eerste daarvan is het waarneembare oppervlakteniveau. Evenwel, zo zegt Barthes, wat op dat niveau gezegd wordt is steeds een parasiteren op de clichés of onbewust gebleven werkelijkheidsopvattingen die liggen in een diepere semiologische laag van taal of tekst. De taal 'spreekt', om zo te zeggen, zichzelf, zij het dat het nauwkeuriger zou zijn om te zeggen dat de taal zich 'articuleert' ten opzichte van of tegenover zichzelf. Wat we hier aantreffen herinnert vanzelfsprekend sterk aan wat we zojuist constateerden voor de frase 'de waarde van het geld'. De *tertia* worden in beide gevallen *tertia* voor zichzelf en onze mogelijkheden tot verdere verfijning van de *tertia* blijken uitgeput te zijn. En we lijken aan dit alles de conclusie te moeten verbinden dat we aan het eindpunt van de stoïsche politiek de economie aantreffen en de literatuurwetenschap, en dat deze beide wetenschappen voorgoed de plaats in zullen nemen van de vroegere stoïsche politieke theorie. Overigens, ik spreek hier nadrukkelijk van de literatuurwetenschap en niet van bij voorbeeld linguïstiek of de taalwetenschap. Meer dan

deze beide is de literatuurwetenschap gericht op *betekenis* en daar ligt het equivalent in het vlak van de taal van de economische notie *waarde*. We begrijpen nu tevens dat hedendaagse discussies over het politiek gehalte van de literatuurwetenschap, discussies waarbij auteurs als Frank Lentricchia, Stanley Fish en Fredric Jameson betrokken zijn, geenszins een bagatel betreffen: het gaat hier daadwerkelijk om de laatste variant van stoïsche politieke filosofie.

De toekomst zal leren of de politiek inderdaad in de economie en in de literatuurwetenschap zijn definitieve apotheose vinden zal. Evenwel – en dat brengt mij bij de pointe van mijn beschouwing – het politieke systeem waaronder wij tegenwoordig leven, dat van de democratie, bezit een aantal elementen waarin wij een tegenbeweging tegen bovenbedoelde tendenties van de stoïsche politieke theorie zouden kunnen vermoeden. Het gaat hier om een beweging tegen de logica van de zich steeds verder verfijnende *tertia*. Maar willen wij die tegenbeweging op het spoor komen, dan zal het allereerst noodzakelijk zijn om te weten waar we die moeten zoeken en, bijgevolg, wat we ons moeten voorstellen bij een eventuele vijand van de stoïsche *tertia*.

Welnu, tegenover het stoïcisme, tegenover de stoïsche *tertia* en tegenover de logica van de steeds verdere verfijning van de *tertia* staat de esthetica. Het is tekenend dat de Stoa – anders dan bij voorbeeld Plato en Aristoteles – zich nooit voor de esthetica en de kunst interesseerde en de esthetica slechts zag als een annex van de ethiek in zoverre het schone een aanmaning tot het goede zou inhouden. En inderdaad, trachten we ons voor te stellen wat de esthetische representatie van de wereld vanuit stoïsch perspectief zou moeten zijn. De stoïsche *tertia* zouden vereisen dat met ieder element of aspect van het gerepresenteerde een element of aspect van een representatie op een welgedefinieerde manier correspondeert. Stoïsche representatie zou daarmee nog het meeste lijken op wat men in de meetkunde onder 'projectie' verstaat. Het behoeft geen betoog dat de esthetische representatie van de wereld door het kunstwerk iets anders is dan deze projectie en dat het verschil tussen beide gelegen is in de afwezigheid in de kunst van vaste projectieregels. Zijn deze projectieregels de aan representatie en gerepresenteerde gemeenschappelijke achtergrond, de achtergrond die ons in staat stelt om van de één naar de ander te bewegen, dan zou men kunnen zeggen dat het één van de kenmerken van de kunst is geen *tertia* te kennen (of, wat in de praktijk op hetzelfde neer zou komen, ieder individueel kunstwerk zou de belichaming zijn van een voorstel voor een voor dat speciale geval te hanteren *tertium*). Welke van deze formuleringen wij ook prefereren, de esthetica is aan de Stoa vijandig omdat zij de stoïsche *tertia* elimineert.

