

Cahier on Art and
the Public Domain

open



The Populist Imagination

The Role of Myth,
Narratives and
Identity in Politics

With contributions by:
Ernesto Laclau
Yves Citton
Jolle Demmers en
Sameer Mehendale
Luisa Corna
Stephen Duncombe

NAi Publishers
SKOR

2010/No. 20

redactioneel

JORINDE SEIJDEL

DE POPULISTISCHE VERBEEELDING

OVER DE ROL VAN MYTHEN, VERHALEN
EN BEELDVORMING IN DE POLITIEK

‘Sommigen zijn het misschien vergeten maar politiek is nog altijd verbeelding, het vermogen collectief te dromen, het vertellen van verhalen; politiek herbergt nog altijd een vorm van mythologie. Willen we het populisme serieus nemen als politieke kracht, dan moeten wij het juist in het licht van deze aspecten bezien. Tegelijkertijd moeten we ons de moeilijke vraag stellen hoe het komt dat onze eigen politiek niet meer tot de verbeelding kan spreken.’ Aldus verwoordt gastredacteur Merijn Oudenampsen in zijn inleidende tekst op provocatieve wijze de inzet van *Open* 20. Socioloog/politicoloog Oudenampsen (1979, Amsterdam) doet onderzoek naar het Nederlandse populisme en werkt onder meer aan een boek over populisme en symboolpolitiek. Hij is tevens redacteur van *Flexmens.org*, dat zich richt op ‘alles wat het leven onvoorspelbaar maakt – migratie, werk, oorlog, kunst, crisis, moderniteit en de woningmarkt’. Misschien moet wel iemand van zijn generatie die urgente vraag stellen over politiek en verbeelding, iemand die voorbij de morele, rationele en politiek correcte standpunten van de traditionele kritiek en ver voor-

bij de protestgeneratie van 1968 het huidige populistische spektakel kan beschouwen en bevragen.

In Nederland duurt op het moment van dit schrijven de samenstelling van een nieuw kabinet al maanden voort, niet in de laatste plaats door de prominente positie die populist Geert Wilders en zijn Partij voor de Vrijheid in het proces van de formatie hebben bemachtigd. Dit nummer gaat echter niet specifiek over populisme in Nederland, maar ook over actuele manifestaties ervan in de Verenigde Staten (Tea Party) en Italië (Berlusconi en Lega Nord) en over het succes van links populisme in Latijns Amerika. De bijdragen blijven niet steken in de vaak al te makkelijke morele evaluaties van populistische partijprogramma's, of in het veroordelen van de populistische leiders. Het populisme wordt niet beschouwd als een ‘ziekte’, zoals *Le Monde* het onlangs omschreef in een beschouwing over de politieke toestand in de Lage Landen, maar als een manifestatie van de noodzaak van een politiek die niet louter is gebaseerd op ‘publiek management en de rationele afweging van belangen’ (Oudenampsen). Er is een verlangen naar een nieuw politiek discours met ruimte voor het imaginaire en voor aansprekende verhalen. Niet als ontkenning of simplificatie van de complexe sociale werkelijkheid, maar als erkenning van het mythische gehalte

daarvan. Onherroepelijk gaat het over het falen van de moderne politiek, de leegte van de westerse democratie, xenofobie, het neoliberalisme en de rol van de media. Maar bovenal is dit nummer van *Open* een pleidooi voor een meer creatieve politiek, waarin het belang wordt onderstreept van nieuwe, ‘scheppende’ denkbeelden.

Aldus pleit de Amerikaanse socioloog Stephen Duncombe voor een ‘dreampolitik’. Politiek moet de kunst van het onmogelijke zijn, aldus Duncombe, en daarvoor hebben we gereedschappen en methodes nodig die mensen zelf aan het dromen zetten, in plaats van dat zij onderworpen worden aan de dromen van hun leiders. Hij laat zien hoe kunstenaars/activisten The Yes Men en Steve Lambert ‘politieke fantastische acties’ organiseren, waarin mensen worden wakker geschud én de gelegenheid krijgen even weg te zakken in een droomwereld. De Italianen Franco Berardi en Marco Jacquemet gaan in op Berlusconi's mediapopulisme en verklaren zijn succes uit een historisch bepaalde religieus-culturele onderstroom waarin het beeld goddelijk is. Politicoloog Jolle Demmers en schrijver Sameer S. Mehendale analyseren hoe in Nederland puurheidsfantasieën en de moralisering van cultuur en burgerschap in wisselwerking met de neoliberale markt en de media tot een xenofobe omslag leidde.

Yves Citton, literatuurtheoreticus, pleit voor het laten ontstaan van nieuwe emancipatoire mythen als uitkomst van het kapitalistisch systeem, beschouwd als crisis en

niet als in een crisis. Het interview van Rudi Laermans met de Argentijnse politieke theoreticus Ernesto Laclau, auteur van *On Populist Reason* (2005), gaat over het Latijns-Amerikaanse linkspopulisme en over populisme als inherente dimensie van een democratische politiek. De Britse filosoof Nina Power stelt in de column dat wij ons tegenover het deprimerende populisme het begrip ‘populariteit’ weer moeten toeëigenen. Het Italiaanse schrijverscollectief Wu Ming doet in zijn beschouwing over ‘mythopoesis’ aan kritische zelfreflectie over zijn activistische rol in de demonstraties tegen de G8-top in Genua in 2001.

Aukje van Rooden, Nederlands filosoof, benoemt als grootste mythe van onze huidige politiek, dat zij denkt zonder mythologische structuur te kunnen. De opkomst van populistische politici vaart wel bij deze foute mythe, aldus Van Rooden. Socioloog Willem Schinkel betoogt dat populisme niet als bedreigend moet worden beschouwd voor de democratie. In een tijd van radicale depolitisering is populisme te waarderen als politieke mnemotechniek die herinnert aan het politieke, stelt Schinkel.

In de beeld/tekstbijdrage van grafisch ontwerp- en onderzoeksbureau Foundland wordt het grafisch ontwerp ingezet als onderzoeksmethode naar de symboliek en mediarepresentatie van het populisme en zijn leiders. De Italiaanse grafisch ontwerpster Luisa Lorenza Corna analyseert in samenwerking met antropologe Lynda Dematteo de visuele strategieën van de populistische beweging Lega Nord.

Merijn Oudenampsen

Politiek populisme

Spreken tot de verbeelding

Anders dan velen
misschien denken is
politiek verbeelding.
Politiek vertelt ver-
halen en herbergt
mythen. Volgens
socioloog Merijn
Oudenampsen,
gastredacteur van
dit nummer, is de
erkenning hiervan
hoogstnoodzake-
lijk om het popu-

lisme als groeiende
politieke kracht
te begrijpen en er
lering uit te trekken.

Op 28 augustus 2010 vond in Washington DC een opzienbarend schouwspel plaats. De dag staat in het Amerikaanse collectief geheugen gegrift als die van Martin Luther King. Op 28 augustus 1963 stak hij hier zijn befaamde 'I have a dream' speech af. De toespraak, gehouden op de treden van het Lincoln Memorial, voor een mensenmassa van honderdduizenden demonstranten, vormde onderdeel van de *March on Washington for Jobs and Freedom* en markeerde een hoogtepunt in de Amerikaanse burgerrechtenbeweging. De toespraak zou een onaantastbaar onderdeel van het pantheon van de Amerikaanse geschiedenis gaan uitmaken – althans, na de langzame institutionele acceptatie van de claims van de burgerrechtenbeweging en na de nimmer opgeklaarde moord op King in 1968.

Deze symbolische dag en deze symbolische plek, werden dit jaar aangegrepen door de rechtspopulistische talkshowhost Glenn Beck, epigoon van de Tea Party-beweging, om een groots evenement te organiseren rond de slogan *Restoring Honor* – het andere Tea Party-kopstuk, Sarah Palin, was evengoed van de partij. De bedoeling was, aldus Beck in zijn show, om de burgerrechtenbeweging te 'claimen', met andere woorden, om haar politieke betekenis opnieuw in te vullen, opdat de Tea Party-beweging in de voetstappen van King kan treden, en de symbolische kracht en democratische legitimiteit van dit moment kan opeisen voor haar eigen agenda. We hebben te maken met een fascinerende, retroactieve vorm van geschiedschrijvingspolitiek, die blijkens de vele analyses van de burgerrechten-

beweging in de talkshow van Glenn Beck (historicus van opleiding, saillant detail), geheel bewust wordt uitgevoerd.

De droom van King was zelf al een vergelijkbare operatie. Natuurlijk, het was de verbeelding van een nieuwe maatschappij, waarin de stelselmatige achterstelling van de Afro-Amerikaanse bevolking ongedaan zou zijn gemaakt, maar deze droom stond niet op zichzelf. Martin Luther King plaatste zijn droom in de Amerikaanse Droom, refererend aan de gelijkheidsidealen in de Amerikaanse grondwet. Deze idealen zouden volgens King alleen verwezenlijkt kunnen worden door de opbouw van een welvaartsstaat die, op het gebied van onderwijs, huisvesting, en arbeidsmarkt, gelijkwaardigheid voor de zwarte bevolking tot meer dan een dode letter zouden maken. 'I have a dream' was daarmee een linkse herarticulering van de Amerikaanse droom, waarin om in termen van de semiotiek te spreken, de betekenaar 'vrijheid' gekoppeld werd aan de betekenis 'uitbreiding van de verzorgingsstaat'. De droom van de Tea Party-beweging beroept zich op hetzelfde woord als de *March On Washington*: vrijheid, maar geeft dat een tegengestelde serie van associaties: anti-overheid, antibelasting en anti-islam. Door een eigen droom binnen de droom van King te plaatsen, overschrijft Glenn Beck deze met zijn eigen betekenissen en wist zo de oude uit.

Net zoals de Hollywood kaskraker *Inception*, waar Leonardo di Caprio laag voor laag, droom voor droom afdaalt in het menselijke onderbewuste om daar een kunstig ontworpen droom

te planten, hebben we hier te maken met een droom binnen een droom binnen een droom, waarbij men vanuit de ene droom de andere een nieuwe betekenis probeert te geven. Het is een strijd om de verbeelding van de Amerikaanse maatschappij, waarin een populistisch rechtse campagne zich als doel heeft gesteld een links protestverleden onschadelijk te maken en zich zijn symbolische kracht toe te eigenen.

De betekenis van deze episode voert verder dan de gepolariseerde verhoudingen in de Verenigde Staten. De speech van Glenn Beck staat symbool voor een veelomvattende rolverwisseling die zich voor heeft gedaan in veel westerse samenlevingen. Het beroep op de verbeelding was bij uitstek een kenmerk van de cyclus van protestbewegingen uit de jaren zestig en zeventig – ‘de verbeelding aan de macht!’ luidt niet voor niets de beroemde slogan van de mei ‘68 revolutie in Parijs. Het betekende in die tijd bovenal een vorm van bevrijding: de mogelijkheid van een radicaal andere maatschappij, het afschudden van bestaande, starre rolpatronen, het openbreken van oude identiteiten: ras, sekse, klasse, et cetera. Men verbeelde een nieuwe toekomst om zo af te rekenen met het verleden (‘ren kamerad, de oude wereld staat achter je’; nog één van die ‘68 leuzen). Vandaag de dag zijn het rechtspopulistische bewegingen – zoals Geert Wilders’ PVV in Nederland, de Lega Nord in Italië, of de Tea Party-beweging in de VS, om maar een paar voorbeelden te noemen, die het politieke toneel bestormen en op hun beurt de verbeelding aanwenden voor het bestrijden van de status quo.

Zij doen dat op tegengestelde wijze: in plaats van een nieuwe toekomst, verbeeldt men een geïdealiseerd verleden. Zo dost de Tea Party-beweging zich uit in de historische kledij uit de tijd van de Boston Tea Party, en de Lega Nord houdt grootschalige evenementen met ridderkostuums en bijbehorende heraldiek; Geert Wilders neemt in zijn verkiezingsfilmpje plaats in een roeibootje en dobbert zich een weg door een ongeschonden Nederlands polderlandschap, met de onmisbare windmolen op de achtergrond. In plaats van de ontmanteling van bestaande rolpatronen en identiteiten, draait het rechtspopulisme juist om het op scherp stellen van deze categorieën, door het op een voetstuk plaatsen van de norm, dat voortkomt uit het beroep op de ‘gewone mensen’, of uit de stereotiepe vrouwelijkheid van een *hockey mum* en de viriele mannelijkheid van een Berlusconi, of de oppositie van autochtoon en allochtoon.

Het navrante van de huidige situatie is, dat men aan de linkerzijde van het politieke spectrum reageert op deze nieuwe verbeeldingspolitiek, met een beroep op rationaliteit en realisme. Het is een illustratie van de analyse die Stephen Duncombe eerder al naar voren schoof in zijn boek *Dream: ‘De ideologische erfenamen van de mei ‘68 slogan “verwerkelijk je verlangens”, vertegenwoordigen nu het tegenovergestelde: “verlang naar de werkelijkheid”. Links en rechts hebben van rol gewisseld: rechts heeft de mantel van radicalisme overgenomen, en links zwaait de vlag van het conservatisme.*¹

1. Stephen Duncombe, *Dream: Re-Imagining Progressive Politics in an Age of Fantasy* (New York: New Press, 2007).

‘We roeien tegen de stroom in’, vermeldt Geert Wilders in deze campagnespot van de PVV.



Zoals het voorbeeld van Martin Luther King al laat zien, beperkt deze beeldende en verhalende vorm van politiek bedrijven zich niet tot het populisme, zij is in meer of mindere mate terug te vinden in bijna alle historische politieke bewegingen. Het verbeelden en verhalen is echter wel een noodzakelijk ingrediënt van de populistische politiek. Zonder verbeelding kan zij immers niet appelleren aan het volk, een essentiële voorwaarde voor het populisme, zoals we weldra zullen zien.

