

De universiteit als strijdtonel. Over democratie, protest en geweld

The university as a battlefield. On democracy, protest and violence

MARIEKE BORREN

Postdoctoraal onderzoeker
Departement van Filosofie
Universiteit van Pretoria
E-pos: m.borren@uu.nl



Marieke Borren

MARIEKE BORREN is als postdoctoraal onderzoeker verbonden aan de Universiteit van Pretoria, Departement Filosofie, en als universitair docent aan de Universiteit Utrecht (NL), Gender & Postcolonial studies. Haar onderzoek richt zich op democratisch burgerschap en mensenrechten vanuit fenomenologisch en “wereldlijk” perspectief. Haar huidige onderzoeksproject is getiteld: “Why would we care? Understanding the ontological conditions of civic engagement”. Ze promoveerde in 2010 aan de Universiteit van Amsterdam op een proefschrift over Hannah Arendts politieke fenomenologie. Sindsdien heeft ze filosofie gedoceerd aan diverse universiteiten en gepubliceerd, o.a. over het werk van Arendt en over de rechteloosheid van onuitzetbare illegale migranten. Parallel aan haar postdoc onderzoek houdt ze een blog onder dezelfde titel bij, waarin ze probeert post-Apartheid burgerschap te begrijpen.

<https://uu.academia.edu/MariekeBorren>
<https://mariekeborren.wordpress.com> (blog)

MARIEKE BORREN is affiliated to the Department of Philosophy, University of Pretoria and the Gender and Postcolonial Studies Programme at the University of Utrecht (NL), as a postdoctoral research fellow and an assistant professor respectively. Her research investigates democratic citizenship and human rights from a phenomenological and “worldly” perspective. Her current research project is titled “Why would we care? Understanding the ontological conditions of civic engagement”. She obtained her PhD at the University of Amsterdam in 2010 on Hannah Arendt’s political phenomenology. Since then, she has lectured in philosophy at various universities and published on, amongst others, Arendt’s work and on the rightlessness of undeportable undocumented immigrants. Parallel to her postdoctoral research, she keeps a (Dutch-language) blog of the same title, in which she tries to make sense of post-Apartheid citizenship.

<https://uu.academia.edu/MariekeBorren>
<https://mariekeborren.wordpress.com> (blog)

ABSTRACT***The university as a battlefield. On democracy, protest and violence***

This article investigates the current student protests in South Africa in light of the meaning of democracy, the law and citizenship. It also addresses the fundamental question about the existence – if at all – of an independent norm or yardstick for judging the legitimacy of institutions, the law, protest and violence. I draw on the work of Hannah Arendt, Claude Lefort and Bonnie Honig. These thinkers share a historically informed and phenomenological or “diagnostic” approach to democratic phenomena, which leads them to embrace an agonistic conception of democracy and the place of institutions, including the law and the constitution. While recognizing the groundlessness of democratic action and the law, their reflections nevertheless have important normative ramifications for collective democratic action and political freedom.

First, I discuss the meaning, value and limits of institutions, using Arendt’s notion of “world”. With the help of Honig’s work, I subsequently demonstrate that the paradoxical relation between politics and law, freedom and structure are inherent to democracies. The black Civil Rights movement of the 1950’s and 60’s in the Southern states of the US illuminates the political meaning the law may have. Finally, I investigate the legitimacy of violent protest in democracies, by exploring the conceptual distinction between power and violence and by comparing the civil rights movement to violent factions in the 1960’s student protest movement in the US and Europe. I conclude that institutions like the university are valuable because they stabilize human coexistence somewhat, yet they are in permanent need of supplementation by citizens’ democratic collective action (including protest).

*Struggle, contestation and conflict are inherently part of what democracy is. That is, democracy means unrest, and the struggle of opinions may be unpleasant at times. Struggles do however concern shared democratic objects or “public things” (*res publicae*) which, as a consequence, mediate between people (citizens, students, state officials, university administrators) who fundamentally disagree. I also argue that *res publicae* should be taken more literal than it usually is. Shared artifacts do not only constitute topics of debate, but also serve as stages or arenas for democratic struggles. Decisions to close down campuses should therefore only be taken with great caution.*

As inherent to democracy, conflict can on principle never be resolved or closed, neither through the law or the constitution, nor by violent means. An attempt to achieve the first is the state’s legalist reflex to strictly stick to rights that are guaranteed by the constitution. In contrast, the claim to the not (yet) existing right to free higher education fits in with the promise of democratic citizenship. Second, violence sets the limit of legitimate protest and action against it, not just for pragmatic reasons, or because a moral principle prohibiting violence is imposed on democratic action. Instead, violence is anti-democratic because it pursues the closure of conflict. The fact that violence easily gets out of hand is not merely incidental, but inherent to the illusion that democratic action is a kind of “making”. Violence, whether it is deployed by the state, universities or protesting students, is never an indication of power, but rather of its opposite.

KEYWORDS: University; Higher education; Institutions; Democracy; The law; Public space; Public sphere; Public things (*res publica*); Citizenship; Protest; Contestation; Social movements; Agonism; World; Paradox of politics; Power; Violence; Hannah Arendt; Claude Lefort; Bonnie Honig

TREFWOORDEN: Universiteit; Hoger onderwijs; Instituties; Zuid-Afrika; Democratie; De wet; Openbare ruimte; Publieke sfeer; Publieke dingen (*res publica*); Burgerschap; Protest; Strijd; Sociale bewegingen; Agonisme; Wereld; Paradox van politiek; Macht; Geweld; Hannah Arendt; Claude Lefort; Bonnie Honig

SAMENVATTING

Dit artikel onderzoekt de hedendaagse studentenprotesten in Zuid-Afrika in het licht van vragen rond de betekenis van democratie, de wet en burgerschap. Een onderliggende vraag is of we eigenlijk wel een maatstaf hebben voor het beoordelen van de legitimiteit van instituties, de wet, protest en geweld. Daarbij laat ik me inspireren door het werk van Hannah Arendt, Claude Lefort en Bonnie Honig. Deze denkers komen overeen in hun historisch geïnformeerde en fenomenologische of “diagnostische” benadering van democratische verschijnselen en burgerschap, die bij elk van hen leidt tot een agonistische opvatting van democratie. Desalniettemin heeft hun denken wel degelijk normatieve consequenties.

Eerst bespreek ik de betekenis, waarde en grenzen van (democratische) instituties met behulp van Arendts begrip van wereld. Aan de hand van Honigs werk laat ik vervolgens zien dat politiek en recht, vrijheid en structuur een paradox vormen binnen de democratie. De zwarte burgerrechtenbeweging in het Zuiden van de VS in de jaren '50 en '60 illustreert de politieke betekenis die de wet kan hebben. Tenslotte onderzoek ik de legitimiteit van gewelddadige protesten in democratieën aan de hand van het conceptuele onderscheid tussen macht en geweld en een vergelijking tussen de burgerrechtenbeweging en gewelddadige facties in de studentenbeweging in de jaren '60 in de VS.

Ik concludeer dat instituties als de universiteit waardevol zijn omdat ze het menselijke samenleven enigszins stabiliseren, maar anderzijds de blijvende aanvulling van democratisch collectief handelen (inclusief protest) van burgers nodig hebben.

Strijd en het conflict zijn permanent in de democratie. Dat betekent dat democratie bestaat uit (niet perse aangename) meningenstrijd en onrust. Die strijd heeft wel betrekking op gedeelde democratische objecten of “publieke dingen” (*res publicae*) die op die manier bemiddelen tussen mensen (burgers, studenten, de staat, universiteitsbesturen) die het fundamenteel niet met elkaar eens zijn. Ook betoogde ik dat *res publicae* letterlijker dan gebruikelijk genomen moet worden. Gedeelde artefacten vormen niet alleen gespreksonderwerp, maar ook een podium voor democratische strijd. Het sluiten van campussen moet dan ook met de grootste mogelijke terughoudendheid gebeuren.

Als kern van de democratie kan het conflict principieel nooit gesloten worden, noch door de (grond)wet, noch door geweld. Een poging tot het eerste is de legalistische reflex van de staat om zich louter te beroepen op rechten die door de grondwet gegarandeerd worden. De aanspraak op het (nog) niet bestaande recht op gratis hoger onderwijs sluit daarentegen aan bij de belofte van democratisch burgerschap. Ten tweede vormt geweld (of dat nu staatsgeweld, het geweld van andere instituties of dat van protestbewegingen is) als poging tot sluiting van de strijd (en dus niet op grond van een moreel principe) de grens van legitiem protest en het optreden daartegen. Geweldsinzet door de staat, universiteiten en studenten zijn geen indicatie van macht maar juist van haar tegendeel.