Door een wijze beschikking gebruiken we het woord 'representatie' zo-

wel voor het kunstwerk als voor de politieke vertegenwoordiging. Elders heb ik erop gewezen dat in de geschiedenis van de politieke theorie twee opvattingen van de politieke vertegenwoordiging tegenover elkaar staan, die ik aanduidde als respectievelijk de 'mimetische' en de 'esthetische representatietheorie'.<sup>9</sup> De mimetische theorie, waarbij men in de praktijk kan denken aan de directe democratie of aan de aan een mandaat gebonden volksvertegenwoordiging, is in overeenstemming met de gedachtenwereld van de stoïsche politieke theorie: er is continuïteit tussen Staat en kiezer en het mandaat functioneert als een stoïsch *tertium*. Dat deze soort van representatie minder mooi is dan wel lijkt, blijkt daaruit dat de totalitaire systemen van de eerste helft van deze eeuw graag met juist deze vorm van representatie koketteerden. Daartegenover staat de esthetische representatie zoals die in de praktijk van de westerse democratieën sinds de achttiende eeuw vorm heeft gekregen. Hier heeft de representant dezelfde 'esthetische' autonomie ten opzichte van de kiezer als het kunstwerk ten opzichte van wat het verbeeldt. In de esthetische, als onderscheiden van de mimetische representatie, ontstaat derhalve tussen representant en gerepresenteerde een 'verschil', een 'holte' of 'lege plek' die we enerzijds als het domein van de politiek aan kunnen duiden, voor zover alle politiek de relatie tussen kiezer en gekozene betreft en die enerzijds noch in het bezit van de kiezer danwel de gekozene is – die esthetische ruimte kan slechts beheerd en nimmer toegeëigend worden. Tevens constateren we hier een verschil met Claude Leforts nauw verwante notie van de 'lege plek' binnen de democratie: in het geval van Lefort ligt deze 'lege plek' *buiten* het functioneren van de democratie en dient als een passief scherm waarop de voor de democratie noodzakelijke symboliek geprojecteerd kan worden.<sup>10</sup> In de esthetische representatie is de 'lege plek' gelegen *tussen* kiezer en gekozene of tussen staatsburger en Staat en vormt hij werkelijk het hart van de democratie. Indien de zojuist gegeven weergave van representatie in de democratie correct is, dan blijkt tevens wat één van de meest frustrerende problemen zal zijn van de tegenwoordige democratie. Voor zover politieke problemen tegenwoordig financiële en economische problemen tenderen te worden, constateren we hier de triomf van de *stoïsche* politiek; anderzijds wordt van een *esthetisch* politiek bestel de behandeling van deze economische problemen vereist. Het zal evident zijn dat deze laatste daarvoor weinig geschikt is.

Ik wil ten slotte enkele afsluitende opmerkingen wijden aan die notie van de 'lege plek' in de esthetische representatie en de rol die deze in de democratie vervult. Van belang is, allereerst, dat we zowel op het terrein van de economie als van de taal – die beide terreinen waar de stoïsche politiek in leek te culmineren – iets aantreffen wat sterk aan die esthetische 'leegte' herinnert. We vroegen ons aan het begin van dit betoog af op wat voor ma-