Populisme als verbeelding van het volk

Al staat in sommige landen bijna het hele politieke spel in het teken van de dreiging die uitgaat van het rechts-populisme, nog lijken weinig mensen datzelfde populisme als politieke kracht serieus te nemen. Dit komt het meest duidelijk naar voren in de (weinig productieve) diskwalificatie van populisme als demagogie, simplisme, onderbuik-politiek, schreeuwerigheid en wat dies meer zij. Het woord populist wordt in veel gevallen gebruikt als een simpel scheldwoord, wat eerder het gebrek aan intelligentie aantoonde van degene die het in de mond neemt, dan degene die ervan beschuldigd wordt; tenslotte levert het niet veel meer op dan morele zelfbevrediging. Een andere opmerkelijke gemeenplaats over het populisme, is dat het simpelweg 'u vraagt, wij draaien' betekent, 'roept u maar', een soort van directe (onderbuik)democratie. Vooral de politieke elite laat zich op deze manier laatdunkend uit over het populisme. Allereerst is het opmerkelijk omdat deze beschuldiging overduidelijk

maakt wat de democratie-opvatting is van de gevestigde partijen: u stemt, wij bepalen. Het is natuurlijk stiekem geen nieuws dat democratie altijd geleide democratie betekent,² het is alleen enigszins naïef dat expliciet te maken in de verwachting dat het electorale winst oplevert. Ten tweede is het opmerkelijk, omdat men blijkbaar de populistten op hun woord gelooft als die stellen dat zij zeggen wat het volk denkt. Waardoor deze zich ongestraft kunnen presenteren als de democratische oppositie en de gevestigde politiek als volksvreemd kan worden weggezet. Deze alledaagse 'u vraagt, wij draaien' visie op het populisme ontnemt ons het zicht op waar het ons in deze tekst om gaat: het beeldende en verhalende karakter van haar politiek.

Er bestaan vele verschillende interpretaties van het begrip populisme, de heersende academische consensus is dat het om een zeer ongrijpbaar en moeilijk te definiëren fenomeen gaat. Isaiah Berlin stelde ooit dat het populisme een Assepoester-complex heeft, er is een schoen in de vorm van het populisme, maar geen voet die erin past. Aangezien het etiket populisme te pas en te onpas wordt gebruikt, lijkt het me realistischer dit statement om te draaien: er is sprake van een keur aan populistische voeten, met allerlei afwijkende maten, in verschillende geuren en kleuren; er is echter geen populistische schoen met een pasvorm die deze diversiteit kan omvatten. Uit de kakofonie van sociaal-wetenschappelijke observaties over het

2. Zie Jacques Rancière, *Hatred of Democracy* (Londen: Verso, 2007).

populisme is met enige moeite niettemin een minimale consensus te slepen, namelijk dat populisme een politiek is die spreekt namens het volk en zich keert tegen het establishment. Met dat zogeheten 'volk' is bij het populisme echter iets bijzonders aan de hand, het is namelijk nooit gelijk aan de gehele politieke gemeenschap, er worden altijd groepen van uitgesloten, om te beginnen natuurlijk het establishment. Juist in het opsplitsen van de politieke gemeenschap in verschillende delen schuilt de essentie van het populisme, zo stelt Ernesto Laclau in zijn boek *On Populist Reason*: 'Een institutioneel discours probeert de grenzen van de discursieve formatie overeen te laten komen met de grenzen van de gemeenschap. (...) Het tegenovergestelde vindt plaats in het geval van populisme: een front splitst de samenleving in twee kampen. Het "volk", in dit geval, is minder dan de optelsom van de leden van de gemeenschap: het is een deelcomponent dat er niettemin naar streeft om gezien te worden als de enige legitieme totaliteit.'³

3. Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (Londen: Verso, 2005), p. 81.

Laten we een actueel voorbeeld erbij nemen. In de Amerikaanse verkiezingen van 2008 waren we getuige van twee verschillende manieren om zich op het volk te beroepen. Een voorbeeld van een institutioneel discours was de campagne van Barack Obama. Hij appelleerde in zijn speeches aan de gehele Amerikaanse bevolking, met de American Dream als verenigend symbool. Op zijn website waren stickers te verkrijgen: 'Latino's voor Obama', 'homo's voor Obama', 'hondeneigenaren voor

Obama', 'labour voor Obama', 'boeren voor Obama', je kan het zo gek niet bedenken of er was wel een sticker of Facebook-groep van te vinden. Aan de andere kant van het politieke spectrum beriepen de republikeinen John McCain en Sarah Palin zich ook op het Amerikaanse volk, maar op een radicaal andere wijze. Zij spraken over *The Real America* (vergelijkbare concepten zijn *Small Town America*, *the Heartland*, *the Silent Majority*) dat werd afgezet tegen het onechte Amerika, dat van de *liberal elite*. Hetzelfde discours vinden we terug bij de Tea Party-beweging. Hier zien we de populistische logica, waarbij een deelcomponent – het pure, onbezodelde rurale of suburbane Amerika – een symbool wordt dat als plaatsvervanger dient voor Amerika als geheel. De logische conclusie van dit type discours, is dat bepaalde delen van de gemeenschap uitgesloten worden van het 'volk' en daarmee van politieke legitimiteit.

Dezelfde typisch populistische operatie vindt plaats bij het appel op virtuele categorieën als 'de man op straat', 'de gewone mensen', 'jan met de pet', of 'de hardwerkende Nederlander'. Het zijn symbolische elementen die als een plaatsvervanger functioneren voor de politieke gemeenschap als zodanig en in oppositie staan tot andere elementen (bijvoorbeeld de vervreemde linkse elite en de moslimimmigranten of de uitkeringstrekkers en profiteurs) die worden uitgesloten van politieke legitimiteit. Een illustratie van deze frontdynamiek binnen het Nederlandse populisme is de 'Twee Nederlanden'-toespraak van Geert Wilders bij de

bespreking van de Algemene Begrotingen van 2009, waarin hij het 'rijk van Balkenende' uitroept tot een 'Rijk van Twee Nederlanden', dat van de subsidieslurpende grachtengordelelite met haar kleffe vriendjes tegen de hardwerkende gewone mensen die de gevolgen van het falende 'multikul'-beleid van de elite voor hun kiezen krijgen: 'Het rijk van Balkenende is een koninkrijk van twee Nederlanden. (...) Aan de ene kant onze elite, met haar zogenaamde idealen. Van een multiculturele samenleving, de megahoge belastingen, van de waanzinnige klimaathysterie, van de onstuitbare islamisering, van de Brusselse superstaat en de zinloze ontwikkelingshulp (...) Het is de linkse grachtengordel en zijn kleffe vriendjes. Het andere Nederland, mijn Nederland, bestaat uit de mensen die de rekening moeten betalen. Letterlijk en figuurlijk. Die beroofd en bedreigd worden. Die zuchten onder de overlast van de straatterroristen, die zuchten onder de hoge belastingen en verlangen naar een sociaal Nederland. Het zijn de mensen die ons land hebben opgebouwd.'⁴

4. De toespraak is terug te vinden op de website van de PVV: www.pvv.nl

Een front splitst de samenleving in twee kampen; er is het Nederland van de linkse elite en dat van de 'gewone' belastingbetalende mensen: het volk. Het is 'het plebs' – een relatief uitgesloten en ondergewaardeerd deel van de gemeenschap – dat wordt uitgeroepen tot het enige legitieme 'populus'. Het front dat via deze techniek wordt geproduceerd tussen elite en volk, is wat Laclau de *internal frontier* noemt.

Dit laatste begrip vertoont een inte-

ressante gelijkenis met het Nederlandse idee van de kloof tussen burger en politiek. Het is een veelgehoorde opvatting: de gegroeide kloof tussen burger en politiek is de oorzaak van de opkomst van het populisme. Laclau wijst echter op een omgekeerde causale relatie: het populisme is niet zozeer een expressie van deze kloof, maar draait er juist om deze kloof te produceren. Zo laat bijvoorbeeld Geert Wilders geen gelegenheid voorbij gaan om te laten zien dat hij niet van de Haagse kaasstolp, de Haagse praat of de Haagse mores is, en tegelijkertijd wordt er voortdurend gehamerd op de afstand tussen de realiteit waarin politici en bestuurders leven en de 'realiteit op straat', wat deze ook moge zijn.

Volgen we de redenering van Laclau verder, dan kan de kloof tussen burger en politiek per definitie nooit helemaal opgeheven worden. De samenleving is in zijn ogen niet totaliseerbaar: zij is niet netjes samen te vatten tot universele gemene delers, niet te versimpelen tot een reeks van sociale klassen met bijbehorende behoeftes en eisenpakketten: de samenleving bestaat immers niet, zo stelt hij in een onverwachte variant op de beroemde slogan van Thatcher. Het gevolg is dat de samenleving ook nimmer geheel te representeren is. Er zijn dus altijd politieke eisen – *democratic demands* aldus Laclau – vanuit de bevolking die buiten de boot vallen, die niet politiek gerepresenteerd worden, met als gevolg politieke onvrede. Zolang deze politieke onvrede los van elkaar bestaat – zolang ze 'differentieel' behandeld wordt, in de woorden van Laclau – is er niets aan

de hand. In andere woorden, zolang de kloof tussen burger en politiek bestaat uit een heleboel verschillende van elkaar gescheiden 'singuliere' kloven, kan deze onvrede zich niet kristalliseren. Zolang de onvrede over files zich niet mengt met die van de achterstandswijken, of die over bureaucratisering los staat van de criminaliteit. Politieke onvrede is dan verdeeld over de samenleving maar vindt geen kristallisatiepunt. Echter zodra een reeks van eisen on vervuld blijft en er een onderling verband wordt gecreëerd tussen deze eisen – wat Laclau de *chain of equivalence* noemt – door middel van een politiek discours, dan kan het gebeuren dat één van die eisen zich opwerpt als een symbool voor alle andere onvervulde eisen. Dit is het populistische moment in de theorie van Laclau. Populisme draait dus om het transformeren van singuliere kloven tussen de burger en de politiek tot één collectieve kloof, een kristallisatiepunt van politieke onvrede.

Een voorbeeld is de manier waarop in Nederland het integratiethema met zeer verschillende betekenissen wordt beladen als symbool van een grotere onvrede richting de politiek: falende overheidsbureaucratie, een welvaartsstaat die niet langer voor 'gewone mensen' is maar alleen voor allochtonen en de linkse cultuurelite, zorgen rond criminaliteit en de 'te soft' rechtsgang, de problematiek in de achterstandswijken en de stedelijke vernieuwing, et cetera. In veel gevallen zijn het verhaallijnen die niet per se met integratie te maken hebben, maar die wel met het thema resoneren. De populistische techniek draait om het 'opladen' van

een persoon of een issue met dergelijke symbolische connotaties, het bij elkaar brengen van verschillende verhaallijnen rond een gezicht of een slogan. Daarvoor worden meerduidige symbolen gebruikt, de lege betekenaars; de notie van 'vrijheid' die we eerder al bij Martin Luther King en Glenn Beck tegenkwamen, is hiervan een goed voorbeeld: het is een dermate flexibel concept, dat het zowel richting uitbreiding of inkrimping van de overheid kan worden gearticuleerd. De zogenaamde vaagheid van het populistische discours is dus niet een toonbeeld van zijn onderontwikkeling. Populisme kan in al zijn vaagheid juist een zeer geavanceerde techniek zijn dat als doel heeft om een zeer heterogeen electoraat aan elkaar te binden, met zeer heterogene verlangens.

Wat we uit een lezing van het werk van Laclau kunnen concluderen is dat populisme niet zozeer draait om het gehoor geven aan de volkswil, die is namelijk grotendeels virtueel. Het gaat eerder om het vormgeven aan het volk en de volkswil, en de constructie van een *internal frontier*, door middel van beeldvorming en het vertellen van verhalen. Ten eerste door negatieve identificatie, het buitenplaatsen van groepen uit de gemeenschap, het zogenoemde *constitutive outside*. Het volk vormt zich door de diskwalificatie van bepaalde groepen, door te bepalen wat het niet is. Het zich afzetten tegen de *liberal elite* of de 'vervreemde grachtengordelelite' en de Ander – de vijand, in ons geval meestal de moslim(terrorist) of de migrant – verschaft een identiteit aan een anders vormloos en zeer heterogeen electoraat dat in positieve zin geen

duidelijke ideologie of beleidsvoorkeur deelt. Daarnaast draait de symboolpolitiek van het populisme in positieve zin om de toeëigening en politisering van culturele symbolen die dit begrensde idee van 'het volk' zouden kunnen uitdrukken. Daarmee zijn we weer terug bij het begin van het artikel, de politisering van de Boston Tea Party om de essentie van Amerika terug te brengen tot een antibelasting en anti-overheid sentiment.

Is het electoraat zo onkritisch en plooibaar dat hij alles voor zoete koek slikt wat hem vanuit de politiek wordt aangedragen? Natuurlijk niet. Het gaat hier om een relatie van wederkerigheid, als de beeldvorming maar goed genoeg is, als mensen zich herkennen in de retorische figuren die hen worden aangeboden: de man op straat, de hardwerkende, belastingbetalende, gewone mensen, dan hebben zij grotere kans het bijbehorende wereldbeeld ook over te nemen. Het gaat hier om een proces van ideologische beïnvloeding dat de Franse filosoof Althusser ooit beschreven heeft als interpellatie.⁵ Het beroemde voorbeeld van Althusser is een politieagent die op straat 'Hé jij daar!', roept. Wie zich aangesproken voelt, erkent daarmee de autoriteit van de politieagent. Hetzelfde proces vindt plaats met de ideologische vorming van personen, aldus Althusser: ze worden aangesproken, geadresseerd door een ideologisch vertoog dat ze zich eigen maken. Interpellatie is een ideologisch rekruteringsproces, waarbij beeldvorming en verhaallijnen gebruikt

5. Louis Althusser, 'Ideology and Ideological State Apparatuses', in: idem, *Lenin and Philosophy and Other Essays* (New York/Londen: Monthly Review Press, 1971), pp. 121-176.

worden om de alledaagse leefwereld van mensen, via de beschrijving van concrete, reëel bestaande situaties, bepaalde politieke interpretatiekaders aan te meten.