1. INLEIDING

Het studentenprotest rond de Zuid-Afrikaanse universiteit is de actuele situatie die voor veel academici hier en nu op de voorgrond staat en voor mij om politiek- en rechtsfilosofische analyse vraagt. De toegankelijkheid van het hoger onderwijs, de samenstelling van de academische staf, de gekozen onderwijstaal en de al dan niet koloniale inhoud van het curriculum en de canon zijn kwesies die enerzijds vragen om empirisch onderzoek (op het terrein van de politieke of andere sociale wetenschappen) en de berekeningen en modellen van economen. Anderzijds gaat het om ten diepste normatieve kwesies, die vragen om “politiek” geïnformeerde besluiten en handelen (bestuur en beleid) door de staat en universiteitsbesturen. Maar daarnaast spelen kwesies rond democratie en democratisch burgerschap die empirische wetenschappers, economen, politici en bestuurders niet kunnen oplossen omdat het *filosofische* vragen zijn. Wat is de betekenis van democratische instituties (zoals de universiteit) en de (grond)wet? En wanneer zijn ze, in het licht van die betekenis, rechtvaardig? Wat is de betekenis van protest binnen democratieën, en wanneer is het legitiem? En idem voor het optreden van degenen die deze instituties en de wet vertegenwoordigen (*in casu* de staat en de universiteitsbesturen). Moeten we het sluiten van campussen (of universiteitsbesturen daartoe nu besluiten, of sommige studenten het afdwingen) veroordelen, en zo ja, waarom? En een andere, onderliggende vraag luidt: hoe, aan de hand van welke maatstaf, bepalen we die rechtvaardigheid of legitimiteit van instituties en de wet, de protesten die deze uitdagen en het optreden daartegen door de vertegenwoordigers van die instituties en wetten? Of, wellicht verontrustender, hebben we eigenlijk wel zo’n maatstaf – en zo niet, wat zijn de consequenties daarvan?

Dit artikel onderzoekt de hedendaagse studentenprotesten in Zuid-Afrika in het licht van deze vragen. Daarbij laat ik me inspireren door een aantal filosofen wier werk in het teken staat van fundamentele reflecties op de betekenis van democratie, burgerschap, instituties en de wet: Hannah Arendt (1906–1975), Claude Lefort (1924–2010) en de Canadese filosoof Bonnie Honig (1959-).¹ In paragraaf 2 bespreek ik de betekenis, waarde en grenzen van (democratische) instituties aan de hand van Arendts begrip van wereld. Honig laat zien dat politiek en recht, vrijheid en structuur een paradox vormen binnen de democratie: het onderwerp van paragraaf 3. De zwarte burgerrechtenbeweging in het Zuiden van de Verenigde Staten in de jaren ’50 en ’60 van de vorige eeuw illustreert de politieke betekenis die de wet kan hebben. In paragraaf 4 onderzoek ik de legitimiteit van gewelddadige protesten in democratieën aan de hand van het conceptuele onderscheid tussen macht en geweld en een vergelijking tussen de al genoemde burgerrechtenbeweging en gewelddadige facties in de studentenbeweging in de jaren ’60 in de VS. Tot slot trek ik conclusies uit voorgaande analyses voor het oordeel dat we kunnen hebben over de huidige strijd rond de universiteit, en het optreden van de staat, de universiteitsbesturen en de studentenbeweging.

¹ Terwijl Arendt lange tijd werd verweten geen oog te hebben voor de institutionele dimensie van politiek handelen, is er recentelijk veel belangstelling in de literatuur ontstaan voor haar reflecties op de relatie tussen recht en politiek. Zie onder meer Goldoni (2012) en Schaap (2009). En hoewel Arendt zelf nogal sceptisch was over democratie, is haar werk zeer invloedrijk binnen de hedendaagse democratische theorie.

2. DE WERELDLIJKHEID VAN INSTITUTIES

De universiteit is een contingent (historisch gegroeid en veranderlijk) en contextueel divers amalgaam van het materiële en het symbolische: wetgeving en bestuur (op constitutioneel, nationaal en lokaal niveau), praktijken van onderwijs en onderzoek, idealen en normen, tradities, ondersteunende diensten, maar beslist ook gebouwen en gedeelte ruimtes.² Als institutie zijn universiteiten wereldlijke en publieke dingen die door mensen zijn gemaakt (materiële) en waaraan voortdurend betekenis moet worden gegeven (symbolisch). Als zodanig bemiddelen ze tussen burgers. Ze zijn het resultaat van praktijken van wereld-maken enerzijds en wereld-ontsluiten anderzijds. Instituties hebben een stabiliserende werking voor het menselijke samenleven. Maar structuur, regels en de wet staan in democratieën ook in een permanente spanningsverhouding tot vrijheid, dat wil zeggen, tot collectief politiek (democratisch) handelen. Om uit te leggen wat ik hiermee bedoel, maak ik een kort conceptueel uitstapje door Arendts begrip van “wereld” te reconstrueren.³

De wereld is de typisch *menselijke* wereld, de *Umwelt* waarin het menselijke bestaan en samenleven zich afspeelt, het menselijke huis als het ware. Toch is de wereld geen geborgen thuis, omdat het onze voortdurende aandacht vereist om er voor te zorgen dat het een plaats blijft die geschikt is voor menselijk samenleven (Canovan 1992:247–8). Twee brede en onderling met elkaar verbonden betekenisdimensies kunnen worden onderscheiden: de materiele wereld van dingen en de discursieve (of symbolische) wereld van betekenissen. Beide dimensies verwijzen naar *praktijken* – van wereldbouwen en wereld-ontsluiten – zowel als naar de *resultaten* daarvan.

Het zal sommige lezers verwonderen dat een denker die vooral gezien wordt als een filosoof van het *handelen*, de wereld allereerst in verband brengt met *werken*: de menselijke activiteiten van het maken (produceren, bouwen) van tastbare dingen. De wereld bestaat ten eerste uit door mensen gemaakte dingen, in onderscheid tot de natuur, of de planeet aarde. Wanneer we iets maken, zijn we meer of minder in controle, maar zodra het fabricageproces ten einde komt, het product klaar is, vloeien dingen terug in het domein van de mensen die ze geproduceerd hebben en beginnen daar op hun beurt te functioneren als een menselijke conditie. Zodra artefacten zich aan ons voordoen, zijn ze niet langer volledig menselijk meer, maar verwerven een zekere “objectieve kwaliteit” (Arendt 1958:89). De dingenwereld is zowel gemaakt als *gegeven*. Dit proces van reïficatie is voor Arendt simpelweg een kenmerk van de menselijke “geconditioneerdheid”: alles wat we maken vormt ook weer een voorwaarde voor

² Voorbeelden van wetgeving en bestuur op constitutioneel niveau: het recht op onderwijs en de aspiratie tot het garanderen van het recht op hoger onderwijs; van wetgeving en bestuur op nationaal niveau: ministeries van onderwijs, in Zuid-Afrika bijvoorbeeld de *Higher Education Act 101* (1997) en wetgeving rond studiefinanciering; van wetgeving en bestuur op lokaal niveau: bestuursorganen, convenanten, statuten, beleid, procedures, inclusief onderwijstaalbeleid, regels, bestuur. Voorbeelden van praktijken van onderwijs en onderzoek: onderwijsprogramma’s, curricula, colleges, tentamens, studiebeurzen, onderzoeksprogramma’s, -financiering, publicaties in wetenschappelijke tijdschriften, vergaderingen. Voorbeelden van idealen en normen: academische vorming, academische vrijheid, kritisch burgerschap, beroepscode, *peer review*, *ranking* systemen, specifieke tradities, inclusief ceremonies. Voorbeelden van ondersteunende diensten: bestuursorganen, onderwijssecretariaten, administratie, schoonmakers, gebouwbeheer, tuinonderhoud. Voorbeelden van materiële infrastructuur: campussen, gebouwen, collegezalen, werkamers, bibliotheken, laboratoria, studentenwoningen, musea, secretariaten, en in het geval van bijvoorbeeld UP kunstcollecties en musea, etc.

³ Bij deze reconstructie baseer ik me hoofdzakelijk op Arendt 1958, 1961 en 1963.

het menselijke samenleven – ten goede of ten kwade. De dingen die mensen maken kunnen als een boemerang op hen terugslaan. Wetenschap en technologie vormen een onuitputtelijke bron van voorbeelden: de ontwikkeling van massavernietigingswapens met natuurwetenschappelijke kennis, klimaatverandering als gevolg van technologische ontwikkelingen en het misbruik van fossiele brandstoffen, etc.

Veel lezers kunnen slecht uit de voeten met Arendts “realisme”, haar onsentimentele geneigdheid om de wereld te nemen zoals deze zich op een bepaald moment voordoet, en haar resolute afwijzing van *ideal theory*, een benadering die ze beoordeelt als ontrouw aan de wereld (Arendt 2005:93). Toch legt zij vooral de nadruk op de constructieve bijdrage die dingen leveren aan het menselijke bestaan en samenleven doordat ze deze een relatieve duurzaamheid en soliditeit verlenen. Van twee kanten dreigt het menselijke bestaan namelijk voortdurend af te glijden in een onbestendigheid en vergankelijkheid die onleefbaar is. Enerzijds zijn mensen als belichaamde wezens onderhevig aan de zich eindeloos herhalende verandering van de natuur: de nooit aflatende strijd om ons bestaan en lijfsbehoud. Anderzijds zijn onbepaaldheid, onvoorspelbaarheid en onomkeerbaarheid inherent aan het menselijke bestaan omdat mensen hun leven per definitie te midden van vele anderen leven. Publieke dingen, nu, vormen een relatieve stabiliteit binnen of tegenover de onbestendigheid die kenmerkend is voor het menselijke bestaan en samenleven. Ze zorgen voor een plaats *tussen* mensen (*inter-esse*) en bemiddelen en bevorderen daarmee de menselijke pluraliteit. Door de wereld te stabiliseren, stabiliseren dingen tegelijkertijd ook wie *wij* zijn, dus onze (relatief permanente) persoonlijke identiteit, namelijk door een referentiepunt te vormen dat door de tijd heen relatief constant blijft en dat we delen met anderen.