nier de politiek zich voordoet in onze huidige tijd: de identificatie van deze esthetische elementen, juist waar de stoïsche politiek een opheffing van de politiek leek te bewerken, is daarom een bijdrage tot een antwoord op die vraag. Voor wat betreft de economie moet men bedenken dat het economische gebeuren – anders dan wat wij ons bij het woord ‘markt’ voorstellen – zich juist in ‘stilte’ voltrekt. Ik bedoel met deze metafoor het volgende. Een slecht of te duur produkt wordt niet aangevallen, bestreden of de inzet van een juridisch debat waardoor het dank zij zijn expliciete verwerping in zekere zin behouden zou blijven. Zoals er een esthetische incommensurabiliteit bestaat tussen representatie en gerepresenteerde, zo is er ook een incommensurabiliteit tussen aanbod en afzet in zoverre het afgewezen produkt niet dank zij expliciete ontkenning nog een pendant in het vlak van de afzet heeft. Voor zover de afwezigheid van afzet een factor is in de markteconomie treft men daar slechts een ‘leegte’ aan en die leegte functioneert daarmee als een causale determinant in het economisch proces. Hier liggen de representatieve democratie en de markteconomie dan toch in elkaars verlengde. Iets dergelijks zien we in het vlak van de taal – en ik denk daarbij natuurlijk in de eerste plaats aan de resten die er nog over zijn van het politieke debat. Het sterkste argument in een politiek debat is niet de regelrechte bestrijding van een opinie, maar het kunnen omzeilen van die opinie door de irrelevantie ervan aan te tonen of te suggereren. Politiek debat in de democratie is geprononceerd antidialectisch: het tracht niet het beste te behouden van twee tegengestelde opinies, maar onwelgevallige opinies in quarantaine te plaatsen. Wel moet daar onmiddellijk aan worden toegevoegd dat alleen goede redenen succes garanderen voor dat in quarantaine plaatsen. Twee bewegingen zijn hierin te onderkennen. In de eerste plaats verleent de suggestie van irrelevantie degene die die suggestie doet een aureool van onpartijdigheid. De implicatie is immers dat er voor de bestreden opvatting wellicht het één en ander te zeggen valt – zoals wellicht zelfs ook voor haar tegendeel – maar dat beide opvattingen ons voor een goed begrip van de zaak niet verder brengen. En steeds heeft de democratie de behoefte om partijdigheid achter onpartijdigheid te verhullen: het beste wat een politicus in de democratie overkomen kan, is zijn politieke standpunt door een quasi-objectief, bij voorbeeld sociaal-wetenschappelijk onderzoek, bevestigd te zien. Daar ligt dan ook de belangengemeenschap van democratie en sociaal-wetenschappelijk onderzoek. De tweede hiervan afhankelijke beweging is niet minder belangrijk. Door de irrelevantie van zowel de opvatting in kwestie als haar tegendeel te bevestigen (geen van beide wordt immers bestreden), wordt het niet-representatief zijn van de politieke opvattingen in kwestie onderstreept. Er ontstaat daarmee wat binnen de stoïsche orde als een kleine cognitieve impasse ervaren moet worden: binnen

die orde, die dank zij de stoïsche *tertia* steeds representatie en gerepresenteerde aan elkaar verbindt, is het onvoorstelbaar dat zowel p als niet-p buiten de orde zouden kunnen worden gesteld. Vanuit het perspectief van de esthetische representatie bestaat hier uiteraard geen enkel probleem: wat de schilder irrelevant acht, zal in zijn kunstwerk noch bevestigd noch bestreden worden. Hij beeldt het eenvoudigweg niet af.

We zagen zojuist hoe op zelfs de terreinen waar de stoïsche politiek haar grootste triomfen gevierd heeft – dat van het geld en van de taal – kleine fricties, onevenwichtigheden en asymmetrieën optreden die een inbreuk maken op de continuïteit en op die commensurabiliteit die de stoïsche politieke orde verlangt. Zelfs hier doen zich kleine ‘lege plekken’ voor, incommensurabiliteiten waarin de esthetische politiek aan de greep van de stoïsche *tertia* ontsnapt. De ironie van de stoïsche politiek is derhalve dat zij haar nemesis ontmoet juist op het moment dat zij haar hoogtepunt en hoogste vervolmaking gerealiseerd lijkt te hebben – juist op dat moment is de speurtocht naar legitimatie en naar absolute fundamenten tot een einde gekomen. De ‘volmaakte’ Stoa wijst de weg naar de esthetische politiek.