De rol van mythe

Aan het begin van deze tekst verwees ik naar de manier waarop de verbeelding van de Amerikaanse maatschappij – aan de hand van culturele symbolen als de Boston Tea Party en de Amerikaanse Droom – het onderwerp wordt van politieke strijd. Het ligt in lijn met de stelling van Claude Lefort dat elke maatschappij een imaginair beeld van zichzelf creëert, en dat – in een democratische maatschappij – dit maatschappelijke zelfbeeld een constant onderwerp is van conflict. Deze conclusie trekt Lefort uit een lezing van *Il Principe* van Niccolò Machiavelli (1469-1527). In dit beroemde boek, waar Machiavelli zonder blikken of blozen de machtstactieken en strategieën uiteenzet waar een politiek leider uit zijn tijd over hoorde te beschikken, stelt hij dat een van de belangrijke functies van de vorst, zijn spiegelend vermogen is: zijn capaciteit om de maatschappij een beeld te verschaffen van haar identiteit. In de toenmalige monarchie, belichaamde de vorst op letterlijke wijze de macht, hij gaf de maatschappij daarmee een unitair zelfbeeld, een spiegel. In de democratie, aldus Lefort, is deze imaginaire plek van de macht leeg, een terrein van voortdurend conflict.⁶ De maatschappij

6. Claude Lefort, *Democracy and Political Theory* (vertaling: David Macey) (Cambridge/Mass.: Polity Press, 1988).

ensceneert zichzelf, verbeeldt zichzelf en begrijpt zichzelf via dit conflict in het politieke domein. We moeten dus politiek in zekere zin begrijpen als een competitief toneelspel: een vorm van verhalen vertellen over de identiteit van een maatschappij. In de monarchie was er per definitie maar één toneelspeler, nu strijden meerdere politici op het politieke toneel om wie het beste verhaal kan vertellen.

Degene die het meest de nadruk heeft gelegd op het belang van dit soort verhalen voor de politieke praktijk, is de Franse syndicalist Georges Sorel, die in 1906 zijn beroemde boek, *Reflexions sur la Violence*, publiceerde. Het meest belangwekkende thema in dit boek is de mobiliserende kracht van de sociale mythe. Deze kunnen volgens Sorel opduiken als nationale mythen zoals de legende van de Franse Revolutie, of mythen van bepaalde politieke bewegingen, zoals de linkse mythe van de onoverkomelijke ineenstorting van het kapitalisme. Mythen moeten niet op hun realiteitszin beoordeeld worden, maar op hun effectiviteit in het bij elkaar brengen van een mensenmassa die anders verdeeld en heterogeen is. De mythe van de Amerikaanse Droom heeft een vergelijkbare functie. Zelf bepleitte Sorel de mythe van de algemene staking, welke hij beschreef als 'een corpus van beelden dat in staat is om instinctmatig alle sentimenten op te roepen die corresponderen met de verschillende verschijningsvormen van de oorlog tegen de moderne maatschappij waarin het socialisme ontwikkeld is'.⁷ Door

7. Georges Sorel, *Reflections on Violence* (Cambridge/Mass.: Cambridge University Press, 1999/1908) p. 118.

deze nadruk op irrationaliteit brak hij met het heersende idee binnen het marxisme dat mensen politiek gevormd worden door hun materiële omstandigheden en hun rationele bewustzijn daarvan (indien men de eigen belangen niet begreep was dat debet aan een vorm van vals klassenbewustzijn, waar verder weinig woorden aan werden vuil gemaakt). Mythen, volgens Sorel, zijn een 'destillatie van de sterkste neigingen van een volk, een partij of een klasse'.⁸ Net als bij het populisme van Laclau, diende de mythe van Sorel ertoe om een *internal frontier* te construeren, om de socialistische 'oorlog tegen de moderne maatschappij' te bevorderen en de kloof tussen werkers en kapitalisten verder te vergroten. We kunnen Sorel daarmee zien als een van de aartsvaders van het moderne populisme.

Sorels geschriften zouden een zeer belangrijke invloed hebben op zowel links als rechts. Bij zijn begrafenis boden zowel de Sovjet Unie als het fascistische Italië aan om een praalgraf te betalen. Een van de beroemde lezers van Sorel was Benito Mussolini die zelf stelde dat hij het meeste van zijn succes aan Sorel verschuldigd was: 'Deze meester van het syndicalisme, met zijn grove theorieën van revolutionaire tactiek, heeft het meeste bijgedragen aan de discipline, energie en macht van de fascistische cohorten.'⁹

Mussolini gebruikte het idee van de Soreliaanse mythe voor zijn eigen project, namelijk het bouwen van het fascisme uit de mythische opvoering van het Romeinse Imperium.

9. Citaat uit de introductie van Georges Sorel, op. cit.

Verkiezingsaffiche van Hendrikus Colijn, conservatief politicus in de jaren twintig en dertig van de vorige eeuw; de stuurman moest 'het schip van staat' door de vooroorlogse crisis sturen.



Het beeld dat Rita Verdonk gebruikte voor de lancering van haar partij Trots op Nederland.



Een voorbeeld van de beeldsymboliek van de PVV, een vuurtoren neemt een prominente plaats in bij een campagnespot voor de Europese verkiezingen van 2009.



Een overvliegende meeuw in een van de campagnespots transformeert zich tot het logo van de PVV, het symbool voor de vrijheid waar de naam van de partij aan refereert.



Tegelijkertijd, aan de andere kant van het politieke spectrum, vinden we een andere beroemde lezer van Sorel, de Italiaanse marxist Antonio Gramsci. Hij werd gevangen gezet onder het bewind van Mussolini, en schreef daar zijn beroemde *Quaderni del Carcere* (de Gevangenisgeschriften). Een van de belangrijkste teksten, 'De moderne vorst' geheten, is een reflectie op Machiavelli, waarin hij opmerkt dat de figuur van de vorst in het werk van Machiavelli als een mythisch symbool begrepen moet worden: 'Machiavelli's *Il Principe* kan bestudeerd worden als een historisch voorbeeld van de Soreliaanse mythe. Een politieke ideologie die wordt uitgedrukt via de schepping van een concrete fantasie, die inwerkt op een verspreid en verdeeld volk om zijn collectieve wil tot leven te wekken en te organiseren.'¹⁰

10. Antonio Gramsci, *Prison Notebooks* (Londen: Lawrence & Wishart, 1971), p. 126.

Zo komen we dus uit bij de beschrijving van de hedendaagse politieke leider als een mythe, 'een corpus van beelden, dat in staat is om de sterkste neigingen van een volk, een partij of een klasse te mobiliseren'. De vorst uit Machiavelli's klassieke geschrift wordt zo een vorm van *branding*, die zich richt op de irrationale passies van de bevolking met behulp van mythische verbeelding. Denk aan Obama als de belichaming van de Amerikaanse Droom, van hoop op redemptie, Poetin als de belichaming van de Russische beer, Berlusconi als de ultieme medi-astraat en symbool van de ontembare viriliteit van Italië, en ga zo maar door. Ook de figuur van Wilders kan bestudeerd worden als een instantie van de

Soreliaanse mythe. De belangrijkste mythe van Nederland is terug te voeren op haar eeuwige strijd met het water. De schepping van de polders uit het water, het laten onderlopen van de waterlinie onder Willem van Oranje, het poldermodel gecreëerd uit de consensuscultuur die voortkwam uit de waterschappen, de watersnoodramp, het koloniale verleden van de VOC, het zijn allemaal onmisbare onderdelen van de nationale identiteit. Een gedeelte van dit symbolische materiaal vinden we terug bij Hendrikus Colijn, een autoritair politicus uit de jaren dertig en Rita Verdonk. Hier belichaamt de zee op klassieke wijze gevaar, en het schip de natie, waarop de schipper naar de horizon kijkt en het volk naar veiligheid stuurt. Wilders daarentegen, doet zijn eigen beroep op het mythische verleden in zijn politieke promotiefilms, waar hij zich tot tweemaal toe laat portretteren op een strand, als een onverzettelijk figuur voor een dreigende branding, turend over de horizon, met de onstuimige zee als een referentie naar de dreiging van buitenaf (de tsunami van de islamisering, naar alle waarschijnlijkheid), naast een vuurtoren die refereert naar redding en oriëntatievermogen, of in een roeibootje in een pastoraal polderlandschap, waar hij er vrolijk bij vermeldt dat hij roeit tegen de stroom in. Aan het einde van een van de films transformeert een overvliegende meeuw zich plots tot het partijlogo, de meeuw van de PVV, symbool voor de vrijheid waar de PVV voor staat. Het lijkt een invuloefening voor de herkenning van beeldsymboliek.

Hoe om te gaan met deze mytho-

logische aspecten van politiek? Het Italiaanse schrijverscollectief, Wu Ming, dat zich toegelegd heeft op het ontwikkelen van contramythen, maakt een nuttig onderscheid tussen 'getechnificeerde' mythen à la Leni Riefenstahl, die mensen in slaap sussen, en oprechte mythen, die het kritisch denkvermogen van mensen intact laat. Uit hun eigen bijdrage in dit nummer blijkt dat dit laatste een continue zelfbevraging eist.

Concluderend gaat het mij in deze tekst niet zozeer om het vellen van een moreel oordeel. Evenmin is het een pleidooi voor een terugkeer naar een politiek die zich beperkt tot rationaliteit, simpelweg omdat wij ons daar meer comfortabel mee zouden voelen. De gemiddelde psycholoog weet het wel, maar de politiek, de academie en de media schijnen het nog steeds niet te bevatten: de mens is verre van een rationeel denkend wezen. Waar de protestgeneratie van 1968 zich bewust van was, waar ook de huidige populistische bewegingen zich terdege bewust van zijn, is dat politiek meer inhoudt dan publiek management en de rationele afweging van belangen. Sommigen zijn het misschien vergeten maar politiek is nog altijd verbeelding, het vermogen collectief te dromen, het vertellen van verhalen; politiek herbergt nog altijd een vorm van mythologie. Willen we het populisme serieus nemen als politieke kracht, dan moeten wij het juist in het licht van deze aspecten bezien. Tegelijkertijd moeten we ons de moeilijke vraag stellen hoe het komt dat onze eigen politiek niet meer tot de verbeelding kan spreken.

Franco Berardi
Marco Jacquemet

The Italian Anomaly

Berlusconi and Semiocapitalism

A study of contemporary Italian society reveals social and political trends that are still developing elsewhere in the world, according to Franco Berardi (philosopher) and Marco Jacquemet (communications

specialist). The success of Silvio Berlusconi can be explained by forces that arose during the Counter Reformation and the baroque and never actually left industrialized, Catholic Italy. Since the transition to the semio-capitalistic system, in which the linguistic element is dominant, they even have become obvious again.

In his book *Vuelta de siglo*, Bolívar Echeverría argues that the emergence in the sixteenth and seventeenth centuries of the modern era is better understood if we don't conflate all historical changes into one single model, but differentiate between two conflicting and interweaving paradigms.¹ The first paradigm was developed by the dominant bourgeois vision of modernity based on the Protestant ethic and the territorial centrality of industrial production. The other vision of modernity emerged from the Counter Reformation and the baroque. This second modernity, he argues, became subordinate and marginalized when industrialization reduced the social field to a process of mechanic production and reproduction, elevating the former paradigm to become the sole depositor of modern subjectivity.

The nineteenth-century bourgeoisie was strongly rooted in a local territory because the accumulation of value could not be separated from the build-up (and expansion) of material production derived from the conflictive cooperation of workers' manual skills and capitalists' entrepreneurial and financial skills. Echeverría remarks that since the sixteenth century the Catholic Church has created a different strain of modernity, based on imagination and deterritorialization. The spiritual and immaterial power of Rome has always been based on the ideological control of the imagination, but this influence was hardly considered by the pragmatic ethics of industrial culture.

Catholic Spain of the sixteenth and seventeenth centuries was the harbinger of a non-industrial brand of accumulation, based on a massive robbery of the Americas. This strain of modernity was marginalized after the military defeat of the 'Invincible Armada' in the naval war with the British Empire, which led to the economic and political decline of Spain. The affirmation of Northern European capitalism opened the way to the Industrial Revolution and to the industrial production of material goods. Protestant modernity defined the canon, but the baroque strain of modernity was not erased: it went underground, tunnelling deep into the recesses of the modern imaginary only to resurface at the end of the twentieth century, when the capitalist system underwent a dramatic paradigm shift towards postindustrial production.

This new production sphere, which we have called *semiocapitalism*, is centred on the creation and commodification of technolinguistic devices (from financial products to software to backroom service communication) that have by their very nature a semiotic and deterritorialized character.² With the emergence of a semio-capitalist economy, economic production becomes tightly interwoven with language.³ While the territorialized bourgeoisie

2. See: Franco Berardi, Marco Jacquemet and Gianfranco Vitali: *Ethereal Shadows, Communications and Power in Italy* (New York: Autonomedia, 2009); Franco Berardi, *Precarious Rhapsody: Semiocapitalism and the Pathologies of the Post-alpha Generation* (New York: Minor Compositions, 2010).

3. See Christian Marazzi, *Capital and Language: From the New Economy to the War Economy* (Cambridge, MA: MIT Press, 2008); Paolo Virno, *Multitude: Between Innovation and Negation* (Los Angeles: Semiotext(e), 2008).

economy was based on the iconoclastic severity of iron and steel, postindustrial production is based instead on the kaleidoscopic, deterritorialized machine of semiotic production. This is why we can speak of semiocapitalism: because the commodities that are circulating in the economic world are signs, figures, images, projections and expectations. Language is no longer just a tool for representing economic process, it becomes the main source of accumulation, constantly deterritorializing the field of exchange. Speculation and spectacle intermingle, because of the intrinsic inflationary (metaphoric) nature of language. The linguistic web of semioproduction is a game of mirrors that inevitably leads to crises of over-production, bubbles and bursts.