De wereld omvat dus praktijken van wereld-bouwen door mensen in hun hoedanigheid van producenten en de resultaten daarvan, het artefact. Maar het bestaat tevens uit het geheel van circulerende *betekenissen* dat mensen voortbrengen in hun hoedanigheid van burgers, dat wil zeggen: van handelende en sprekende wezens die zowel gelijk aan als verschillend van andere burgers zijn. Menselijke “woorden en daden” omvatten interacties en menselijke betrekkingen, en de interpretaties van gebeurtenissen, dingen en standen van zaken die ze uitwisselen. Gewoonlijk nemen deze interpretaties de vorm aan van verhalen, meningen, oordelen (inclusief vooroordelen) en de discussies, strijd en onenigheid die daaruit volgen. In deze betekenis is de wereld naast het artefact ook een cultureel archief, een reservoir van gebeurtenissen, voor zover ze zijn vastgelegd in de geschiedenis.

Arendt gebruikt een veelheid aan begrippen om de discursieve dimensie van de wereld te beschrijven, waarvan elk een iets ander aspect benadrukt. Ik beperk mij hier tot drie van dergelijke begrippen.⁴ Als *res publica* zorgt de wereld voor een verschuiving van de betekenis van het politieke van een betrekking tussen subjecten (het volk, *δημος*, *demos*) naar onze relatie tot gedeelde objecten: publieke dingen (Arendt 1958:56, idem 1963). Het “web van betrekkingen” benadrukt het netwerkkarakter van de menselijke wereld, het gegeven dat het uitsluitend tussen een pluraliteit van handelende en sprekende mensen tot stand komt (ibid.: 183-188). Het is veelzeggend dat Arendt het beeld van een web gebruikt in plaats van een weefsel, een organische (etnische of nationale) gemeenschap. Daarmee drukt ze uit dat het een strikt *politieke* gemeenschap is. De politieke betekenis van afstand houden vormt ook de kern van het laatste beeld voor de discursieve wereld dat ik hier wil noemen: het “tussen” (*inter-esse*) (ibid.:7-8, Arendt 1963:86). De wereld ligt *buiten* mensen en vormt een derde tussen zelf en

⁴ Andere omschrijvingen van de discursieve wereld die Arendt gebruikt zijn de “space of appearances” en “human affairs”.

anderen die hen verbindt in een gemeenschap – al is het maar door het betwisten van dit derde.

Net als de ding-dimensie van de wereld is de discursieve dimensie performatief van aard, want gebaseerd op praktijken. De praktijk die correspondeert met deze dimensie van de wereld zou je, met een door Heidegger gemunte term, “wereld ontsluiten” kunnen noemen (Heidegger 2001). Fenomenen verschijnen tegen de achtergrond van verborgenheid en duisternis. Sommige dingen lichten op en andere niet. In scherp contrast met Heidegger wijst Arendt er echter op dat dit proces van ontsluiten de “aanwezigheid van anderen” vooronderstelt, luisteraars, die zelf ook sprekers zijn, al was het maar door weerspreken of tegenspreken. Het delen van meningen, oordelen en interpretaties is onmisbaar voor het ontstaan van een betekenisvolle wereld. Pas door te “praten over” dingen en gebeurtenissen maken we ze betekenisvol (Arendt 1958:183). Het ontsluiten van een archief kan als voorbeeld dienen. Een collectie van bestanden, documenten of boeken moet ten eerste actief verwerkt worden om beschikbaar te worden voor gebruikers, in de vorm van een database, catalogus of bibliotheek. En wanneer niemand het vervolgens ooit raadpleegt, wordt het een dood archief.

In dit proces van wereld-ontsluiten, onthullen degenen die handelen en spreken ook *zichzelf*. De onthulling van de persoon in het handelen is een epifenomeen, omdat dat niet het beoogde doeleinde van handelen en spreken is. Pas door te handelen in de wereld, worden we individuen volgens Arendt (*ibid.*:97).⁵

Als resultaat van maken, zijn instituties relatief solide constructies of structuren. Ze vormen ook een publieke wereld als resultaat van handelen. Enerzijds zijn ze het resultaat van collectief democratisch handelen en spreken, dat daarmee anderzijds ook een ruimte, een podium, schept voor nieuwe handelingen en daarmee publieke vrijheid en verandering mogelijk maken, die dit archief bestendigen of juist betwisten, door burgerlijke ongehoorzaamheid, protest en revolutie.

Het onderscheid tussen dingen en discours suggereert misschien dat er eerst een object is waaraan vervolgens betekenis wordt verleend. Als hermeneutisch fenomenoloog was Arendt zich er echter terdege van bewust dat objecten die niet zijn ontsloten voor ons betekenisloos zijn. De wereld bestaat dus niet uit objecten in de zin die er in de natuurwetenschappen aan wordt toegekend, namelijk dode materie of een Cartesiaanse *res extensa*, maar preciezer, uit dingen die voor ons betekenisvol zijn, dat wil zeggen nuttig, nutteloos of defect, mooi of lelijk, goed of slecht, bewonderenswaardig of verwerpelijk, etc. Enigszins vergelijkbaar met wat Heidegger bedoelt met “werktuigen” (*Zeug*) of “ter handen zijn” (*Zuhandenheit*), laat Arendt zien dat we nooit zoiets tegenkomen als een “hoop artikelen die niets met elkaar te maken hebben” (*ibid.*:9). De dingen en de discursieve wereld zijn met elkaar verweven. Want meestal zijn het precies *dingen* die het onderwerp, de context of het podium voor gesprek en strijd vormen. Met uitzondering van louter intieme conversaties, praten of ruziën mensen gewoonlijk over een of andere wereldlijke realiteit. De hedendaagse verhitte discussies in Zuid-Afrika over de toegankelijkheid van het hoger onderwijs, de onderwijstaal, de erfenis van kolonialisme en Apartheid in het curriculum en de structuren van de universiteit, en, in mindere mate, de neoliberalisering van de universiteit zijn hiervan een goed voorbeeld, evenals het nu al enige jaren op rij terugkerende publieke debat in Nederland over Zwarte Piet. De dingenwereld biedt een “objectief referentiepunt om onze indrukken aan de werkelijkheid te toetsen” (Canovan 1985:619). Het punt dat ik hiermee wil maken is niet het onderstrepen van het belang van

⁵ Met het “openbaren” van de persoon of het individu in handelen en spreken, doelt Arendt niet op het tot uitdrukking komen van een aan dat handelen voorafgaande identiteit. Arendts opvatting van het zelf of de persoon is, met andere woorden, louter performatief.

ooreenstemming of consensus over deze kwesities. In de woorden van Bonnie Honig: “Without things to fight about – public parks, climate change, kinship structures – democracies cannot exist. That is, democracy postulates not only a *demos* (or many *demoi*) but also a (or many) *res publica(e)*; democracy needs not just democratic subjects but also democratic objects” (Honig 2014: 211).

Ten tweede, dingen en discours verwijzen naar een en dezelfde wereld, namelijk *onze* menselijke wereld, net zoals de natuur en de wereld ook verwijzen naar een en dezelfde planeet, *onze* planeet, de aarde. Tot slot verdwijnt elk eventueel sberp onderscheid tussen de materiële en de immateriële wereld vooral in Arendts essays over de revolutionaire en de republikeinse traditie. Daarin noemt ze het versberjnsel dat terecht kan doorgaan voor vrieheid een “wereldlike, tastbare realiteit”: “[Freedom] develops fully only when action has created its own worldly space where it can come out of hiding, as it were, and make its appearance” (Arendt 1961:169). En ze prijst de Amerikaanse Revolusie (en in sommige opzichten haar Franse tegenhanger) vanwege haar wereld-bouwende karakter. De deelnemers aan deze revolusies waren betrokken in “processen van stichten”, gericht op “constituting a stable worldly structure to house (...) their combined power of action” (Arendt 1963:175).

Ik beweer dat de *res publica* letterliker moet worden opgevat – het “publieke ding” – dan het klassieke republicanisme doorgaans doet. De publieke sfeer en de openbare ruimte – straten, pleinen, campussen, universiteitsgebouwen – zijn onontwarbaar met elkaar verweven. Politiek, democratisch handelen heeft ruimte (een podium) en dingen nodig. De #MustFall protesten mogen dan wel als Facebook of Whatsapp revolusie getypeerd worden (en sociale media hebben sich ontegenzeggelijk bewezen als krachtige instrumenten voor mobilisatie), de feitelijke protesten vonden en vinden plaats op de campussen, niet op het internet. Terzijde: ik denk dat om die reden voor het hoger onderwjs als democratische praktyk zelf eveneens geldt dat het niet louter online kan plaatsvinden.