De vraag stelt zich of het mogelijk is om een zeker systeem te ontwaren in deze ‘esthetische plekken’ in de hedendaagse democratie. En willen we voorkomen dat we niet verder komen dan een tot resignatie stemmende foucauldiaanse ‘micropolitiek’, dan is de identificatie van een dergelijke systematiek ook absoluut noodzakelijk. Teneinde deze vraag te beantwoorden zou ik een beroep willen doen op Tocqueville, wiens inzichten in de eigenaardigheden van de democratie naar mijn idee nog steeds onovertroffen zijn. In het tweede deel van zijn studie geeft Tocqueville een karakteristiek van het openbare debat in de democratie die overeenstemt met wat daarover zojuist gezegd werd:

‘il arrive quelquefois que le temps, les événements ou l’effort individuel et solitaire des intelligences, finissent par ébranler ou par détruire peu à peu une croyance, sans qu’il en paraisse rien au-dehors. On ne la combat point ouvertement. On ne se réunit point pour lui faire la guerre. Ses spectateurs la quittent un à un sans bruit; mais chaque jour quelques-uns l’abandonnent, jusqu’à ce qu’enfin elle ne soit plus partagée que par le petit nombre’.<sup>11</sup>

Tocqueville beschrijft hier die merkwaardige on-dialectische voortgang van het openbaar debat in de democratie: de democratie is de weerlegging van de oude spreuk ‘du choc des opinions la vérité jaillit’. En het blijkt ook uit Tocquevilles eigen bewoordingen dat ‘stilte’ en het scheppen van ‘leegte’ en het vermijden in plaats van het conflict de doorslaggevende factoren zijn in de voortgang van het debat. Het interessante gegeven is nu dat Tocqueville een zelfde systematiek ontwaart in de relatie tussen Staat en staats-

burger (en hier ligt dus de mogelijkheid om aan de 'micropolitiek' te ontsnappen). Daartoe het volgende. In het befaamde vierde boek van het tweede deel van *De la démocratie en Amérique* beschrijft Tocqueville de relatie tussen de staat en de staatsburger en hij wijst er dan in dit verband op dat de ernstigste bedreiging van de vrijheid of de onafhankelijkheid ('indépendence') van de burger ligt in het streven van de staat om het contact met de burger *niet* te zoeken in grote en belangrijke zaken, maar juist in kleine en administratieve details:

'je vois bien que, de cette manière, on conserve l'intervention individuelle dans les plus importantes affaires; mais on ne la supprime pas moins dans les petites et les particulières. L'on oublie que c'est surtout dans le détail qu'il est dangereux d'asservir les hommes. Je serais, pour ma part, porté à croire la liberté moins nécessaire dans les grandes choses que dans les moindres, si je pensais qu'on pût jamais être assuré de l'une sans posséder l'autre.'<sup>12</sup>

Anderhalve eeuw ervaring met de representatieve democratie heeft Tocqueville gelijk gegeven met zijn verwachting dat de staat het kleine, administratieve detail steeds heeft gezocht in zijn contact met de burger.