We need to understand the social implications of the two different strains of modernity: the relationship between the industrial bourgeoisie and the working class has been a relationship based on conflict but also on alliance and mutual cooperation. The dynamics of progress and growth stemming from the physical space of the factory forced an agreement between the two fundamental classes of industrial times, industrial workers and industrial bourgeoisie. This agreement was based on collective negotiation, and led to the creation of the welfare state. The bourgeoisie and working class could not dissociate their destiny, despite the radical conflict opposing salary and profit, living time and time of valorisation.

A new alliance seemed possible between labour and capital in the last decade of the twentieth century. The

experience of dotcom enterprises was the expression of this alliance, allowing for the extraordinary technological progress of the digital sphere. But this alliance was broken when financial power prevailed over cognitive labour. The predatory behaviour of the financial class has filled the empty space of aleatory value. When language becomes the general field of production, when the mathematical relation of labour-time and value is broken, when deregulation destroys all liabilities, predatory behaviour becomes the norm in the field of competition. This is what has happened since neoliberal politics has occupied the scene of the world.

Deregulation, the first principle of the Chicago School, destroyed the political and legal limits to capitalist expansion. But deregulation cannot be understood as a purely political change. It has to be seen in the context of the technological and cultural evolution that has displaced the process of valorisation from the field of mechanical industry to the field of semiotic production. The relation between labour time and valorisation has become uncertain, undeterminable. Cognitive labour is hardly reducible to the measure of time. It is impossible to determine how much social time is necessary for the production of an idea. When the relation between labour and value becomes indeterminable, the power in the global labour market is the pure law of violence, of abuse. No more simple exploitation, but slavery, pure violence against the naked life of the workers of the world. Violence has

become the prevailing economic force in the neoliberal age.⁴ Violence of the Italian, Mexican, Russian organizations that command the market of narcotics, weapons and prostitution, and invest in the financial market. Call it mafia or whatever, the fact is that in Mexico, as in Italy, as in Russia, financial markets, mediascapes and political power are in the hands of people who gained power from lawlessness and violence. And this is not to mention the role of corporations like Haliburton or Blackwater in the USA: fuelling wars and destroying lives, jeopardizing countries because this is their business, a business that needs war.

Deterritorialization and Reterritorialization

Starting in the 1970s, the shift to immaterial production in the global economy eroded the bourgeois identification of wealth with physical property and territorialized labour. Contemporary capitalism is governed by laws that do not resemble those of the glorious era of industrial work, and by relationships that do not resemble the discipline and work ethic of territorialized production that dominated the world of classical industrial capitalism. This was the Protestant capitalism

4. In his book *Gomorra*, Roberto Saviano identifies the mafia system of southern Italy essentially as a form of postbourgeois capitalism where murderers are not just a malignant outgrowth on a healthy body, but the body itself. "The word 'Camorra' doesn't exist; it's a cop word, used by magistrates and journalists. It makes the affiliates smile, it's an experts' term, relegated to history. The word in use to describe clan members is System . . . Organized criminality directly coincides with the economy; the dialectics of commerce is the bone structure of the clan." Roberto Saviano: *Gomorra* (Milan: Mondadori, 2006), 48.

defined by Michel Albert as 'Rhenish' because its ideal geographical space was the Rhur area, the industrial area of Germany near the French border.⁵

Recent decades have witnessed a profound transformation, beginning with the disconnection of the financial networks from the material economy. The foundational moment of this process was the arbitrary decision made by US President Richard Nixon to abandon the Bretton Woods system established in 1944. In 1971, Nixon decided to abandon the gold standard, thus creating the self-referentiality of the US dollar. From that moment on, money fully became what it already was in essence: a sheer act of language. Money is no longer a referential sign that refers back to a lode of commodities, a quantity of golden metal, or any other given good; rather it is a factor of simulation, an agent capable of setting in action processes both arbitrary and independent from the material economy.

The semiocapitalist economy is a system of full indeterminacy: the financial turn of the economy and the dematerialization of production have led to a degree of market unpredictability and uncertainty unknown in the history of industrial economy. In the industrial production process, the determination of the value of a commodity can be based on a reliable element: the amount of work socially necessary to produce that commodity. But this is no longer true in the sphere of semiocapital, where the main factors in the production of goods are cogni-

5. Michel Albert, *Capitalisme contre Capitalisme* (Paris: Le Seuil, 1991).

tive labour, language and imagination. Under this new model, the criterion of valorisation is no longer objective, and no longer quantifiable on the basis of a fixed referent. Labour time no longer serves as an absolute touchstone. Lies, violence and corruption are no longer marginal excrescences of economic life, but tend to become the alpha and omega of everyday business management. Economic power belongs to those who possess the most powerful technolinguistic dispositifs. Government of the mediascape, dominance of software production and control over financial information: these are the contemporary sources of economic power.

The semiocapitalist mode of production has engendered the formation of a new class of social actors, who are dominating the global economy, the *lumpenbourgeoisie*.⁶ This class can be defined in opposition to the old bourgeoisie and its values of thrift, attachment to property and industriousness. The *affectio societatis* of the old entrepreneur has disappeared, as the new capitalists do not build their fortunes on local enterprises, but on ephemeral financial investments that have no relationship to a specific territory.

As often happens, the powerful

6. Marx speaks of the lumpenproletariat in order to describe the lowest stratum of the industrial working class, including also tramps and criminals. The lumpenproletariat corrupts proletarian values, and is unable to accept any kind of political organization. The *nouveaux riches* who are emerging in the present age of the global financial economy may be identified as lumpen because they do not share the moral and political values of the old industrial bourgeoisie, and their wealth is not from the patient accumulation of labour and property, but by sudden enrichment and financial hazard and also often from criminality.

process of deterritorialization that underlies the formation of semiocapitalism instigates a cultural effect of reterritorialization: a nostalgia for the old age of ethnically homogeneous communities, identitarian aggressiveness and Catholic fundamentalism. In contemporary Italy these dialectics have been embodied by the experience of the Lega Nord, a political formation that is part of the Berlusconi government and is deeply rooted in the industrial northern regions of the country. The Lega Nord is the main expression of the culture of reterritorialization, and it is also the political representation of the dynamic entrepreneurship that is producing most of the national wealth, and has based its remarkable electoral success (between 20 and 30 per cent in the northern regions) upon the rhetoric of territorial rootedness and the populist claim that migrant workers are responsible for the economic impoverishment of the working classes. But the display of affection to local culture and interest should largely be seen as mythology. Those entrepreneurs who blame globalization because it is destroying the local community have grown rich investing their capital in Romania, and are exploiting the competition between migrants and local workers as a way to lower the average salary.

The dynamics of neoliberalism have marginalized the traditional bourgeoisie, replacing it with two distinct and opposing classes: the cognitariat, that is, the precarious and fragmented labour of intelligence, and the managerial class, whose only competence is its

competitiveness. Taken to its extreme, as evident in increasingly larger regions of global capitalist production, competition becomes the armed removal of competitors, the armed imposition of one supplier, and the systematic devastation of everything that does not submit to the profit of the strongest.

The neoliberal phase of capitalism appears to be an interminable and uninterrupted process of deregulation, but in fact it leads to the exact opposite. As the regulations that set limits to the invasiveness of the principles of competition are removed, hard and fast automatisms are introduced in material relations between people, who become more enslaved as the enterprise becomes freer. The process of *deregulation* unremittingly removes the rules that bridle the mobility of productivity and hinder the expansive power of capital. One by one the advances of capitalist deregulation eradicate the cultural and juridical conventions of modernity and bourgeois law. This is why capitalism has turned into a predatory system: *Splattercapitalism*, the end of bourgeois hegemony and of the enlightened universality of the law.⁷

7. 'Splatter' is a horror film subgenre that deliberately focuses on graphic portrayals of gore and violence. Splatter tends to display an overt interest in the vulnerability of the human body and the theatricality of its mutilation. I call splatter the interconnection of economy and spectacular crime, which is a special feature of mafia and camorra. In this context, splatter refers to the corruption of social sensibility when crime, no longer a marginal function of the capitalist system, becomes a decisive factor for deregulated competition. As in a Quentin Tarantino movie, torture, homicide, child exploitation, the drive to prostitution and the production of instruments of mass destruction have become irreplaceable techniques of economic competition.

Anomaly

In order to better understand the Italian anomaly one should go back to the Catholic Counter Reformation that reinstated the primacy of the religious over the secular realm: the deep substratum of Catholic culture resists productivity and bourgeois efficiency. The Counter Reformation remained deeply engrained in the Italian social imagination throughout modernity and manifested itself in all its reactionary force at decisive moments in the life of the country. During the Neapolitan Revolution of 1799, the enlightened bourgeoisie was isolated and defeated thanks to the complicity of the people with the power of the Bourbon House, the ally of the church. From the 1800s onwards, the alliance of the church with the rural classes acted as an antibourgeois conservative force opposing attempts at laicization of national life. In the years that followed the Second World War, the Christian Democrats were the dominant political force, representing the mediation in a permanent equilibrium between capitalist modernization and religious backwardness.

However, it would be wrong to see the laxness that derives from the spirit of the Counter Reformation as a purely regressive and conservative energy. In the 1970s the 'Italian anomaly' was the expression used to underline the peculiarity of a country where social movements went on after '68 and marked the social scene for over a decade. In the 1970s the workers' resistance produced structures of mass

organization and fuelled revolts against capitalist modernization. The Italian anomaly was based on the persistence of workers' autonomy and social conflict. Italy underwent a long cycle of proletarian struggles that embraced anti-modernism in a dynamic and paradoxically progressive way.

In that long wave of social conflicts we find a constant and recurring element: the refusal of the subordination of life to work. This refusal was manifest in a manifold of different ways: first of all as Mediterranean idleness, the privileging of sensuality and social life over productivity and the economy. In the 1970s this refusal flourished as a political act of insubordination and resistance against capitalist exploitation. So this concept could be inserted in the framework of progressive political strategy. Workers refused the effort and repetitiveness of mechanical labour, thus forcing companies to keep restructuring. Workers' resistance was an element of human progress and freedom, as well as an accelerator of technological and organization development. Contrary to the Protestant idea of progress as founded on work discipline, the autonomous anti-work spirit that claims that progress, namely technological progress, is based on the refusal of discipline. Progress consists of the application of intelligence to the reduction of effort and dependency, and the expansion of a sphere of idleness and individual freedom.

The refusal of capitalist exploitation was not peculiar to Italy, of course. All around the world workers demanded

wage increases and more free time for their lives. However, in Italy this insubordination transformed the anarchic spirit of southern plebs into an explicit and politically relevant issue: autonomy of everyday life from capitalist discipline. Did young rebel workers who in the 1970s came from Naples and from Calabria to the northern factories embody the individualist and anti-modernist populism that characterized the 1799 counterrevolution, and led Neapolitan people to oppose the enlightened bourgeoisie? Yes, in part. But they expressed also the realization that the society of industrial labour was nearing its end, and the consciousness that industrial labour was a remnant of the past, and that new technologies and social knowledge were opening up the possibility of the liberation of society from the burden of physical labour.

The idea that modernization and corruption are not in contradiction is deeply entrenched in the Italian cultural landscape. In the 1980s, in the midst of the international affirmation of neoliberalism, Italy gave life to a curious experiment in political economy. After defeating the workers' movements, in the Craxi's years the dominant baroque ethics tolerated embezzlements, corruption and mafia as a complement of economic development. The Italian politician Bettino Craxi and his Socialist Party (PSI), who entered the political scene of the 1980s, were representative of a convergence of the spirit of Counter Reformation with a cultural openness towards neoliberal modernization: modernization and corruption came to be seen as

complementary. The Communist Party rebelled against Craxi not because he was opening the way to neoliberal politics, but because he was tolerating corruption. Actually Craxi, who opened the way to Silvio Berlusconi, his personal friend, had sensed what was to come with the affirmation of the neoliberal agenda. As neoliberalism made the old regulations of the welfare state redundant, every protection built by society against capitalist aggression was doomed to collapse. Italian 'cathocommunism', in its agony, desperately clung to the ethical question: instead of opposing neoliberalism, which destroys the welfare state, reduces wages and imposes a culture of competitiveness, the late communists opposed corruption, immorality and illegality. Paradoxically they defended the Protestant ethics that was being dissolved in the culture of the new capitalist class of predators.

Aleatory Rules

Simulation and fractalization are essential baroque categories. In *Neo-Baroque*, Omar Calabrese claims that the postmodern style recuperated aesthetic and discursive models that first emerged in the 1600s.⁸ In the shift to postmodernity, the rationalist balance of industrial architecture gave way to the proliferation of points of view. Baroque was essentially a proliferation of points of view. While the Protestant rigor produced an aesthetic of essential and austere images, baroque declared the divine

8. Omar Calabrese, *Letà neobarocca* (Bari: Laterza, 1989).

production of forms to be irreducible to human laws, be they of the state, politics, accounting or architecture.

Berlusconi's success can be partially explained by this ever-present undercurrent in Italian culture. He understood perfectly that politics cannot be reduced to following rules, because in politics there are no rules. Part of the secret of Berlusconi's success in politics lies precisely in the use of excess. The excessiveness of the declarations and actions of his government was a deciding factor for its electoral successes. Events that exceeded the framework of predictability, tolerability and codified political behaviour acted as catalysts for consternation and indignation while creating a safe passage for government legislation, dilapidation of collective property, abolition of workers' rights, and imposition of discriminatory and racist laws. This technique of excess is now well tested: you have to talk big, very big, in order to then enact what is essential for the accumulation of power and the privatization of social spaces. A minister would take on the role of the unmanageable provocateur and would propose to bomb the ships carrying migrants to Italian shores. He generates scandal, but also an entertaining distraction. Soon enough another minister, more moderate and realistic, demands military control of the borders; which is followed immediately by a zealous functionary who carries out the forced deportation of Ethiopian and Sudanese asylum seekers by intercepting them in international waters and sending them back, without

giving them the chance to file their asylum claims.