Kortom, universiteiten (het hoger onderwjs zowel als wetenskapelijk onderzoek) vormen een typtisch democratisch “object”. Als onderwerp van discussie bemiddelst ze tussen uiteenlopende studentengroepen, universiteitsbesturen, de staat en de burgers van Zuid-Afrika. Hierboven noemde ik het verhitte publieke debat in Zuid-Afrika. Maar het belang van publieke dingen – gebouwen, kunstcollecties, campussen – is daarbij niet te onderschatten. Deze vormen zelf regelmatig inzet van debat, en bieden daarnaast een podium voor protest en tegen-protest. Het sluiten van campussen en universiteitsgebouwen vraagt daarom om de grootst mogelijke terughoudendheid. Ook het onderhandelen achter gesloten deuren is wellicht in sommige omstandigheden noodzakelijk, maar het levert geen enkele bijdrage aan de wereld. Zie hier het versberil tussen het optreden van het bestuur van de Universiteit van Pretoria respectievelijk de Witwatersrand.

Structuur en vrieheid, recht en politiek, staan in democratieën permanent met elkaar op gespannen voet. Enerzijds hecht Arendt groot belang aan de stabiliserende werking van institusies. Institusies, inclusief de (grond)wet, zijn kunstmatige grensmarkeringen die “eilanden van voorspelbaarheid” afbakenen binnen de ten diepst onbepaalde en onvoorspelbare menselijke aangelegenheden (Arendt 1958:244). Het zijn bemiddelende instanties buiten ons. Arendts tijdgenoot, de Duitse wijsgerig antropoloog Arnold Gehlen (1940), stelde institusies voor als *Außenstützen*, stutten, vergelijkbaar met steunpilaren, de steunberen van Gotische kathedralen of het exoskelet van sommige ongewervelde diersoorten.

Maar anders dan de konservatief Gehlen was Arendt tegeljkertijd op haar hoede voor bindende legalistische of technocratische opvattingen over institusies en regels die vrie politiek handelen onmogelijk maken. Ze is vooral geïnteresseerd in de politieke, niet-regelgeleide en

agonistische aspecten van de wet en instituties. Die tonen zich, ten eerste, in de relatief uitzonderlijke momenten waarin nieuwe instituties gesticht worden (merk hier overigens de nadruk op het performatieve karakter van instituties op). In de Zuid-Afrikaanse context kan dan gedacht worden aan het aannemen van het Freedom Charter (1955), de oprichting van de Waarheids- en Verzoeningscommissie (1995) en van de democratische Republiek van Zuid-Afrika (1994) en het vaststellen van de post-Apartheid grondwet (1997). Aan de hand van een analyse van de formule “We hold these truths to be self evident” in de Amerikaanse Onafhankelijkheidsverklaring wijst Honig (1991) erop dat stichtingen per definitie een moment van grondeloosheid kennen.

Ten tweede toont zich wanneer burgers gezamenlijk bestaande wetten, kaders en instituties betwisten en uitdagen. Dat maakt Arendts politiek-filosofische belangstelling voor revoluties en burgerlijke ongehoorzaamheid inzichtelijk. Verderop werk ik dit uit aan de hand van het voorbeeld van de Amerikaanse burgerrechtenbeweging, de studentenbeweging van de jaren '60 en die #MustFall beweging. Ook Lefort (1986) laat de belangrijke *democratische* betekenis van rechten zien. Tegen Marx' kritiek op de mensenrechten in “Zur Judenfrage” (1844) brengt hij in dat Marx zijn blik vernauwt tot de empirische manifestaties van (mensen)rechten, en geen oog heeft voor hun revolutionaire symbolische betekenis. Het voorbeeld bij uitstek zijn de arbeiders- en feministische beweging die het recht gebruikten om hun claims te maken. Zoals ik verderop laat zien, wijst ook Honig op de politieke betekenis van rechten om de bestaande orde uit te dagen.

De observatie dat niet elke institutie “wereldlijk” is, in de zin dat het het menselijke samenleven open houdt, vormt een tweede kwalificering van het belang van structuur. Burgerschapswetten die in Europa in het interbellum gebruikt werden om burgers feitelijk stateloos te maken, en het totalitarisme (met name de Holocaust) hadden Arendt geleerd dat wetten ook gebruikt kunnen worden om mensen te *dejuridiseren*, dus buiten de wet te plaatsen. Apartheid was óók een institutie, of een verzameling instituties, inclusief wetgeving die de zwarte en gekleurde bevolking van Zuid-Afrika gedeeltelijk tot tweederangs burgers degradeerden, en gedeeltelijk simpelweg burgerrechten ontnam.

Instituties, wetten en de grondwet zijn eindige en contingente menselijke constructies die open staan voor debat en verandering. Praktijken van kritiek en verdediging dragen zelf bij aan het blijvend ontsluiten van de wereld als betekenisvol. Wanneer een taal die ruim 85% van de bevolking niet spreekt in het hoger onderwijs dominant is, werkt dat de uitsluiting van nieuwe groepen studenten in de hand, bijvoorbeeld.⁶ Welke onderwijstaal of -talen dan wel inclusiever zijn, is echter natuurlijk terecht onderwerp van debat. Ook curricula, met name in de geestes- en sociale wetenschappen, zijn niet in beton gegoten.⁷ De academie, de verschillende

⁶ Volgens de laatste volkstelling uit 2011 spreekt 86,5 % van de Zuid-Afrikaanse bevolking geen Afrikaans. Aan de Universiteit van Pretoria, bijvoorbeeld, gebruikt slechts 17 % van de studenten Afrikaans als onderwijstaal. Pas na maanden van heftige studentenprotesten (en gewelddadige optreden van de universiteit daartegen) tegen (onder meer) het taalbeleid van de Universiteit van Pretoria, kondigde de voorzitter van de UP Language Policy Task Team (en Vice-Principal Academic) Norman Duncan op 1 februari 2016 een breed overleg aan met de faculteiten en studentenraad over de herziening van het taalbeleid. Op 22 juni werd het nieuwe taalbeleid aangenomen, met Engels als officiële onderwijstaal. Volgens het persbericht zal het gebruik van Afrikaans langzaam uitgefaseerd worden (Department of University Relations 2016). In dezelfde maand wijzigde ook een andere universiteit waarin het Afrikaans dominant was, de Universiteit van Stellenbosch, haar taalbeleid, eveneens na heftige studentenprotesten.

⁷ Dit geldt tot op zekere hoogte ook voor de levenswetenschappen (biologie, genetica) en de geografie.

wetenschappen en het hoger onderwijs hebben een specifiek historisch en plaatsgebonden traject en vragen daarom om periodieke herziening of onderhoud.

3. DE PARADOX VAN POLITIEK

Wat een wereldlijke institutie is en wat niet, staat dus niet bij voorbaat vast. In normatief opzicht hebben we geen vaste grond onder de voeten. In democratieën vormen stabiliteit en veranderlijkheid, structuur en vrijheid, recht en politiek een uitermate wankel evenwicht. Volgens Lefort (1988) schuilt de betekenis en het revolutionaire karakter van de democratie erin dat het een institutionalisering van het conflict behelst. Strijd is geen ongelukkige bijkomstigheid die overwonnen of opgelost moet worden, maar is permanent. Democratie is de politieke symbolische orde waarin de macht “ontlichaamd” is en haar plaats is daarmee principieel leeg: deze kan niet langer door een partij bezet worden. Dat betekent ook dat we nooit precies zullen weten, zeker niet *in medias res*, wat de broodnodige verandering is en wat louter ondermijning, wat rebellie-zonder-zaak en wat juist revolutie of werkelijke transformatie die openheid en lucht geeft. Zelfs als het gaat om de Waarheids- en Verzoeningscommissie, de democratische Republiek van Zuid-Afrika, en de post-Apartheid Grondwet is niet iedereen het er (meer) over eens dat die het algemeen belang van de Zuid-Afrikaanse burgers hebben gediend.

Dit *non-foundationalism* kan verhelderd worden door te wijzen op de onoplosbare spanning in het hart van de democratie, de “paradox van de politiek” die Bonnie Honig in haar recente werk onderzoekt.⁸ Rousseau zag al scherp in dat goede burgers (het volk) nodig zijn om de wet goed te maken, maar dat de goede wet tegelijkertijd en andersom nodig is om het volk/ de burgers goed te maken. Om democratische wetten te kunnen maken, moeten mensen (burgers) al democratische idealen hebben, maar ze kunnen die pas hebben als er al een democratie is. Om goed te zijn moet het volk (de *demos*) namelijk het algemene belang voor ogen hebben en haar eigenbelang daaraan ondergeschikt maken. In *Du contrat social* (1762) onderscheidt Rousseau zoals bekend de *volonté générale*, de algemene wil (het algemeen belang) van de *volonté de tous*, de wil van allen, het aggregaat van de particuliere belangen van burgers. De algemene wil nu, is volgens Rousseau altijd op het juiste uit, maar de wil van allen kan dwalen. De burgers kunnen namelijk misleid worden en daardoor (tijdelijk) niet zien wat ze “eigenlijk” willen (Rousseau 1995:II.3 en II.6). Deze spanning tussen algemeen belang en eigenbelang is een permanente bron van antidemocratische sentimenten (“haat jegens de democratie”, Rancière (2006)), van Plato tot de dag van vandaag: het volk blijkt immers niet altijd het juiste te willen. In de goede (legitieme) politieke gemeenschap (staat) zijn de burgers gericht op het algemeen belang. Daarom is het noodzakelijk dat de wil van allen gelijk is aan de algemene wil. Omdat Rousseau een democraat is – dat wil in deze context zeggen: de soevereiniteit van het volk verdedigt – heeft hij hier een probleem dat niet-democraten en verdedigers van het absolutisme niet hadden: omdat volgens hen de vorst soeverein is (eventueel als aardse plaatsvervanger van God), kan deze het volk legitiem dwingen haar enge eigenbelang op te geven voor het algemene belang. Een dergelijke ingreep van een soevereine vorst zou strijdig zijn met Rousseaus uitgangspunt van de volkssoevereiniteit. De democratie eist immers dat het volk alleen aan *die* wet onderworpen is waarvan het zelf de auteur is. En dus ziet Rousseau zich genoodzaakt een list te verzinnen – of althans, door veel filosofen na hem is

⁸ In deze paragraaf maak ik gebruik van met name Honig 2001 en idem 2009.

dit vaak gezien als een *deus ex machina*: de Wetgever doet zijn intrede in het sociaal contract. Die Wetgever is niet soeverein, verzekert Rousseau (dan zou het volk immers niet meer soeverein zijn), maar helpt het volk alleen een handje om te zien wat het “eigenlijk” wil: de algemene wil dus.