Zoals het geval was met het verloop van het openbaar debat in de democratie, zo is het ook hier: de keuze van de staat voor het detail komt voort uit de wens het conflict met de burger te vermijden. Het politieke domein werd door de staat vergruisd omdat op het terrein van de details de minste conflicten met de burger te verwachten zijn. We zijn gewend om de staat te zien als een 'albedil', als voortdurend interfererend met al ons doen en laten – en tot op zekere hoogte is dat zeker een juiste constatering – maar herinneren we ons de zeer vergaande pretenties van de staat van het Ancien Régime op terreinen als de religie, de ethiek en de sociale hiërarchie, dan leert ons dat de aard van de staatsbemoeyenis in het juiste, tocquevilliaanse perspectief te plaatsen. De 'lege plekken' waarvan hiervoor sprake was en die ontstaan door de vermijdingsstrategie van de staat, zijn een geenszins te verwaarlozen factor in de moderne democratie. In de eerste plaats niet omdat de staat, die zich met geheel zijn gewicht op deze details geworpen heeft, er daarmee in slaagde om een soort van 'transfiguratie' van die details tot een hoofdzaak te maken. In de tweede plaats moeten we ons rekenschap geven van de mate waarin de moderne Staat het produkt is van deze vermijdingsstrategieën. De staat houdt niet van tegenstrijdige impulsen en zeker de ingewikkelde bestuurlijke apparaten die de democratie de laatste halve eeuw heeft opgeleverd, zouden niet bestand zijn tegen rukken van nu weer de ene en dan weer de andere kant van het politieke spectrum.<sup>13</sup> We moeten ons de staat niet voorstellen als een neutraal terrein waarop het politieke en maatschappelijke conflict wordt uitgevochten – in tegendeel, de staat is

zelf daarbij partij en zodra we dat inzien, zullen we begrijpen dat de staat steeds zal proberen uit te wijken naar die terreinen waar conflict het minste te verwachten is. Wanneer de staat nu dichter bij de burgers lijkt te staan dan vijftig of honderd jaar geleden het geval was, dan is dat niet omdat door een perfectionering van de democratie de staat nu meer optreedt in overeenstemming met de wil van het electoraat dan vroeger het geval was, maar omdat de staat zich heeft weten weg te manoeuvreren naar een hoek waar conflict het minste te verwachten is.

### 3. Besluit

Tegen de achtergrond van het voorgaande is het mogelijk om de zin van een esthetische politieke filosofie aan te geven en tevens om te tonen waarom die aan een stoïsche politieke filosofie *überlegen* is. Om met het laatste te beginnen, de esthetische politieke filosofie kan de totstandkoming van de stoïsche politieke filosofie verklaren terwijl het omgekeerde niet geldt: de esthetische politieke filosofie heeft daarom een wijdere 'scope' dan de ander. Daartoe het volgende. De verwantschap tussen die tocquevilliaanse administratieve details waar de staat zich als gevolg van de gehanteerde vermijdingsstrategie op werpt en, anderzijds, economische en financiële aangelegenheden zal geen nadere toelichting behoeven. Economische politiek is in feite de inhoud die de staat aan die liefde voor het detail gegeven heeft. De totstandkoming van de zozeer op de economie gerichte stoïsche politiek is daarom een beweging binnen een door de esthetische politieke filosofie gedefinieerd theoretisch universum en daarom ook vanuit een esthetische politieke filosofie eerst goed te begrijpen. Om dezelfde reden kan de esthetische politieke filosofie ons leren de democratische Staat in een breder verband te zien, waardoor het mogelijk wordt om aan politieke problemen een andere, nieuwe samenhang te geven. Ik denk daarbij met name aan het volgende. De wetenschap heeft steeds in dienst gestaan van de verovering van de sociale en natuurlijk werkelijkheid; de stoïsche politieke filosofie sloot op een vanzelfsprekende manier bij dat streven aan. De verwachtingen die men van dit stoïsche programma had, zijn de laatste decennia aanmerkelijk getemperd en het besef van de beperkingen van de politiek is sterker dan ooit. Binnen een stoïsch politiek-filosofisch program is het besef van die beperkingen moeilijk te conceptualiseren en pogingen in die richting leiden gemakkelijk tot wonderlijke paradoxen: bij voorbeeld de paradox dat men door *minder* greep *meer* greep krijgt op de politieke werkelijkheid. Een esthetische politieke filosofie, met haar accentuering van de elementen van vermijding en terugtrekking, zal dergelijke paradoxen kunnen

vermijden. Kortom, programma's van deregulering, onstatelijking, ontbureaucratisering (de bureaucratie is een bij uitstek stoïsch instituut!) hebben een natuurlijke affiniteit met de esthetische politieke filosofie.