Berlusconi's language appears to be best suited for ridiculing rather than denying or restating the truth. His intention is to unveil the hypocrisy of political rules. For Berlusconi, the meaning of words can always be reframed, so much so that he is used to denying his own public statements the day after making them. In his actual role of prime minister, Berlusconi has often pretended to give his approval to the words of the President of the Republic, Giorgio Napolitano, even though these words blatantly contravened his own actions or the legislative activities of his government. The political word is devalued, ridiculed, captured in a semantic labyrinth where it can mean the opposite of its meaning found in dictionaries. Taking offence at his informality, vulgarity and his shallow lies is not an effective reaction; on the contrary it strengthens Berlusconi and his regime because the electorate understands him better than his political antagonists, and they sympathize with him.

According to common sense, political language has always concealed reality and provided hypocritical cover-ups to the arbitrariness and arrogance of the rich and powerful. Berlusconi paradoxically reveals this hypocrisy. He represents the rich and powerful, showing that the law is capable of nothing; he represents the rich and powerful as he laughs at the hypocrisy of those who pretend that everyone is equal before the law. We all know that everyone is not equal before the

law; we know from experience that the wealthy and powerful can afford expensive lawyers, impose their interests, and conquer spaces of power inaccessible to the majority of the population. But this is usually hidden behind the smoke screens of legalism and juridical formalism. Berlusconi clearly states: 'I do what I want, and laugh at the legalists who want to oppose their formalities to my will. Let me do my work!' Now that the power of making and unmaking the law lies in his hands, he uses it to show everyone the impotence of the law. Like Humpty Dumpty, Berlusconi knows that what matters is not what words mean, but who owns them. Meaning is decided by the master of words, not by semantic tribunals. The interpretation of law is decided by its master, not by courts of law.

Berlusconi is transforming Italian institutions step by step, slowly, one linguistic reframing at a time. A good majority of Italians share his ideas without realizing that he is slowly eroding their civil liberties. In order to take away civil liberties, an authoritarian regime usually needs a coup and the violent establishment of a dictatorship. People may be unable to oppose the regime, but they are aware of what happened and can start resisting it. With Berlusconi the semantic definition of a coup has been reframed: instead of transforming state structures through one decisive, violent, and absolute action, he is relying on a myriad of small, undetectable modifications of state institutions (yesterday the public media, today the judiciary, tomorrow regional power). When

these institutions are transformed one by one in a slow, almost homeopathic fashion, it is hard to see these changes as indexes of a dictatorship and mobilize a democratic opposition. But Berlusconi's media populism does not need an antiquated and blunt tool such as dictatorial power. When a media mogul turned politician can modify state institutions according to his will and interests by simply exerting his absolute control over technolinguistic machines (from media networks to gossip magazines, from advertising agencies to poll-taking agencies) he doesn't need to set up a dictatorship.

Jolle Demmers
and Sameer
S. Mehendale

Neoliberal Xenophobia in the Netherlands

Construction of an Enemy

In the following essay, political scientist Jolle Demmers and writer Sameer S. Mehendale argue for the necessity of recognizing the relationship between xeno-

phobia and neo-liberalism and of gaining an understanding of the complexity of that relationship. In the case of the Netherlands, the rise of xenophobia is part of a broader process: the largely market-controlled takeover of symbolic forms of collectivity in an increasingly atomized society.

Throughout Europe, xenophobic and cultural racist repertoires have become prominent across the entire spectrum of politics. Generally, this xenophobic turn is understood as reactive: to September 11th, to the Madrid and London bombings, to the increased influx of non-Western, 'illegal' immigrants. This is certainly true here in the Netherlands, which recently seems obsessed with 'protecting' the indigenous against the foreign. What we will argue, however, is that neither radical Islam nor immigration numbers is responsi-

ble for why the Netherlands, once considered so progressive and open-minded, is now among the most restrictive and punitive in the EU when it comes to asylum, integration, family reunification and deportation policies.¹ We propose to look beyond *salonfähig* truisms about the new cultural racism as a product of 'ethnic entrepreneurs' or as the outcome of media regimes of representation. While the mobilizing properties of these phenomena must be recog-

1. In recent years, Human Rights Watch, Amnesty International and the European Commission have criticized various aspects of Dutch immigration policies as inhumane and discriminatory towards 'non-Westerners'. These punitive, criminalizing practices include the open-ended (some lasting more than a year) detention of migrant minors, families with children, and torture victims in cramped conditions of up to six persons in a cell, with little communication with the outside world, and an 'integration' process with costly compulsory exams and a hierarchy of countries of origin, effectively blocking family reunification of people of Moroccan and Turkish origin. See: 'Discrimination in the Name of Integration, Migrants' Rights Under the Integration Abroad Act', *Human Rights Watch* (May 2008); 'The Netherlands: The Detention of Irregular Migrants and Asylum Seekers' (June 2008), *Amnesty International* EUR 35/02/2008; 'Evaluation of the Family Reunification Directive', Commission of the EU, 2008, 610/3 (October 2008).

nized, the crux is something different and more fundamental.

How did this change occur? How did a once (seemingly, at least) relaxed, tolerant, progressive country turn into one of the toughest hardliners in Europe when it comes to the issues of immigration and ethnicity?

Since the marriage of the socialists and the liberals represented by the Netherlands' Purple Cabinet of 1994, one of the main divisions within post-Second World War political debate – how to run the economy – ended with widespread consensus that neoliberalism was inevitable, the uncontested new normalcy. Major, if largely silent, transformations during the 1990s in the realms of the economy, governance and media were rapidly turning the Netherlands into a fully-marketized society: patients turned into clients, public space into private opportunity, job security into flex-work, subcontracting and outsourcing, citizens into consumers. These processes, however fundamental to the everyday life of the Dutch (affecting education, welfare, housing, child care, health care, work stability, pensions, social security) nonetheless failed to engage the public. Both the accepted inevitability ('the country's economy is in a dismal state, something has to be done') of the implemented policies, plus the complexity of neoliberal technologies of power – control of the image-world crucial among them – and its hugely diverse, case-specific consequences upon the lives and futures of individual citizens,

limited not only the forms of possible resistance but even the conceptualization of experience. In mainstream society, neoliberalism was not discussed, let alone politicized or contested: its benefits were simply too obvious. The longstanding definition of ideology was fully realized: 'They do not know it, but they are doing it.'

An essential element of the neoliberal project is atomization under the rubrics freedom, progress and efficiency – what Bourdieu has called a programme of the *methodical destruction of collectives*.² In order to reach the neo-liberal utopia of a fully commodified form of social life, all collective structures that could serve as an obstacle to the unfettered rule of capital are called into question: the state, increasingly locked in a global regime of competing states; work groups, through the individuation of labour and wages as a purported function of individual competences; collectives that support the rights of workers; even the family, which loses part of its control over basic patterns of consumption through the constitution and targeting of market age groups.

In our analysis of how neoliberalism has affected Dutch public imagination, an understanding of the erosion of earlier modes of collectiveness (both real and imagined), and their replacement by new 'liquid' forms of belonging, is crucial. In particular, we focus on the disintegration of two preeminent icons of post-war Holland: social welfarism and 'merchantness'.

Our discussion of the demise of older forms of collectiveness, and the rise of new forms of belonging, begins with a brief history of modern Dutch societal structures. Until the 1960s, as a result of religious and political clashes in the early twentieth century, Dutch society was characterized by a system of voluntary social apartheid, within which different vertically organized communities ('pillars') lived parallel lives, each with their own social institutions and represented by their own set of political elites.³ Dutch generations born in the middle two-thirds of the twentieth century grew up belonging to one or another more-or-less defined pillar, roughly classified as Protestant, Roman Catholic, Socialist or Liberal, each with its own political party, church, sporting club, union, newspaper, broadcast organization, housing corporation, school, university and senior citizens' home.⁴

After the 1960s, however, a process of de-pillarization began, within which welfarism, steadily gaining ground since the Second World War, now rose to prominence as a national identifier. The accompanying omneity of welfarist policies, attitudes, and beliefs were to set the Netherlands apart from most other Western countries, in particular from the USA. In its remade image, the Netherlands stood out (particularly in its own eyes) as a

bastion of civilization and urbaneness juxtaposed against the crude winner-take-all mentality from across the Atlantic, its sense of moral superiority importantly shaping the collective imagination of the nation.⁵ The personal individualism of the Swinging Sixties was above all a cultural phenomena, rooted in the assuring socio-economic collectives of the welfare state.

Over the past two-plus decades, however, the welfarism project has lost ground, and is now actively in reverse: slowly in the 1980s, due in part to the decade's economic crisis; with greater speed and ideological vivacity in the 1990s, with the defeat of communism and the rise of neoliberalism. Achievements such as the longstanding 'social safety net' were now presented as outdated, pampering, inefficient. As the new ideological certitudes demanded, slowly but steadily the state retreated from the public domain, handing its institutions – including the emblematic national railways, postal service and telephone company – to private ownership. Quite literally, public space was overwhelmingly commodified (Amsterdam's central post office was turned into a shopping mall), reducing the state to its bureaucratic, monitoring and surveillant core.

Another fading national identifier, one with proclaimed 'ancient roots', is the Dutch business sense. Indeed,

this centuries-old national symbol may have provided fertile ground for the new ideology of neoliberalism, combining with the economic crisis of the 1980s (when unemployment hit a post-Second World War record high) to explain a rapid implementation that might be described as a national embrace. But the new forces proved treacherous, for in the end globalization disconnected the Dutch 'ethnos' from its earlier symbols of entrepreneurship. Neoliberalism turned the Netherlands' national-multinationals into fully globalized corporations and engineered a surrender to the market of its once-prided state enterprises. In 2007, during a seminar at the Holland Financial Center, the then Dutch Minister of Finance, in defence of neoliberal ideology and reacting to public concern about yet another national-multinational going global, remarked: 'The sale of Holland is a myth that leads to an unwarranted Orange feeling,' laying normative claims on the 'Orange feeling' as he dismisses it, but at the same time acknowledges its existence. We, too, note the discomfort and uneasiness this double-sided transformation is causing among many sectors of Dutch society. With the implementation of neoliberalism, certain segments of the economy certainly prospered, while the flip-side realities of the gold coin were at best considered collateral. Amid the consumption boom of the 1990s, beggars and the homeless began to show their faces on the streets of the Netherlands. And with them, looming, for the first time in recent memory, the fear of falling.

5. This shift from pillar to welfarist state was both symbolized and significantly reinforced by the establishment of the NOS (Dutch Broadcasting Institute), a national coordinating and facilitating institute that also broadcast the daily news, sports and reporting on other events of 'national' importance.

3. Arend Lijphart, *The Politics of Accommodation: Pluralism and Democracy in the Netherlands* (Berkeley: University of California Press, 1968).

4. As a member of, for instance, the socialist pillar, you would vote for the Social Democratic Labour Party, watch the programmes of the VARA, read the *Vrije Volk*, and send your children to a state university.

2. Pierre Bourdieu, *Firing Back: Against the Tyranny of the Market* (London: Verso, 2004).

This erosion of national collective identifiers in the context of neoliberal atomization opened up spaces for the production of new symbols of othering and belonging, rapidly filled and exploited through the recently marketized media. To fully understand the role that commercial media played in this new dynamics, it is important to sketch the major changes during this period in the Dutch broadcasting system. Until 1988, Dutch TV consisted of two public channels where various broadcasting companies, representing different pillars and catering to a more or less specific audience, could broadcast their programmes, the amount of air time for each pillar based on the size of its membership. The advent of the neoliberal order, however, saw the dismantling of the legal barricades that had safeguarded this specific public broadcasting system. New legislation allowed for the introduction of commercial channels, and by the second half of the 1990s seven new commercial stations had appeared. Segmented, ideologically and religiously based broadcasting made way for market populism, with the new TV channels rapidly entering into a battle for ratings, outbidding each other in vulgarity and coarseness. In this context it is interesting to note that the tsunami of 'eviction' shows (where an individual is 'othered' and eliminated by the remaining group) that has swamped the world this past decade started in the Netherlands with the show 'Big Brother'.

The new market media catered to

the looming societal uncertainty and corresponding need for predictability. These were readily captured in icons and incidences (often short-lived) of collectiveness and belonging, particularly around 'issues' of safety and criminality, as repertoires of Us/Them. The mid-1990s became the time of massive 'silent marches' and 'popular ceremonies' honouring victims of street crime in what became a national obsession with what was coined 'senseless violence'. Here the images and practices of collectively mourning an innocent victim served as instant satisfiers for the atomized citizen's need to belong. The focus on random violence, however, failed to offer a durable enough dichotomy, and in the search for more lasting categorizations of togetherness and othering, ultimately the ethnos proved more resilient.

Minority Targeting: From Racist to Culturalist

In the economically prosperous 1990s, the neoliberal consensus within mainstream politics and the accompanying loss of even the illusion of a national economy left the cultural field as the main battleground for political constituency-building and opened a 'market' for ethnos-based politics. Minorities soon became the flash-point for heated public discourse which marked the invasion of Others, the building of mosques, the headscarf, the burqua, and the handshake into sites of contestation. Finally, the nation could vent its long-

felt discomfort with the ever-larger numbers of *allochtonen*, so the story went.⁶ It is important to point out differences between the high level of such symbolism in national politics and the practical, depolarizing approaches of local authorities. A case in point is a controversy between the national leader of the Labour Party and the Labour mayor of Amsterdam, the latter allowing his 'street coaches' to not shake hands

with members of the opposite sex because of (Islamic) religious mores. The national leader loudly protested, stating that 'in this country, the handshake is the norm', conveniently forgetting that the country's chief rabbi had refused to shake hands with women for time immemorial (a fact nobody ever politicized).