Honig laat zien dat Rousseaus invoering van de Wetgever als oplossing van de “paradox van de politiek” uiteindelijk onbevredigend is. Niet omdat het een niet-democratische oplossing zou zijn, maar omdat het eigenlijk helemaal geen oplossing is, maar de cirkel alleen maar herhaalt op een hoger niveau. Wie garandeert ons immers dat de Wetgever geen charlatan, geen “slimme bedrieger” is? Rousseau onderkent dit probleem ook. In het hoofdstuk “De Wetgever” (II.7) schrijft hij: “Ieder mens kan in stenen tafelen griffen, of een orakel kopen, of een geheime omgang met een of andere godheid voorwenden, of een vogel africhten om hem in het oor te spreken, of andere grove middelen vinden om respect af te dwingen bij het volk” (Rousseau 1995:79). Ook hij ziet in dat niemand uiteindelijk met zekerheid kan zeggen of de wetgever een echte wetgever is, of maar doet alsóf en de boel bedriegt. De paradox van de politiek verwijst dus naar een kip-of-ei-kwestie. Er zit iets circulaire in de grondslag, het fundament (en dus niet alleen in de praktijk) van de democratie. Rousseau omschrijft deze kip-of-ei-kwestie – hij spreekt zelf van een “moeilijkheid” – als volgt:

Wil een volk in wording de heilzame beginselen van de staatsinrichting kunnen waarderen en de grondlijnen van het staatsbelang kunnen volgen, dan zou het gevolg tot oorzaak moeten kunnen worden, zou de geest van maatschappelijkheid, die het werk van de staatsinrichting moet zijn, aan de staatsinrichting zelf vooraf moeten gaan, en zouden de mensen vóór de wetten moeten zijn, wat ze door de wetten moeten worden. (ibid.:78)

Kortom, in de democratie zit een fundamenteel en onuitwisbaar element van onzekerheid, onbepaaldheid en onbeslisbaarheid (*undecidability*): we kunnen per definitie niet van tevoren en zelfs niet op het moment zelf weten of de burgers het volk zijn, of zij de algemene wil (het algemeen belang) vertegenwoordigen of louter een menigte (*multitude*) zijn, dus niet meer dan een verzameling van individuen met elk haar eigen belang. We kunnen zelfs niet zeker weten of wat we voor het algemene belang houden dat wel echt is. Dus: of de wet wel legitiem is of alleen maar algemeen en dus legitiem *schijnt*, en misschien wel eigenlijk een *bepaald* belang – bijvoorbeeld het eigenbelang van een elite – in vermomming is. Evenmin kunnen we er op het moment zelf ooit helemaal zeker van zijn, zoals gezegd, of de Wetgever niet eigenlijk een charlatan is. Hoogstens kunnen we dit *achteraf* vaststellen. Met andere woorden: er is geen sluitende oplossing voor de paradox van de politiek, geen onafhankelijk punt of instantie, een externe, onafhankelijke rechtvaardigingscriterium, van waaruit de wil van het volk beoordeeld en in goede banen geleid kan worden, noch van waaruit de wet getoets kan word op legitimiteit, en de geschillen en spanningen beslecht kunnen worden. Ook de wet is niet zo’n maatstaf, want die is zelf door en door politiek.

Een andere manier nu om de paradox van de politiek te formuleren is als volgt: democratisch handelen veronderstelt de grenzen van de wet, maar de wet zelf veronderstelt weer democratisch handelen. Regels, procedures, wetten etc. zijn weliswaar noodzakelijk in de democratische samenleving, maar onvoldoende om de democratie te laten floreren. Wet en politiek, het recht en menselijk actorschap, staan volgens Honig niet tegenover elkaar, maar zijn juist innig met elkaar verbonden en van elkaar afhankelijk: de wet en de politiek zijn wederzijds constitutief. De *rule of law* berust uiteindelijk op de *rule of men*, de rechtstaat is mensenwerk. De *rule of law* kan dus niet het laatste woord hebben en een einde maken aan

de *unruliness*, de weerbaarheid, van de politiek, omdat de wet zelf afhankelijk is van die politiek. De wet wordt nogal eens voorgesteld als een soort “onbewogen beweging” die van buitenaf het gedrag van eindige mensen in goede banen leidt. Maar wetten worden niet uitgevoerd en gehandhaafd door louter het toepassen van regels, maar hebben een interpretatieruimte (hoe klein ook) en laten daarmee uitzonderingen toe.

Dit impliceert ook dat ontwikkelingen in het recht niet alleen als uitbreiding van bestaande rechten gezien moeten worden, dat wil zeggen: als het toekennen aan steeds grotere groepen actoren – bijvoorbeeld migranten, of niet-menselijke dieren – maar ook (en hier sluit Honig zich aan bij Rancièrè), als het *maken* van *nieuwe* rechten of het *nemen* daarvan.⁹ Democratie gaat niet alleen over de (her)verdeling van wat er al is (goederen, kansen en rechten, etc., zoals bij Rawls), over de uitbreiding van het bestaande (mensen)rechten naar een steeds grotere groep, maar ook over gezamenlijk politiek handelen van burgers waarin nieuwe rechten worden gemaakt (zie ook Lefort hierboven). Een voorbeeld is de aanspraak op het recht op gratis hoger onderwijs door sommige groepen studenten in Zuid-Afrika. Dit recht bestaat – nog – niet. In de grondwet is het recht op basisonderwijs gegarandeerd (hst 2, (29)(1)(a)). Daarnaast is het recht op hoger onderwijs geformuleerd als een aspiratie (dus geen garantie): “to further education, which the state, through reasonable measures, must make progressively available and accessible” (29(1)(b)). Nergens spreekt de grondwet echter van een recht op *gratis* (hoger) onderwijs.¹⁰ De staat reageert op deze claim door zich louter te beroepen op bestaand recht. Studenten, zo redeneert het ministerie, hebben de gelegenheid gekregen hun zegje te doen, binnen de bestaande kaders, dat is aangehoord, en nu moeten ze hun mond weer houden. Deze legalistische reflex leidt in dit geval ook tot repressief beleid: het neerslaan van protesten.

Het feit dat wet en politiek, waaronder de rechterlijke en de uitvoerende macht, niet van elkaar te scheiden zijn, is volgens Honig geen reden voor relativisme of politiek defaultisme, maar juist een voortdurende bron van politiek spreken en handelen tussen burgers onderling, want dit is immers precies de *stuff*, de substantie of inhoud, waarvan het politieke (de democratie) is gemaakt. Of we dat nu willen of niet – en Honig wil dat zeker – er is geen ontkomen aan het besluit (*decision*), aan praktijken van uitroepen of verklaren (*declaration*). Willekeur is dus niet definitief uit te bannen, maar in het feit dat we niet voorbij kunnen gaan aan het politieke, ligt ook een belofte besloten, en vitaliteit. Ook bij Arendt vormen contingentie en vrijheid twee kanten van dezelfde medaille.

Bij Rousseau speelt de paradox van de politiek bij het stichten van de democratische politieke gemeenschap. Honig, en dat is een originele stap, laat nu zien dat deze paradox niet beperkt blijft tot de stichting, maar zich iedere dag herhaalt en moet herhalen. De stichting van de democratische gemeenschap moet in zekere zin steeds opnieuw plaatsvinden, omdat het volk nu eenmaal niet constant is, maar haar samenstelling steeds verandert, enerzijds door immigratie en emigratie van burgers, anderzijds omdat er nu eenmaal steeds nieuwe generaties mensen worden geboren (die dus niet zelf aanwezig waren bij de stichting). Zelfs in een jonge democratie als de Zuid-Afrikaanse, heeft de generatie geboren na 1994 (“born free”) dit niet meegemaakt – niet toevallig de generatie studenten die nu protesteert. Maar het dagelijkse en alledaagse werk van de democratie verwijst ook naar het feit van onenigheid, het gegeven dat burgers niet zonder meer een volk vormen, maar regelmatig louter een menigte. Dit geldt a

⁹ Over het *maken* van nieuwe rechten, zie Honig (2009), over het *nemen* daarvan Honig (2001). Zie ook Rancièrè (1999).