In de derde plaats, een esthetische politieke filosofie kan nieuw licht werpen op hoe macht functioneert. Macht associëren we in eerste instantie met bevel, commando, de macht van de ideologie of van Foucaults 'discours'. De esthetische politieke filosofie attendeert ons erop dat een niet minder belangwekkende vorm van macht gegenereerd wordt in en door de vermijdingsstrategieën van de hedendaagse democratie. Waar zwakte wordt vermoed – in dat vermijden van het conflict – ligt in feite een bron van macht: Tocqueville was zich er terdege van bewust dat juist het streven het conflict te vermijden de democratie in staat stelde om krachten te mobiliseren waarvan de absolute monarchen slechts konden dromen. In de vierde plaats, ten slotte, de esthetische politieke filosofie plaatst de staat weer in het centrum van de belangstelling. Door het optreden van de *tertia* die tenderen alle contouren van de diverse elementen in het politieke universum te vervagen, werd het onderscheid tussen Staat en maatschappij veelal als een achterhaalde naïveteit gepresenteerd. Door de 'holte' of 'leege' die de esthetische politieke filosofie schept tussen kiezer en gekozene, tussen Staat en maatschappij, krijgt de staat weer het karakter van een zelfstandige entiteit die inzet kan zijn van een zinvol politiek filosofisch debat.

## Noten

1. Voor een uitstekende weergave van de relevante ideeën van Carl Schmitt, zie T. W. A. de Wit, *De onontkoombaarheid van de politiek. De soevereine vijand in de politieke filosofie van Carl Schmitt*. Ubbergen 1992; zie vooral hoofdstuk 2.
2. Prominente vertegenwoordigers van de 'consensuschool' zijn D.J. Boorstin en L. Harz.
3. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften. Band II. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. Leipzig 1914, p. 93. Zie voorts M. Spanneut, *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malraux*. Gembloux 1973. Zoals ook blijkt uit de studie van Spanneut heeft de continuïteit van het stoïcisme in de vroeg-moderne filosofie merkwaardig weinig aandacht getrokken.
4. Er is een evidente en geenszins toevallige gelijkenis tussen deze zowel subject als object omvattende 'logoi spermatikoi' en de 'absolute conception of reality' die Williams aan Descartes toeschrijft; zie B. Williams, *Descartes*. New York 1986, p. 64 ff.
5. Dilthey, *Gesammelte Schriften II*, p. 286.
6. B. Croce, 'La naissance de l'historisme', *Revue de métaphysique et de morale* (1937), p. 606 ff.
7. Het is, volgens Schumpeter, significant dat de economie als zelfstandige discipline in het oeuvre van Smith geboren wordt op het moment dat hij er niet meer

kans toe ziet om zijn economische beschouwingen in te passen in een alomvattend natuurrechtelijk systeem. De stoïsche orde viel daarmee uiteen. Zie J. Schumpeter, *History of economic analysis*. Londen 1951, p. 141, 142.

8. D. Lodge, *Nice work*. Londen 1989, p. 153.

9. F.R. Ankersmit, 'Politieke representatie. Betoog over de esthetische staat'. In: id., *De navel van de geschiedenis*. Groningen 1990. Dahl wijst op het immense belang van representatie voor een goed begrip van de moderne democratie: representatie markeert het verschil tussen de moderne democratie en de directe democratieën uit de oudheid en van de Italiaanse stadstaten. Vandaar dat Dahl de moderne democratie liever als 'polyarchie' dan als 'democratie' aanduidt. Zie R. Dahl, *Democracy and its critics*. New Haven 1989, p. 218 ff.

10. C. Lefort, 'The permanence of the theological-political'. In: id., *Democracy and political theory*. Oxford 1986, p. 214 ff.

11. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*. Parijs 1982, p. 322.

12. *Op. cit.*, p. 387.

13. F.R. Ankersmit, De grondslagvijandige politieke filosofie van Richard Rorty. In: R. Boomkens (red.), *De asceet, de tolk en de verteller. Richard Rorty en het denken van het westen*. Amsterdam 1992, p. 69 ff.