Of course the question of minorities and foreigners – different things, but almost always conflated in public discourse – was not new on the Dutch political agenda. However, the logic and form of minority-targeting was now fundamentally different from

6. This is how the Dutch institutionalization of difference works: You are either an *autochtoon* or an *allochtoon*. An *allochtoon* is a person living in the Netherlands who has at least one foreign-born parent. The Central Bureau of Statistics (CBS) makes a distinction between a Western (one might substitute 'civilized') *allochtoon* (a parent from Europe, North America, Oceania, but also Indonesia and Japan) and a non-Western *allochtoon* (Turkey, Latin America, Asia and Africa). The terms are common and widely used, although in everyday parlance only those from the non-Western group are labeled as *allochtonen*, and the theoretically non-existent third generation of *allochtonen* is still generally covered by the term (for example, the city of Rotterdam officially speaks of third-generation *allochtonen*, individuals who have at least one foreign born *grandparent*). In 2008, the CBS counted 1.8 million non-Western *allochtonen* in a population of 16 million. According to the CBS, the Netherlands has a total of 850,000 Muslims.

that of earlier decades. The 1980s, with economic decline and high levels of unemployment, had seen the more classic type of scapegoating: 'The Netherlands is full,' 'They are stealing our jobs,' 'They abuse our social security system.' However, xenophobic repertoires did not prove expedient as political mobilizers, and the issue of migration was only taken up formally by a small nationalist party, the Centre Party (CP), and carefully kept out of mainstream politics. In those days racism was still simply racism, readily countered by the anti-racist discourse of the post-war era. The CP's bashing of Surinamese immigrants and guest workers from Italy and Spain, and later from Turkey and Morocco, was described by most in the political class as provincial and inferior, something that belonged to the past. In line with this, the state's 1980s' immigration policies defined integration solely in socioeconomic terms, supporting the idea of 'integration with identity retention'.

In the 1980s, migrants were presented as a threat to the order of the nation, to its socioeconomic security. Increasingly now, however, migrants are portrayed as a threat to the *nature* of the nation, to the essence of Dutchness. In the context of societal atomization and the loss of collective standards, the consumer-citizen has become increasingly sensitive to the drawing and maintaining of identity boundaries. And since 'we' can only exist in relation to 'what we are not', there is a now-flourishing market for the ritualization and eviction of

the Other – no matter his or her Rotterdam or Amsterdam birthplace, no matter how fluent his or her Dutch and ‘well-behaved’ his or her manners – which clearly legitimates segregation and antagonistic group dynamics on the ground.

In the neoliberal era, minority-targeting has not only become both socially meaningful and politically functional, it has also changed form: from racist to culturalist, something that has highly complicated the formulation of a counter-argument. The culturalist defence that ‘people are equal, cultures are not’ or ‘we are not against Muslims, we are against Islam’ did not have any of the emotionally charged and messy connotations that associated racism with the Netherlands’ traumatic Nazi-occupied past. Even the Dutch High Court in a recent verdict concerning the abuse of article 137c has adhered to this logic, that by insulting the Islam one not necessarily insults Muslims (the latter being an offense).

The first mainstream politician advocating this turn to cultural racism was the then-leader of the right-wing People’s Party for Freedom and Democracy (VVD), who in 1991 argued for a ‘tougher’ assimilationist stance on immigrant integration. The overrepresentation of *allochtonen* in crime statistics and unemployment were no longer to be understood as related to their marginalized, underclass position, but instead were to be framed in cultural terms, particularly the purported incompatibility of Islam and Western Democracy. The only

successful strategy, the VVD claimed, was to drop ‘political correctness’ and ‘cultural relativism’ and to pressure migrants to conform.

Freedom as Boundary

The emerging market of identity politics was now to code incidents of urban violence and criminality committed by young people of North African, and particularly Moroccan, heritage, and reported instances of the repression and abuse of women, as symbols of a clash of cultures (pre-modern Islamic tribalism versus Western civilization). Repeatedly, these acts were framed as characteristic of the bounded community of ‘Moroccans’ (which became the synecdoche for all Islamic *allochtonen*). By the end of the millennium, any untoward local incident concerning immigrants (or Dutch-born *allochtonen*), but in particular ‘Moroccans’, became national news. Moreover, it was now their alleged incapacity to deal with ‘freedom’, and the ‘unfreedom’ characterizing ‘Muslim culture’, that made them ‘uncivil’, ‘unintegrated’ citizens. More and more, the ‘hard-won’ freedoms of the ‘real’ (meaning *autochthon*) Dutch – secularism, individualism, sexual liberality, homosexuality and even pornography – were juxtaposed against Muslim immigrants’ unfreedoms on these same terrains. Increasingly, integration was to require the adoption of these specific moral choices – integration instrumentalized to a specific cultural grounding as a precondition for citizenship. As

Judith Butler rather understatedly noted regarding the Netherlands: ‘So a certain paradox ensues in which the coerced adoption of certain cultural norms becomes a requisite for entry into a polity that defines itself as the avatar of freedom.’⁷

7. Judith Butler, ‘Sexual Politics, Torture, and Secular Time’, *The British Journal of Sociology*, vol. 59 (2008) no. 1, 4.

Following on the heels of sexual freedom as an instrument of coercion and boundary-drawing was the invocation of freedom of speech, particularly including the freedom of gross insult. In the public domain, a combination of a dead-serious anti-Islam political discourse and a popular culture of ridicule, accusing Muslims of lacking ‘resilience’ and a ‘sense of humour’, now openly displayed the pervasive underlying cultural racism of Dutch society. Added to this is the dynamics of the electoral system: a parliamentary system of proportional representation as in the Netherlands lacks the imperative to counter majority (read: autochthonous) sentiments. Electoral logic compels the major parties to opt for the majority vote: reaching out to the *allochtoon* minority could prove counterproductive. Hence, there is also a certain electoral rationale to the current setting of polarization.

Although some sectors in the political arena immediately welcomed the VVD chairman’s assimilationist discourse as ‘brave’ and ‘outspoken’, for several years it largely remained a right-wing issue, influential but not dominant. This changed in 2000 with the publication in one of the Netherlands’ major national newspapers of

a watershed essay by a journalist of socialist stock, a somewhat incoherent, mildly assimilationist piece but with an emblematic title: ‘The Multicultural Drama.’⁸ The essay argued that the integration of immigrants had failed, that the policy of multiculturalism had locked up migrants in their inward-looking communities, creating an apathetic, isolated underclass. It emphasized the need for unconditional assimilation of migrants through the (coerced) learning of Dutch history and language. Here, finally, left and right discourses on integration merged: the similarities between the leftist essay of 2000 and the right-wing position of 1991 were such that the former VVD chairman referred to it as ‘a feeling of déjà vu’.⁹ More and more, ‘failed integration’ was identified as the source of societal malaise in the Netherlands. Multiculturalism’s death rattle echoed in all corners of the public domain.

8. Paul Scheffer, ‘Het Multiculturele Drama,’ *NRC Handelsblad*, 29 January 2000.

9. *NRC Handelsblad*, 20 May 2000.

This blurring of right and left political positions, first in the economic realm and then also on the highly mediatized issue of minority/immigrant integration, resulted in a kind of cultural-nationalist bidding war, with the new eponymous political party of Pim Fortuyn leading the way. His populist anti-Islam and anti-establishment rhetoric, greatly enhanced by the September 11 events, found fertile ground among the Dutch electorate: political correctness was out, Islam-bashing in. The media, needless to say, loved him – he was automatic

ratings. Fortuyn presented a puzzling merger of old antagonisms and new style: a former socialist, part-time academic, a dandy who toured the country in a Bentley-with-chauffeur and two lap dogs, talking in sound bites ('I say what I do and I do what I say'), who declared Islam a 'backward culture' but flaunted his sexual encounters with Moroccan boys. In the polls, his party skyrocketed. Holland seemed to be on the brink of a new order.

A key to Fortuyn's rapid rise was the incapacity of the old-style politicians in the Purple Cabinet to respond to the new populism. Although they had been largely responsible for the economic transformations of the 1990s, they never recognized the silent discontent it had caused. The economy was booming, there was no reason to worry, they thought. When it came to issues that fed into the exclusionist repertoires building up in society, such as the arrival of large numbers of asylum seekers in the 1990s, they seemed unable or unwilling to deal with them. Obsessed with enacting the coalition's mantra 'Work, Work, Work', they had no feel for the new depression and needs created by the neoliberal transformation, leaving all the 'gut' issues to Fortuyn.

The week before the elections, Fortuyn was murdered. The elections went ahead, and his List Pim Fortuyn (LPF) won a stunning victory of 26 seats, which obliged the Christian Democrats (CDA) and right-wing VVD to form a coalition. But the

new party's members were a hastily assembled bunch with little real political savvy, and the 'revolution' quickly fizzled out. The government lasted 86 days, and in the following elections the LPF lost most of its voters. 'The heritage of Pim,' however, lived on, actively embraced by a series of split-off factions of the VVD but also within mainstream politics. Cultural racism remained ascendant.

Neoliberal Xenophobia

In the atomized society of the Netherlands the search for new forms of togetherness has translated into a turn to the ethnos, with fantasies of purity and the moralization of culture and citizenship. Abiding to the logic of the market, the media reiterates and so enhances this societal process. Where the neoliberal project has, largely unnoticed, abolished the collective standards and solidarities of the post-Second World War era, the faces of immigrants have served as ideal, identifiable flash points for new repertoires of belonging and othering.

Neoliberalism may be technically agnostic on matters of culture and race, but the neoliberal project is well-served by the permanent construction of an Enemy (either within or without) who can satisfy the otherwise alienated consumer-citizen's need for inclusion and belonging. For the time being, at least, the current Dutch marriage-of-convenience between cultural racism and the neoliberal project is certainly not an unhappy one.

Yves Citton

Populism and the Empowering Circulation of Myths

Yves Citton, author of *Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche* (2010), analyses the various affective levels that motivate sociopolitical movements and argues that they should not only be recog-

nized but also taken seriously. Against that background it becomes possible to understand current populist developments more clearly, and even to learn from them. By creating new myths that are emancipatory, we can steer the future of our society in a better direction.

Damned if you do (condone populism)! Damned if you don't (denounce it loud enough)! Between populist slogans and the denunciations of 'populism', it is often hard to see which ones are more distressing. It is impossible not to be extremely worried by the rise of xenophobic, nationalist, racist agendas collected by political analysts under the vague category of 'populism'. Yet, it is equally impossible naïvely to adhere to the elitist contempt for 'the masses' that implicitly fuels the vast majority of today's condemnations of 'populism'.¹

It is usually in the most mainstream media that one hears the most sanguine denunciations of populism. Political analysts, it seems, enjoy telling the stupid masses how stupid they are, and the stupid masses enjoy being told about their collective stupidity (or rather their neighbours'). So goes the (anti-)populist Punch and Judy show, as if it was a structural feature of the mass media, rather than a corruption of democracy.

If we really want to believe that 'the people, united, will never be defeated', however, we better locate some intelligence brewing in this collective power. Does this collective intelligence merely result from being 'united'? Of course, the strength of an organized movement is superior to the mere sum of its individual parts; but, no truly progressive politics can be built on the assumption of the stupidity of the individual members of the multitude. Rather, as Jacques Rancière

has stressed for a number of years, it is the very trademark of progressive (and democratic) politics to hold firm to *the presupposition of the equality of intelligence* among all humans.²

How can we then simultaneously claim the principle of equality of intelligence, and account for the fact that equally intelligent voters end up massively subscribing to intellectually disgusting agendas? A first intuitive answer suggests a distinction between *populism*, conceived as a valuable ability to connect with the feelings and perceptions experienced by (large segments of) the people, and *demagogy*, conceived as a ruthless attempt to exploit these feelings and perceptions, to hijack them through the shrewd art of storytelling, only to promote purely self-interested goals. If we want to explore this distinction a little further, I believe we should mobilize an economy of affects and a mythocracy of narratives in order to carve a representation of the political process where both the strength of populism and the dangers of demagogy appear under a more empowering light.

Affective Importance

Whether people march and chant together in the streets, or whether they nod at the same sentence heard on TV (each viewer separately in his private apartment), a sociopolitical *movement* is made up of people who

2. Jacques Rancière, *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation* (Stanford: Stanford University Press, 1991) and *Disagreement: Politics and Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998).

1. Exceptions must be made, of course, in particular for Ernesto Laclau's book, *On Populist Reason* (New York: Verso, 2005).

move together. The political question is: what *makes* them move together? What *motivates* them to take the streets or to stay home, to select this demagogue rather than a more ‘responsible’ candidate in the voting booth? This motivation needs to be analysed on at least four levels.

The first one is the *affective level*. We move because we are affected by impressions coming from the outside world and by the tensions they generate in us, in relation to the needs experienced by our bodily and mental machine. More than three centuries ago, in part III of his *Ethics*, Spinoza attempted to provide a ‘geometrical’ account for the dynamics of our affective reactions, laying the groundwork for an ‘economy of affects’ to which many thinkers contributed later on.³ Since affects merely express a *relation* (of ease/joy, unease/sadness or appetite/desire) between an individual and the environment that surrounds and constitutes him, *an affect can’t be wrong*. If you *feel* hungry, you *are* hungry. It may be bad for your health to eat more, you may be wrong in your identification of *what* is lacking, but *the feeling* of hunger becomes a reality as soon as you experience it.

Beyond issues of mere survival (need for food, water, heat), the affective level manifests itself through a perception of degrees of *importance*. Our affects concern and define what is important to us, the things that mat-

ter. Here again, we may be dreadfully wrong in identifying what ‘really’ matters, but we have to cling to the fact that *something* in our given situation matters: something we can not or will not tolerate, something we can not or will not do without. The presupposition of the equality of intelligence, at this basic level, means that we should trust people when they feel, say or show that something is wrong, or that something important is missing.

Whether it comes in the form of analgesic medication, mind-enhancing drugs or ‘It doesn’t *really* matter’ statements, the *denial* of what some people actually feel paves the way to demagogical recuperations. When you tell people they are *wrong* to feel worried about crime, insecurity, losing their income, paying more taxes, hearing their neighbour speak foreign languages or perform strange practices – *you* are wrong: your telling them it is not important will not cause them to stop feeling that it matters. They will go to someone who will (pretend to) listen and provide them with this most basic form of preliminary agreement (and respect): yes, I hear what you feel and I’ll try to respond to it (rather than denying your affects). Beyond mere politeness or manipulative role-play, such a response needs to be anchored in a fundamental postulate: in most cases, there is a *good reason* why people feel what they feel – even if we fail to see it up front, and even if we can’t account for it with satisfactory explanations.