¹⁰ Zie ook de zaak die in 2011 diende voor het Constitutioneel Hof, *Governing Body of the Juma Masjid Primary School & Others v. Essay N.O. and Others* 13, para. 37.

fortiori voor post-Apartheid Zuid-Afrika met haar permanente opgave uit de vele *ethnoi* en *demos* te vormen. De studentenpopulatie zelf is intussen ook diep verdeeld.

In de democratie blijven deze vragen dus voortdurend spelen en relevant: is de wet (en de constitutie) eigenlijk wel rechtvaardig, of lijkt dat alleen maar zo? En wie is “het volk”, of hier: wie zijn “de studenten”? En is wat het volk dan wel de studenten lijkt misschien niet eerder een menigte?

Een historisch voorbeeld dat dit agonistische perspectief op het recht illustreert zijn de wederwaardigheden van de zwarte burgerrechtenbeweging in het zuiden van de VS in de jaren '50 en '60 van de vorige eeuw. Ondanks de ratificatie van het Veertiende Amendement (1868) op de Grondwet namen de zuidelijke staten wetten aan die de segregatie en discriminatie van Afro-Amerikanen op grond van hun etniciteit legaliseerden (“Jim Crow”). Aan het begin van de jaren '50 begon het te borrelen in de Afro-Amerikaanse gemeenschap in het Zuiden en mobiliseerden burgers zich in geweldloze protestbewegingen. In *Brown vs. Board of Education* (1954) verklaarde het Hooggerechtshof de raciale segregatie van openbare scholen onconstitutioneel, specifiek, een schending van de gelijke bescherming door het recht, zoals dat gegarandeerd is in sectie 1 van het Veertiende Amendement.

Als gevolg van het protest van de burgerrechtenbeweging werd in de jaren '60 belangrijke federale wetgeving aangenomen die discriminatie en segregatie op grond van etniciteit verboden. De *Civil Rights Act* (1964), *Voting Rights Act* (1965), *Immigration and Nationality Services Act* (1965) en *Fair Housing Act* (1968) verboden raciale discriminatie in respectievelijk het openbaar onderwijs en enkele andere openbare voorzieningen, stemrecht, immigratie, en het huren of kopen van woningen.

De bedoeling van deze historische uiteenzetting is niet zozeer om morele vooruitgang te illustreren, maar om te laten zien dat deze veranderingen niet het “werk” waren van de Grondwet (die sloot namelijk de oorspronkelijke bevolking en de tot slaven gemaakte Afro-Amerikaanse bevolking uit), en zelfs niet van het Veertiende Amendement daarop (hoewel deze rechtsgelijkheid garandeerde), maar daarentegen van (de interpretatie en inzet van) *mensen*, namelijk de opperrechter (Justice Warren in het geval van *Brown vs. Board of Education*), maar bovenal van burgers die zich mobiliseerden. De burgerrechtenbeweging beriep zich op de Grondwet (in het bijzonder het Veertiende Amendement) om het bestaande positieve recht (wetten) uit te dagen. Door hun geweldloze burgerlijke ongehoorzaamheid streden deze activisten om erkenning als burgers, en om toegang tot de publieke sfeer en gaven zo concreet gestalte aan de principes die in de grondwet worden uitgedrukt. Hetzelfde geldt voor de burgerrechten die in de federale wetgeving zijn vastgelegd. Zoals we op dit moment in de VS zien, betekent het garanderen van burgerrechten nog niet dat de staat niet discrimineert tegen etnische minderheden. Vijftig jaar na de burgerrechtenbeweging zien we als reactie op discriminatie de opkomst van een geweldloze beweging van gezamenlijk handelende burgers, Black Lives Matter.¹¹

4. GEWELD EN MACHT

Arendt, Lefort en Honig menen dus dat pluraliteit en conflict de kern vormen van de democratie en dat het recht en andere instituties dit conflict nooit legitiem definitief kunnen beslechten. Als zij gelijk hebben, betekent dat dan dat iedere vorm van burgerlijke ongehoorzaamheid en

¹¹ Voor een mooie interpretatie van de burgerrechtenbeweging van de jaren '50 en '60 als “vrijheidspraktijken”, zie King (1992).

protest legitiem is? Hiermee komen we bij de geweldskwestie. #RhodesMustFall en #FeesMustFall vormden zich in 2015 aanvankelijk als hoofdzakelijk geweldloze bewegingen. Aan het einde van 2015 tekende zich echter al een groeiende verdeeldheid onder studenten af. Partijpolitieke belangen en factionalisme deden hun intrede. Zowel Rousseau als Arendt zien dat als het begin van het einde van een democratische revolutie. In de tweede golf protesten die in september 2016 oplaaiden, nam een deel van de protesterende studenten haar toevlucht tot geweld, zowel tegen politie en bewakers, als tegen medestudenten met een andere visie. Veel Zuid-Afrikanen die aanvankelijk (gematigd) welwillend tegenover de eisen van de studentenbeweging stonden, verloren hun sympathie zodra het geweld oplaaide. Hierboven besprak ik al het sluiten van campussen. Als er geen externe maatstaf meer is, bijvoorbeeld een universeel moreel beginsel of het natuurrecht, dan lijken er geen grenzen aan het burgerlijk handelen gesteld te kunnen worden. In deze paragraaf wil ik betogen dat er wel degelijk een onderscheid gemaakt kan worden tussen de meningenstrijd en de gewelddadige strijd en dat geweld wel degelijk de grens vormt van legitiem protest. Die grens komt echter niet van buiten, maar rijst als het ware van binnenuit vanuit het handelen op. In deze paragraaf onderzoek ik waarom geweldgebruik de legitimiteit van protest ondermijnt. Kort gezegd: geweld maakt juist een einde aan de strijd, doordat een groep of persoon anderen zijn of haar wil oplegt, en daarmee de menselijke pluraliteit vernietigt. Daarmee samenhangend is de vraag naar de legitimiteit van de inzet van geweld door de staat (met haar politieapparaat en leger) en door de universiteitsbesturen (met hun legertjes ingehuurde bewakers). Deze kwestie bespreek ik door Arendts welwillende visie op de geweldloze zwarte burgerrechten beweging te vergelijken met haar heel wat minder welwillende visie op de gewelddadige facties binnen de studenten bewegingen in de VS en Frankrijk aan het einde van de jaren '60.

Naar aanleiding van de studentenprotesten die gedeeltelijk in “revolutionair” geweld ontaardden, bekritiseert Arendt in haar lange essay “On Violence” (1972) zowel de geweldslegitimering van “idealistische” of ideologisch bevlogen politici en activisten, als een lange en dominante traditie in de politieke filosofie waarin geweld en macht aan elkaar worden gelijkgesteld.¹² Een centrale gesprekspartner daarbij is voor haar de Antilliaans-Algerijnse psychiater, filosoof en activist Frantz Fanon (1925–1961), niet toevallig een van de intellectuele inspirators van een deel van de studentenbeweging in Zuid-Afrika (en niet alleen van hen, denk ook aan de zelfbenoemde “Marxistisch-Leninistisch-Fanonistische” ideologie van de populistisch-linkse partij Economic Freedom Fighters). Fanons *Les damnés de la terre* werd de bijbel van de bevrijdingsstrijders in voormalige Europese kolonies. Maar sterker nog dan Fanons theorie, geldt Arendts kritiek Jean-Paul Sartres (1905–1980) rechtvaardiging en zelfs regelrechte verheerlijking van revolutionair geweld. Hij schreef het berucht geworden voorwoord bij Fanons boek. Daarin analyseerde Sartre de uitbuiting en onderdrukking die het koloniale systeem met zich meebracht en riep hij op tot de gewapende strijd tegen de koloniale bezetter. Hij zag – revolutionair, links – geweld als het middel bij uitstek om een nieuwe, bevrijde samenleving tot stand te brengen. Geweld is bij hem een offer voor een hoger doel, namelijk het bewerkstelligen van het goede – bijvoorbeeld zelfbeschikking – of het uitroeien van het kwaad – onderdrukking en uitbuiting.

In Sartres en Fanons opvatting liggen geweld en macht dus in elkaars verlengde, waarbij geweld een instrumenteel karakter heeft. Het is van belang macht en geweld daarentegen als aan elkaar tegengestelde fenomenen te zien, beargumenteert Arendt. Macht berust volgens haar op het vermogen van burgers om gezamenlijk te handelen (*action*). Politiek handelen staat volgens Arendt in het teken van pluraliteit, dat wil zeggen, van politieke gelijkheid en

¹² Het essay “On Violence” is gepubliceerd in Arendt (1972:105-98).

betekenisvolle individuele verschillen. Macht vloeit voort uit het gezamenlijke handelen (*action in concert*) van een groep burgers en houdt dus ook weer op te bestaan als deze groep uiteenvalt. Let wel, een dergelijke groep is geen homogeen collectief, maar een verzameling individuen die tegelijk gelijk en verschillend zijn. Macht is voor Arendt dus geen eigenschap of bezit – zoals de soevereine macht van de vorst (Hobbes, Locke) of zelfs die van het volk (Rousseau) – maar bestaat uit een *relatie*. Nog anders gezegd, macht is een *potentie* (*potentia*, δύναμις), en bestaat alleen maar als (en voor zolang) het gerealiseerd wordt. Macht heeft daarom geen ander doel dan zichzelf: al handelend brengen burgers performatief het menselijke samenleven tot stand, zonder dat daarachter nog een hoger doel ligt.

In de politiek draaide alles om het overtuigen van de anderen. Het is daarom in eerste instantie een zaak van woorden (*speech*), van discussies en argumenten, niet zelden door contestatie. Geweld daarentegen is stom, dat wil zeggen, het heeft anders dan handelen niet per se woorden, de bemiddeling van de taal nodig. Sterker nog, geweld is een manier om het taaie en vaak saaie politieke proces van overleg over te slaan. In het directe karakter van geweld (“directe actie”) schuilt dan ook haar verleidingskracht.

Geweld is een vorm van maken of fabriceren (*work*), omdat het een doel-middel structuur heeft: het wordt ingezet als (verondersteld) neutraal instrument om bepaalde doelen te bereiken, niet zelden een groots utopisch visioen. Voor geweld heb je ook niet per se anderen nodig: je kunt het alleen doen. Macht, zagen we, is daarentegen cruciaal afhankelijk van (vele) anderen. Omdat geweld afhankelijk is van instrumenten, bijvoorbeeld wapens of terreur, is het mogelijk dat een persoon of een kleine groep mensen een hele groep of samenleving kan overheersen. Je hebt genoeg aan de spreekwoordelijke “ene sterke man”.

Het reduceren van politieke macht tot geweld, leidt bijna als vanzelf tot de legitimering van potentieel ongebreideld geweld en niet zelden zelfs tot de verheerlijking daarvan. We zien dat bijvoorbeeld bij radicale politici en activisten. Denk aan Lenin die voor het tot stand brengen van de communistische heilstaat alle middelen geoorloofd achtte. In zijn uitspraak dat je om een omelet te bakken nu eenmaal eieren moet breken, staat de omelet voor de communistische heilstaat en de eieren voor de onwillige bourgeoisie. En zie ook Mao Zedongs overtuiging dat macht uit de loop van een geweer komt (volgens Arendt komt er uit de loop van een geweer alleen geweld).

Arendt verzet zich zoals gezegd niet alleen tegen de geweldslegitimering van deze “idealistische” of ideologisch bevroren politici, maar ook tegen een lange dominante traditie in de politieke filosofie waarvan Fanon en Sartre slechts de laatste exponenten zijn en waarin politieke macht wordt opgevat als *heersen* (*rule*, *Herrschaft*). In deze opvatting zijn macht en geweld hetzelfde: ze verwijzen naar het beginsel van soevereiniteit. Hobbes stelt in zijn *Leviathan* (1651) bijvoorbeeld: “covenants, without the sword, are but words” (Hobbes 1985:223). Volgens Weber is de macht (soevereiniteit) van de staat gebaseerd op haar geweldmonopolie. En Marx zag geweld als de “vroedvrouw van elke oude maatschappij die zwanger is van een nieuwe”: de geschiedenis beweegt zich vooruit via de klassentegenstellingen die door gewelddadige revoluties worden opgeheven (Marx 1992:916).

Arendt ziet dit radicaal anders. Bij haar staat politieke macht niet in het teken van heersen, omdat dit een relatie veronderstelt van bevelen en gehoorzamen tussen de soeverein en de burgers (dat de burgers, het volk zélf, soeverein worden bij Rousseau, doet aan deze logica niets af). Een dergelijke relatie is volgens Arendt niet op zijn plaats in de publieke, politieke sfeer waarin burgers optreden – en *moeten* optreden – als elkaars *gelijken*.

Als geweld als middel wordt ingezet voor in de toekomst gelegen doelen, wordt het een kwestie van calculeren. Merk overigens op dat dat betekent dat Arendt het politieke geweld

van staten, protestbewegingen en terroristische groeperingen dus niet ziet als irrationeel, maar als een verschijnsel dat vaak juist uiterst rationeel, want berekenend, is.

Staten (politici) zowel als (“revolutionaire”) bewegingen die zich tegen de staat verzetten beroepen zich vrijwel altijd op deze logica als ze geweld gebruiken. Probleem is dat deze instrumentele visie op geweld meestal uitloopt uit op de beruchte uitspraak dat het – wellicht goede – doel de middelen heiligt en dat de middelen het doel gaan overheersen en volledig wegdrukken. De relatie tussen doel en middelen wordt daarbij omgedraaid. Het geweld ontspoord dan en kan een hele samenleving in zijn greep krijgen. Wie geweld als politiek middel denkt te kunnen gebruiken, krijgt te maken met onvoorziene consequenties en onvoorspelbare ontwikkelingen. Dit speelt vooral wanneer de doelen waarvoor geweld wordt ingezet ideologisch en moreel verheven zijn en dus vaak zeer abstract en ver weg gelegen in de tijd zijn. Wie abstracte doelen op lange termijn stelt, legitimeert voor onbepaalde tijd het gebruik van geweld. Wanneer geweld eenmaal wordt ingezet, is het moeilijk in toom te houden, omdat het een potentieel eindeloze keten van wraak, geweld en tegengeweld in gang kan zetten. Dat gevaar dreigt ook in Zuid-Afrika op dit moment, waar een deel van de studenten, de politie en private bewakers in een geweldsspiraal verwickeld lijken te zijn geraakt.

Geweld mag een simpel en neutraal middel lijken, het is dat uiteindelijk nooit. De ambachtsman en de ingenieur die instrumenten inzetten om een bepaald doel of product te realiseren, kunnen hun middelen grotendeels beheersen en sturen: hun domein is dat van de maakbaarheid. Zodra er echter menselijke handelingen en relaties in het spel komen, is totale beheersing een illusie omdat we in het politieke domein nu eenmaal te maken hebben met pluraliteit. De uitkomsten van maatschappelijke en politieke processen zijn onmogelijk nauwkeurig te plannen, het is vrijwel uitgesloten dat je je doelen er precies bereikt. Kortom: politiek onttrekt zich aan de maakbaarheid van de ambachtspraktijk. Arendt doet dus een poging afstand te nemen van de logica van het doel dat de middelen heiligt. Als het over politiek gaat weigert ze te spreken over doelen – dat is iets voor ambachtslieden die de realiteit volgens hun werktekeningen of blauwdrukken modelleren. In haar politiek-filosofische werk spreekt Arendt (1958) in dit verband van “de vervanging van het handelen door het werken”. Ze beschouwt het als het belangrijkste metafysisch *vooordeel* over het politieke. Het is een gevaarlijke misvatting te denken dat in de politiek mensen het materiaal zijn dat door een soeverein (de filosoof-koning bij Plato) wordt bewerkt, zoals het hout door de timmerman wordt bewerkt. Tegelijkertijd is goed te begrijpen waar dit vooroordeel vandaan komt: politiek handelen is frustrerend omdat het onbeheersbaar en oncontroleerbaar is vanwege de menselijke pluraliteit. De uitkomsten van gezamenlijk politiek handelen zijn principieel onvoorspelbaar en onomkeerbaar. Daarom is de verleiding groot het te vervangen door de activiteit die wél voorspelbare resultaten oplevert, namelijk het maken. Maar zoals gezegd is het een illusie te denken dat geweld louter middel kan zijn.

Een deel van de studentenprotesten in de jaren '60 viel volgens Arendt ten prooi aan de misvatting dat macht in het verlengde van geweld ligt. Daar tegenover voert Arendt talloze voorbeelden aan van sociale bewegingen als voorbeeld van macht, zoals het studentenverzet tegen de oorlog in Vietnam en tegen de verknoping van wetenschappelijk onderzoek met de wapenindustrie (een voorloper van het hedendaagse protest tegen de neoliberalisering van de universiteit?). Ook de acties van de zwarte burgerrechtenbeweging ziet zij als voorbeeld van een machtige strategie.¹³

¹³ In mijn vergelijking tussen de burgerrechtenbeweging en de gewelddadige studentenbeweging maak ik gebruik van “On Violence” (Arendt 1972:105-98) en “Civil Disobedience” (Arendt 1972:49-102).

Wat betreft de burgerrechtenbeweging spreekt Arendt over de “oorspronkelijke misdaad” van de Onafhankelijkheidsverklaring (en daarmee de grondwet van 1789) tegen burgers van Afro-Amerikaanse afkomst en tegen de oorspronkelijke bevolking van Noord-Amerika (Arendt 1972:90). Zij werden “stilzwijgend” uitgesloten van de “stilzwijgende instemming” (*tacit consent*), de *consensus universalis* van de Amerikaanse republiek (ibid.:88, 90). Jim Crow wetgeving maakte deze uitsluiting zelfs nog schrijnender. Arendt stelt dat alleen het recht op onenigheid (*dissent*) geloofwaardigheid verleent aan het sociale contract binnen een bepaalde politieke gemeenschap omdat die de instemming (*consent*) van de burgers veronderstelt. Die instemming zal meestal stilzwijgend zijn. In een democratie ziet de burger zich voor de taak gesteld in te stemmen met spelregels die ze niet geautoriseerd heeft. Omdat werkelijk vrije instemming met de spelregels echter een fictie is – de individuele burger wordt namelijk steeds geconfronteerd met gegeven regels die voor haar geboorte zijn opgesteld – moet elke burger tenminste de vrijheid en het recht hebben om het met deze regels niet eens te zijn en zich te mobiliseren met andere burgers voor verzet tegen of dan toch minstens het aanpassen van deze regels. Omdat de wereld veranderlijk en contingent is, zouden de regels evenzeer veranderlijk moeten zijn. Met andere woorden, instemming veronderstelt de mogelijkheid van onenigheid. Arendt verdedigt dus het recht op burgerlijke ongehoorzaamheid in de zin van georganiseerd en gewelddoos collectief handelen. Dit protest is volgens haar bovendien in overeenstemming met de geest van de Amerikaanse wet. Burgerlijke ongehoorzaamheid zou ook de kracht van de *consensus universalis* versterken, en daarmee de politieke gemeenschap.