Epidemiocracy

A long tradition of political thought, where once again Spinoza can be claimed as a landmark, characterized politics as an *interplay of affects*. Only dreamers, we can read at the beginning of the *Tractatus Politicus* (1677), believe politics to be a matter of rational calculation about a nation’s best interests: we humans, in most of our daily moves, cannot help but react affectively along the coincidental associations traced by our imagination. While it is supremely valuable to act on the basis of rational understanding (*intellectus*) when we manage to master causal explanations (which should be our highest goal), we are all necessarily tossed around by the coincidental associations of our imagination.

More importantly, this tossing around cannot be understood as an individual phenomenon, but needs to be understood along collective lines. The ‘imitation of affects’ (*imitatio affectuum*) is the most prevalent mechanism Spinoza referred to when he attempted to geometrize our emotional-social life – paving the way for John Stuart Mill’s complaint that ‘people like (things) in crowds’, for Gabriel Tarde’s *Laws of imitation* and for René Girard’s ‘mimetic desire’. Apart from extremely basic needs (hunger, thirst, etc.), my affects are never merely *my* affects, but always *ours*. My spouse’s sadness makes me sad; seeing my neighbour afraid is likely to foster my fears.

We therefore need to study a second layer of motivations, an *epidemic*

level, where each of us is moved by a variety of collective movements. This variety often pushes us in contradictory directions, but they always push us ‘in numbers’. ‘Populist’ and ‘non-populist’ politics alike (whatever the latter might mean!) are fuelled by such contagions, structuring all democracies as *epidemiocracies*.

At this second level, it would be possible to make somewhat stronger claims to show that one could be ‘wrong’ to feel what one feels. Insofar as our individual lives follow their isolated course, I am likely to be misled by my neighbour’s fears: his allergy towards being stung by a bee certainly matters to him, but my adopting his fears causes me unnecessary stress. Yet, in our increasingly interdependent and interwoven world, I am just as likely to be affected by what affects my neighbour, my contemporaries, my fellow-humans. At these two basic levels, therefore, if ‘populism’ refers to a capacity to connect with people’s affects, to hear them, to listen to them, and to provide a response that is perceived as relevant to the importance of the matter, then we should try our best to be as populist as possible. Tyrants, kings, exploiters can show contempt for epidemiocratic affects – at their own risks! Self-proclaimed democrats can’t, and shouldn’t.

Narrative Structures

Affects, in themselves, appear as unbound energy. Desire may push me towards an object, fear may pull me away from it. But apart from the most

3. For more on this, see Yves Citton and Frédéric Lordon, *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l’économie politique des affects* (Paris: Éditions Amsterdam, 2008/republished in paperback in 2010).

simple examples (reflex, instinct), affects only become effective – in pushing us in this or that direction – when they are integrated into a narrative structure. Hunger, lust, envy, commiseration, hope, hate will certainly push me to *act*, but I won't be able to enter into any *specific action* until I can integrate my possible moves within the structure provided by a narrative or a story. From Aristotle's *Poetics* all the way to the 1970s' structuralists, a story has been minimally described as constituted by an initial state of affairs (a 'beginning') evolving (through a 'middle part') into an altered final state (the 'end'). We constantly (although implicitly) refer to narrative structures in order to make sense of our experience. My current (provisionally final) situation makes sense insofar as I can see how it results from previous situations, along transformations that are due partly to my intentional moves, partly to chance encounters. I can only 'act' insofar as I imagine my future possible moves as operating transformations leading to a (provisionally) final state, which I want to reach or to avoid.

It is on this third *narrative level* that affects become integrated into explanations about the past, and into actions for the future. I feel thirst, I remember I have not drunk for a few hours, I can foresee that, if I manage to boil myself some water and throw some dried leaves in it, I will enjoy a nice cup of tea. I hear the government is accumulating huge deficits, I have the experience of balancing my monthly budget, and I fear I will have

to pay more taxes. I hear stories about factories closing down in Europe and companies outsourcing to China, and I feel anxiety about my job. I see reports of killings on the TV news, I see pictures of dark-skinned suspects, and I develop fear against immigrants from the South.

The stories we hear generate affects, as much as they are needed to integrate our moves into future paths of action. As it was practically impossible to separate the first 'affective' layer from the second 'epidemic' layer (since we mostly feel 'in crowds'), similarly, it is practically impossible to separate the two 'epidemic-affective' layers from the third 'narrative' layer. In most of our experiences, *we feel in and through stories*.

It is crucial, however, theoretically to distinguish this third level, because it introduces a much greater distance than the two previous levels between our actual conditions of living and the orientation of our life-experience. While the reality of my affects can never be denied, the connection is much looser between what really causes my affects, on one side, and, on the other how I account for them in my narrative of the past, and how I plan to act upon them in the future. Here again, we should presuppose the equality of intelligence: nobody narrates his experience in totally extravagant terms. Since most of us manage to live most of our lives outside of mental asylums, we do, in most of our moves, manage to connect fairly well (fairly efficiently, fairly 'rationally') to our actual conditions of living. It

would therefore be fair to say that there is *a good reason* why people tell themselves (or each other) the stories they tell. And here again, we would be well inspired to give more credit to populist narratives: if they were totally disconnected from reality, people would not buy them.

Yet, there are countless ways to narrate any experience. The framing, the editing, the wording of the narrative are crucial to its meaning. And, as any literary scholar knows, apart from deceptively simple and uninteresting cases, it is ludicrous to claim that one narrative is 'more true' than another: they can be both equally true, and yet lead the reader in symmetrically opposed directions. Was Antigone merely giving proper burial to her brother, in a private act of care? Or was she threatening the civil order, by not respecting Creon's edict? Each character has his or her 'good reasons' to justify actions that nevertheless head for a violent clash.

Mythical Attractors

Since none of our lives follow an isolated course, since we feel 'in numbers', since, more often than not, 'our' stories are recycled from stories we heard, read, watched, received from someone else, narratives – like affects – must be conceived on a collective basis. They have their own existence outside of our individual subjectivity, they pass through us, temporarily inhabiting us, before moving on, in flows and in permanent metamorphoses. In other words, they

have their own epidemiology, their own 'opportunism', like viruses and infections.

At a fourth level, we must consider the collective nature of stories as constituting *political attractors*. Independently of what Antigone herself (had she been a historical figure) could have experienced and narrated, her transformation from an obedient girl to a rebel has become a *myth*, a free-flying story which has managed to attract countless readers' and viewers' attention, providing them with a ready-made narrative structure. Among all the stories that we host (or sometimes generate), some feature the rare property of encapsulating and accounting for a whole block of relations defining a moment of our experience. Such narratives *attract* us – like a potential sexual partner attracts our gaze, like the light attracts the insect, like a pleasant melody catches our ear, or like a tasty dish pleases our palate. They *make sense*.

Sociopolitical life has always been maddeningly complex: the geometry of collective affects is bound to thwart any computing capability. The only way to make (some) sense out of this chaos, today as yesterday, is to resort to myths. Rational calculation of our 'objective' limitations and interests helps us make certain types of decisions (for example, how many barrels of crude oil can be drawn, from which countries, for how long, at what price?). But even if we stick to physical data and predictions, the carpet is very soon pulled from under our feet (how much nuisance will be produced

in terms of greenhouse effects by the consumption of that amount of oil?). When human affects, tastes, decisions are brought into the picture, we have no choice but to resort to myths to understand our past, interpret our present and imagine our future. Like it or not, myths remain our best bet to orientate our development, by mobilizing the power of political attractors.⁴

4. For more on this, see Yves Citton, *Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche* (Paris: Éditions Amsterdam, 2010).

Towards an Empowering Circulation of Myths

We are now in a position to revisit the question-accusation of ‘populism’, and to understand more precisely where it is to be located within our four layers of political orientation. I will summarize my conclusions in four general theses, which I will use briefly to address some of the concrete issues most commonly associated with populism.

1. *Populist discourses relay social pressures and tensions that are accurately perceived (but insufficiently articulated) by large segments of the multitude.*

The common view expressed by traditional political analysts can be validated on at least one point: populism hijacks ‘real’ issues, to which it offers simplistic solutions, and for which more complex explanations need to be provided.

Example: even if populist ‘tough-on-crime’ policies are misled and mis-

leading, people are right to feel that their modes of life are increasingly under threat. It would only be half-wise to remind them that no previous generation has led a more (materially) ‘secure’ living than ours (in the rich Western countries): both the generating causes of ‘crime’ and its perception express the growing fragility of our individual forms of life. As we find ourselves increasingly interdependent, as our growing common power induces a growing awareness of our individual powerlessness, we (rightly) feel more ‘exposed’, and we are (logically) attracted to politics of fear. It is therefore accurate to portray populism as providing bad solutions to real problems – and to call for a better (less simplistic) rearticulation of the (complex) issues at stake.

2. *It is not sufficient to attack populist myths with accurate facts and rational arguments: (reactionary) myths need to be overcome by (emancipatory) myths.*

Since human agency necessarily relies on narrative structures, and since political life necessarily relies on mythical attractors, those who are unhappy with populist mystifications should see it as their main task to substitute bad myths with better (more attractive) myths.

Example: the anti-tax fanaticism on which countless populist movements have ridden over the last 30 years (from Margaret Thatcher to the current Tea Party) has been fuelled by countless stories of welfare queens, tax evaders, blood-sucked entrepre-

neurs and arrogant bureaucrats. Even if such stories are generally mythical and mystifying, ‘people’ are right, here again, to regard the cumbersome, sometimes obsolete and often oppressive machinery of the state with the greatest suspicion. A vicious circle has simultaneously increased the services expected from public institutions, reduced their relative funding and, as a consequence, proven they were unable properly to do their job.

Populist anti-state feelings need to be re-appropriated and reoriented by new myths expressing our growing need to develop common institutions capable of providing the high levels of care we have been led to expect. The perceived failure of the privatization of the British railroad system, the need for universal health care coverage in the USA, the call for an unconditional guaranteed income among European Greens, the demand for the enforcement of environmental standards worldwide may all (partly) rely on myths: all the same, they all sketch stories paving the way for new modes of taxation, new promotions of common goods, new forms of collective agency – well beyond the bureaucratic structures of the existing (national) state. But we need myths to fight myths, if we are to reshape the political agenda.

3. *In order to distinguish emancipatory myths from reactionary ones, it is less important to measure how ‘mythical’ they are than to consider in which direction they push our collective development.*

If demagogical agendas need to be denounced, it is not because they rely on myths (simplifications, exaggerations, fictions), but because they mobilize *bad* myths, that is, political attractors that promote policies resulting in a decrease of our collective agency, either due to the suicidal nature of their injunctions, or due to the injustice they impose on some of us.

Example: even if the most vocal denunciations of populism tend to come from those who speak in the name of the ‘rational’ calculation of our best interests (orthodox economists and other expert engineers of market-based mechanisms), I would cite the hegemonic reference to GDP growth as a typical case of populism. For understandable reasons, we all want to have more means at our disposal. Hence, we are fundamentally right to hope for an increase in our Gross Domestic Product. The problem with using GDP growth as the final word of any political argument is not that it is mythical in nature. Of course, it relies on a tale, on a fantasy we tell ourselves (‘Accumulate more material means and you will be happier!’).

The question, however, is not to decide how realistic or unrealistic this tale happens to be. GDP growth is the best example of what Bruno Latour calls a ‘factish’: the mixture of a *fact* (it is calculated by scientific procedures autonomous from our subjectivity) and a *fetish* (its efficiency relies on the collective agency made possible by our believing in

it).⁵ The problem with the current hegemony of GDP growth is not that

it refers to a myth, but that it acts more and more as a *bad* myth: its short-term bias pushes mankind in productivist and consumerist directions that threaten to ruin the very basis of our survival on this planet. It is demagogical insofar as it promises people to fill their pockets with wealth, while it simultaneously pulls the (environmental, social and mental) rug from under their feet.

4. *Emancipatory myths best emerge from a media structure that favours a bottom-up circulation of myths, fuelled by a well-rounded circulation of information and knowledge.*

The elitist bias disqualifying the beliefs of the masses in the name of a superior rationality to be cultivated by decision-makers could easily be replaced by an equally elitist bias asking ‘intellectuals’ to provide the people with ‘good’ myths. Against such a temptation, it may be useful to remind ourselves of the collective nature of myths, which rarely emanate from individuals, but circulate within a (sub) culture in a truly *endemic* fashion. Even if the determination of what constitutes a ‘good’ or a ‘bad’ myth is bound to be conflictual, since the evaluation of the direction in which it pushes us presupposes the determination of goals and values which constitute the very stuff (and battleground) of politics, one could propose a structural

5. See Bruno Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies* (Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1999).

criteria to evaluate the formation of (populist and demagogical) myths.

Demagogy can be described as a *top-down* action, by which a (would-be) leader mobilizes powerful media channels and networks – from the speaker’s place on the Greek agora to the primetime spot on the nightly TV news – in order to spread a myth within a population. By contrast, one could expect emancipating myths to emerge *bottom-up* from within a population, endemically. Unsurprisingly, the most important and basic political struggle concerns the structure of the mediasphere: demagogy may be the inevitable companion of a highly centralized, highly verticalized, highly monopolized structure (illustrated nowadays by Berlusconi’s Italy). Those who really want to fight demagogy would therefore be well-inspired to do their best to promote a mediasphere in which myths can circulate bottom-up, from grassroots activists (right and left), coalescing from below into wider and wider movements. Obviously, the result of such a coalescence of myths will be a function of the quality of the information and knowledge circulating at all levels of this mediasphere.

Example: it is easy (and fashionable) to mock and discredit the promotion of diversity, cultural hybridization and creolization as hollow and hypocritical injunctions (while equality would often be a more serious demand). Yet, in a historical moment when institutional suspicion, violent rejection and outright hate target so many (legal or illegal) immigrants, it is

extremely important to do everything we can to favour the bottom-up communication of stories among the various sectors of our increasingly mixed populations. For one Roma rapist instantaneously portrayed on all of Berlusconi’s channels, how many un-broadcasted stories of humane gestures, personal assistance, fruitful collaborations, interdependence, solidarity, active resistance, community of fate uniting newcomers and past settlers? Creolization is no less a myth than ethnic purity, but it requires the invention of new (transversal) channels of communication in order to gather its attractive momentum.