Tot nog toe sprak ik over gewelddoos en gewelddadig verzet door burgers, specifieker: studenten. Maar de betekenis van het onderscheid tussen macht en geweld bevat evengoed aanwijzingen voor een kritische reflectie op het politieke geweld van de democratische staat en de instituties zelf. Arendt erkent dat het begrip “macht” ook gebruikt wordt voor individuen, bijvoorbeeld voor een staatshoofd of regeringsfunctionarissen (de “uitvoerende macht”). Als we zeggen dat iemand “aan de macht” is, betekent dit echter dat zij door een groep (burgers) gemachtigd is om in haar naam te handelen. Hier is dus sprake van politieke macht in afgeleide zin. Wanneer de groep uiteenvalt en als zodanig verdwijnt, vervluchtigt ook haar macht. Wil zij toch blijven heersen, dan wordt zij gedwongen geweld te gebruiken. Macht erodeert wanneer ze niet langer berust op de instemming van burgers. Dat is het moment waarop de staat en instituties hun toevlucht nemen tot geweld. Geweld komt dus op waar macht afbrokkelt. Wanneer het de vrije loop krijgt, verdwijnt uiteindelijk alle macht. Geweld is dus volgens Arendt geen voorwaarde voor macht, zoals politieke filosofen sinds tenminste Hobbes hebben gesteld. Geweld duidt er op dat macht al is afgekalfd. De autocratische reactie van de staat en van sommige universiteitsbesturen op de studentenprotesten zijn, met andere woorden, een teken van *onmacht*.

Het zou van naïviteit getuigen om geweld volledig uit het politieke domein te willen verbannen. Macht heeft dus een relatieve, geen absolute prioriteit over geweld. Soms is het politieke gebruik van geweld simpelweg noodzakelijk en heeft (legitieme) macht geweld nodig om zichzelf te handhaven. Maar je kunt dit niet omdraaien: zonder een machtsbasis is de inzet van geweld niet gerechtvaardigd. En we moeten ons blijven realiseren dat macht met vuur speelt wanneer ze een beroep doet op geweld.

5. CONCLUSIE

In dit artikel heb ik betoogd dat, en waarom, instituties als de universiteit enerzijds waardevol zijn en anderzijds de blijvende aanvulling van democratisch collectief handelen (inclusief

protest) van burgers nodig hebben. Ik deed daarvoor een beroep op drie denkers (Arendt, Lefort, Honig) die elk een agonistische opvatting hebben van democratie en de plaats van wetten, instituties en de (grond)wet daarin. Kenmerkend voor de moderne democratie is dat de strijd en het conflict permanent zijn en dat deze principieel (dus niet alleen feitelijk) nooit gesloten kunnen worden, niet door de (grond)wet, maar evenmin door geweld, of dat nu staatsgeweld, het geweld van andere instituties of dat van sociale bewegingen is. Hoewel elk van deze denkers dus wijst op de grondeloosheid van de democratie en het recht (*non-foundationalism*), leidt dat, zo beargumenteerde ik, niet tot willekeur. Hun historisch geïnformeerde en (in brede zin) fenomenologische (Arendt en Lefort) of “diagnostische” (Honig) benadering van democratie en burgerschap heeft wel degelijk normatieve consequenties. Democratisch handelen betekent dat instituties ruimte voor uitdaging door haar burgers moeten toelaten. Hierin tekent zich bovendien een specifieke opvatting van politieke vrijheid af als het gezamenlijk handelen door burgers.

Dat geweld makkelijk uit de hand loopt is geen bijkomstigheid, maar inherent aan de misvatting dat politiek handelen een vorm van maken is, waarbij geweld al snel in beeld komt als middel om bepaalde doelen te bereiken. Geweld vormt dus de grens van protest, niet (slechts) om pragmatische of empirisch-historische redenen (bijvoorbeeld het verspelen van sympathie, omdat het vooral als een boemerang op arme studenten zal terugslaan, zoals hoogleraar postkoloniale theorie aan de Universiteit van de Witwatersrand, Achille Mbembe (2016), vreest). Evenmin verwijst het naar een norm die van buitenaf aan het democratische handelen wordt opgelegd, bijvoorbeeld een moreel principe dat dicteert dat geweld slecht is.

Het afwijzen van gewelddadige protest betekent echter geen pleidooi voor “polderen” en consensusvorming. Democratie betekent onrust, en protest waarbij iets op het spel staat, zoals in de strijd rond de universiteiten die op dit moment in Zuid-Afrika wordt gevoerd, is noodzakelijkerwijs regelmatig onaangenaam. Om die reden gebruikte ik met opzet het begrip *meningenstrijd*. Die strijd heeft wel betrekking op gedeelde democratische objecten of publieke dingen. Op die manier bemiddelen publieke dingen tussen mensen (burgers, studenten, de staat, universiteitsbesturen) die het fundamenteel niet met elkaar eens zijn. In dit licht zette ik ook het belang van artefacten aan en stelde ik dat het sluiten van campussen tot een verarming van de wereld leidt. Er is dan immers geen podium en object van strijd meer.

Verder beoordeelde ik het optreden van zowel de staat, de universiteitsbesturen en sommige delen van de studentenbeweging. Een voorbeeld van democratisch burgerschap is de aanspraak op het (nog) niet bestaande recht op gratis hoger onderwijs door sommige studenten. De staat reageert legalistisch op deze claim door zich louter te beroepen op bestaand recht en daarmee de democratische belofte op nieuwe rechten af te sluiten. Daarnaast neemt ze haar toevlucht tot repressie en geweld. Ik betoogde dat de inzet van geweld door de staat (met behulp van het politieapparaat) en andere instituties (zoals universiteiten die massaal privé-bewakers inhuren) een indicatie zijn van een verlies aan macht bij deze instituties. Het uiteenvallen van de studentenbeweging in (partijpolitieke) facties en de verheerlijking van geweld door sommige van die facties ondermijnt de belofte van politieke vrijheid nog verder.

BIBLIOGRAFIE

- Arendt, H. 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
 Arendt, H. 1961. *Between Past and Future*. New York: Penguin.
 Arendt, H. 1963. *On Revolution*. New York: Viking Press.
 Arendt, H. 1972. *Crises of the Republic*. New York: Harcourt.
 Arendt, H. 2005. *The Promise of Politics*. New York: Schocken.

- Canovan, M. 1985. Politics as Culture. Hannah Arendt and the Public Realm. *History of Political Thought*, 6(3):617-42.
- Canovan, M. 1992. *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge UP.
- Fanon, F. 1963 [1961]. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Weidenfeld.
- Gehlen, A. 1940. *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Berlin: Junker und Dünnhaupt.
- Goldoni, M. & C. McCorkindale (eds). 2012. *Hannah Arendt and the Law*. Oxford: Hart Publishing.
- Heidegger, M. 2001 [1927]. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Hobbes, Th. 1985 [1651]. *Leviathan*. London: Penguin.
- Honig, B. 1991. Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic. *American Political Science Review* 85(1):97-113.
- Honig, B. 2001. *Democracy and the Foreigner*. Princeton: Princeton UP.
- Honig, B. 2009. *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*. Princeton: Princeton UP.
- Honig, B. 2014. What is Agonism for? Reply to Woodford, Finlayson, Stears. *Contemporary Politics Theory* 13(2): 208-17.
- King, R.H. 1992. *Civil Rights and the Idea of Freedom*. Oxford: Oxford UP.
- Lefort, C. 1986 [1981]. Politics and Human Rights. *The Political Forms of Modern Society*. Cambridge: Polity Press, pp. 239-72.
- Lefort, C. 1988 [1983]. The Question of Democracy. *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press, pp. 9-20.
- Marx, K. 1982 [1844]. Zur Judenfrage. *Marx-Engels-Gesamtausgabe. Abteilung 1, Band 2*. Berlin: Dietz Verlag, pp. 141-69, 648-67.
- Marx, K. 1992 [1876]. *Capital. Vol. I*. London: Penguin.
- Mbembe, A. 2016. Mantashe and militant student protesters agree on university shutdowns, but this is the last thing Africa needs. *Mail & Guardian*, 22 September.
- Rancière, J. 1999 [1995]. *Dis-agreement. Politics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rancière, J. 2006 [2005]. *Hatred of Democracy*. London: Verso.
- Rousseau, J.J. 1995 [1762]. *Het maatschappelijk verdrag*. Boom: Amsterdam.
- Schaap, A. (ed.) 2009. *Law and Agonistic Politics*. Farnham: Ashgate.
- Department of University Relations 2016. UP Council supports adoption of new language policy. *University of Pretoria*, http://www.up.ac.za/en/news/post_2302842-up-council-supports-adoption-of-new-language-policy [8 december 2016].