Outcome/Coming-Out

In the fall of 2008, as globally coordinated national states were bending over and backwards to ‘save the banks’ (and global capitalism), reaching deep in pockets that had previously been looted by the increasingly arrogant greed of the financial elite, we cruelly lacked a truly populist movement, which could have united the passionate rejections of financial deregulation, the affective denunciation of the outrageous profits made by traders and CEOs, and the rampant disgust towards the profound absurdity of a system piling stress upon stress, and threat upon threat. As 2010 exacerbates old financial instabilities with new sociopolitical crises, Etienne Balibar has good reasons to write: ‘We need something like a *European populism*, a simultaneous movement or a peaceful insurrection

of popular masses who will be voicing their anger as victims of the crisis against its authors and beneficiaries, and calling for a control “from below” over the secret bargaining and occult deals made by markets, banks, and States.’⁶

Such a peaceful insurrection, if it is to take place, will certainly need us collectively to invent new channels of communication, to learn to listen and relay new stories, to activate and fuel new mythical attractors. The capitalist system is not ‘in’ crisis: it *is* a crisis. As such, it calls for an outcome – both a coming-out and an exit strategy. Populism (in its traditional right-wing as well as in its yet-to-be reinvented left-wing flavour) paves the way for something else to come out of capitalism. It is up to us to let it harden into a fascistic horror – or to help new emancipatory shapes emerge from its meltdown.

6. Etienne Balibar, ‘Europe: Final Crisis?’, text published on the Internet on 22 May 2010. See also Balibar’s reflections on Laclau’s essay on populism ‘Populisme et politique: le retour du contrat’, in: *La proposition de l’égalité* (Paris: PUF, 2010).

Rudi Laermans

Over populistische politiek en parlementaire machteloosheid

Een interview met Ernesto Laclau

Een spook waart rond in West-Europa, en het draagt niet langer de naam 'communisme' maar 'populisme'. Politici en politieke partijen als Wilders, Le Pen, Berlusconi of Vlaams Belang beroepen zich op 'het volk' of de *demos* ter legitimatie van een meestal extreem-rechts programma dat 'het gevaar van de islam' en 'de door immigratie bedreigde identiteit' koppelt aan thema's als globalisering, veiligheid, en de toekomst van 'onze' sociale zekerheid. Deze retoriek ligt ingebed in een meer algemeen discours dat een breder antagonisme creëert tussen 'wij' en 'zij', 'het volk' en zijn tegenstanders. 'Wij' zijn modale hardwerkende burgers die zich fatsoenlijk gedragen en over gezond verstand beschikken; 'zij': dat is het politieke establishment en 'de linkse kerk' die op overheidskosten geld potverteren en 'ons', 'de zwijgende meerderheid', het recht op spreken ontnemt door de opgelegde moraal van politieke correctheid. Het rechtse populisme kan zich zo positioneren als een ultrademocratisch vertoog dat in naam van 'het volk' uiteenlopende verzuchtingen en angsten weet te aggregeren. Of het nu gaat over de Europese Unie, de onzekere toekomst van het pensioenstelsel, de kredietcrisis, de hoogte van de belastingen en of gewoon de almaar langer wordende files: het heeft altijd te maken met de tegenstelling tussen 'wij' en 'zij'. 'Zij' luisteren niet naar 'ons': 'zij' negeren de wil en identiteit van 'het volk'. Dit discours versimpelt niet alleen

de politieke ruimte, maar betreft 'het volk' tevens op een charismatische leider die zijn veronderstelde verlangens letterlijk zou belichamen. Le Pen, Wilders, De Winter of Berlusconi pretenderen dat ze een stem geven aan 'de zwijgende meerderheid', terwijl ze die feitelijk actief articuleren door heel verschillende ongenoegens, eisen en verlangens te betrekken op de tegenstelling tussen 'wij' en 'zij'. Het wordt allemaal vergemakkelijkt door de gemediatiseerde publieksdemocratie waarin de zelfbenoemde spreekbuizen van 'het volk' de geïndividualiseerde burgers in *prime time* rechtstreeks kunnen adresseren met welgekozen oneliners. Zo bewees in Nederland eerst Pim Fortuyn en vervolgens Geert Wilders dat een populistische politicus een brede massa kan aanspreken zonder de ruggensteun van een geconsolideerd partijapparaat.

Latijns-Amerika is in de greep van een heel ander soort populisme. Het is van linkse signatuur en drijft op de combinatie van een drietal factoren: het mobilisatievermogen van uiteenlopende basisbewegingen, de wervingskracht van de massamedia, en de retorische uitstraling van een charismatische leider à la Evo Morales, Lula da Silva of Hugo Chávez. Anders dan in rechts Europa wordt de tegenstelling tussen 'wij' en 'zij' niet primair cultureel maar economisch gearticuleerd, wat het Latijns-Amerikaanse populisme tot een erfgenaam van het marxistische gedachtegoed lijkt te maken. Of is dit juist

niet het geval omdat de populistische tegenstelling tussen volk en establishment terdege verschilt van het antagonisme tussen een gedomineerde of uitgebuite klasse en een bezittende klasse? Voor de in 1935 te Buenos Aires geboren politieke theoreticus Ernesto Laclau was deze vraag de opmaat tot een reflectie die hem 'voorbij Marx' en de gangbare democratietheorieën zou brengen. Het populistische appèl van het 'Peronisme' in Argentinië, was voor Laclau een gereede aanleiding om in *Politics and Ideology in Marxist Theory* (1977) serieuze vraagtekens te plaatsen bij het orthodox-marxistische axioma dat alle politiek in wezen een uitdrukking is van economische klassentegenstellingen. Het populisme leert veeleer dat ook klassenpolitiek voor alles een kwestie van discours is: het articuleren van de sociale ruimte overeenkomstig een specifieke tweedeling die in het populisme een bredere vorm aanneemt dan in het marxisme. In het samen met Chantal Mouffe geschreven *Hegemony and Socialist Strategy* (1985), dat mede vormgaf aan het zogenaamde postmarxisme, wordt deze gedachte verder uitgewerkt met een beroep op Gramsci's idee van hegemonie. Een hegemoniaal discours; of een discours dat hegemonie nastreeft, betreft diverse ongenoegens op elkaar: het homogeniseert ze door ze aan elkaar te koppelen als gelijkwaardige eisen binnen een keten van equivalenties. Daarbij wordt tegelijk een antagonisme gecreëerd tussen volk en establish-

ment door enerzijds de equivalente eisen te representeren als komend van 'het volk', dat zo een politieke invulling krijgt en discursief wordt geconstrueerd, en anderzijds door deze eisen tegenover de belangen van de zittende machthebbers en de met hen verbonden groepen te plaatsen. De tegenstelling tussen 'wij' en 'zij' kan daarbij worden gedefinieerd in klassentermen, maar dat is slechts één mogelijke articulatie. Ieder hegemoniaal of contrahegemoniaal discours heeft zijn kenmerkende centrale betekenaren die de uiteenlopende eisen koppelen of verbinden – een van de betekenissen van het Engelse werkwoord 'to articulate' – en zo het antagonisme tussen 'wij' en 'zij' vormgeven. Precies omdat zo'n verbindende betekenaar als bijvoorbeeld 'de arbeidersklasse', 'het Nederlandse volk' of, in een liberaal register, 'de burger' heel verschillende eisen bij elkaar houdt, krijgt hij zoveel bijbetekenissen dat hij uiteindelijk naar betekenisloosheid neigt, dus in een 'lege betekenaar' verandert. Hegemoniale politiek komt kortom neer op de constructie van een volk door het creëren van een antagonisme met behulp van symbolen, die zo flexibel zijn dat de grootst mogelijke variëteit aan eisen erin gevangen kan worden.

Na de verschijning van *Hegemony and Socialist Strategy* publiceerde Laclau meerdere opstellenbundels waarin hij enerzijds stilstaat bij specifieke kwesties uit de met Mouffe ontwikkelde hegemonietheorie en anderzijds aandacht besteedt aan

onder meer de dialectiek tussen universaliteit en particulariteit in het licht van de identiteitspolitiek die tijdens de jaren 1990 sterk opgang maakte. Het werd zo een internationaal veel beluisterde en breed gerespecteerde stem ter linkerzijde, getuige het debat met de feministische theoretica Judith Butler en de Lacaniaans geïnspireerde politieke filosoof Slavoj Žižek in *Contingency, Hegemony, Universality* (2000). In 2005, twintig jaar na de publicatie van *Hegemony and Socialist Strategy*, publiceerde Laclau *On Populist Reason*. Het is geen getrouwe synthese

van eerder geboekstaafde inzichten maar een eigenstandige studie waarin Laclau de ondertussen afgelegde denkweg herarticuleert. Een van de basisstellingen van het boek luidt dat populisme geen aberratie is van, of gevaar voor een democratische politiek is, maar integendeel een daaraan inherente dimensie vormt. Democratische politiek vereist de constructie van een 'volk' op basis van zowel één of meer lege betekenaren alsmede een antagonisme tussen 'wij' en 'zij' – waarmee niet ook is gezegd dat elk populisme per definitie democratisch is.

RL: In West-Europa kan je een heropleving van het populisme vaststellen, vooral dan van extreemrechtse signatuur. Wat is uw visie op deze ontwikkeling?

EL: Ik denk dat de directe vooruitzichten in West-Europa eerder onaangenaam zijn. Alle regeringen reageren op de crisis met extreme neoliberale herstelmaatregelen. Zapatero heeft net een draconisch beleid door het parlement gelooft, we kunnen zien wat er in Griekenland gaande is. In Duitsland is de situatie ook relatief onhoudbaar, en in Engeland is de relatie tussen Nick Clegg en David Cameron echt zwak omdat er onder de Liberale Democraten een sterke weerstand bestaat tegen het coalitieakkoord en de manier waarop het wordt uitgevoerd. De situatie oogt dus ronduit slecht, te meer omdat de sociaal-democratische partijen, die zowel in Oost- als West-Europa momenteel het enige levensvatbare alternatief vormen, geen enkel ander toekomstplan hebben. Deze omstandigheden voeden het rechtse populisme. Als er geen alternatief voor het systeem bestaat, zullen de mensen die daar behoefte toe voelen in de richting van extreme ideologieën opschuiven, of die nu links of rechts zijn. Neem het voorbeeld van Frankrijk. Er bestond daar een klassiek oppositiediscours, dat van de Communistische Partij en de rode gordels rond de industriesteden. Die hele wereld is ingestort door de opkomst van de diensteneconomie. Het resultaat was een opmerkelijk machtsbestel waarin de sociaal-democraten en de meer conservatieve krachten feitelijk nog weinig

van elkaar verschilden. De enige alternatieven waren te vinden bij marginaal links en rechts, maar het is extreemrechts dat voortdurend is gegroeid. Veel voormalige kiezers van de Communistische Partij stemmen nu op Le Pen, een fenomeen dat *gaucho-lepénisme* wordt genoemd. De reden is eenvoudig: als je op de één of andere manier verandering wil, zijn de manier waarop en het ideologisch kader van ondergeschikt belang. Dat is natuurlijk niet enkel zo in Frankrijk. De kansen op een links populisme zijn in West-Europa vrij minimaal. Het populisme zal groeien, maar het zal er een van rechtse signatuur zijn.

RL: U bedoelt een etnopopulisme?

EL: Niet per se. Het etnisch populisme is belangrijk in Oost-Europa, maar ik denk niet dat we dat soort populisme in West-Europa zullen krijgen. Zo is Le Pen niet iemand die een nationale identiteit probeert te herscheppen als de enige basis voor inclusie. Het is niet het soort etnopopulisme dat tijdens het interbellum opbloeide in Bulgarije of Roemenië. Het is een nogal ingewikkelde kwestie, en ik weet niet hoe het zich zal ontwikkelen. Duidelijk is dat zonder een herschikking van links rond een sociaal-democratische agenda – want met de communistische alternatieven is het afgelopen – het moeilijk voorstelbaar is hoe een meer democratische politiek tot stand kan komen.

RL: Mensen als Le Pen en Wilders doen wel een appèl op de Franse of Nederlandse identiteit, die zij voorstellen als bedreigd door immigranten evenals door de heersende politieke elites. Toch spreekt u niet van etnopopulisme?

EL: Nee, om reden van terminologie. Le Pen of Wilders richten zich niet op ras als het centrale punt. Le Pen claimt niet dat er een Frans ras bestaat dat superieur is. Hij zegt iets anders dan de etnopopulisten: 'wij zijn Fransen en wij wijzen de immigranten af'. Hetzelfde geldt voor het Nederlandse rechtspopulisme van Wilders: het is geen etnopopulisme maar een dat anti-immigranten is. Misschien ligt de situatie in Vlaanderen enigszins anders omdat daar niet alleen het thema van immigratie speelt maar ook de relatie met de Walen.

RL: Wilders en de Partij van de Vrijheid zijn een complexe kwestie. Het is een populisme dat zegt 'onze waarden' te verdedigen, zoals tolerantie ten aanzien van homo's. Er is dus een dubbele verwijzing, een naar de veronderstelde waarden van de Nederlanders, en een algemenere naar de modern-liberale traditie.

EL: Wat zou daar dan de lege betekenaar zijn?

RL: In het geval van de Partij van de Vrijheid is 'vrijheid' zelf een hele belangrijke betekenaar. De notie wordt gelijkgesteld aan modern, tolerant, gesecculariseerd... zijn, en tegelijkertijd aan een zeker idee van 'wij, de Nederlanders'.

EL: Op dit punt moeten we onderscheid maken tussen verschillende dingen, zoals etniciteit, nationaliteit, ras... Deze één makende betekenaars werken niet allemaal op dezelfde manier, daar hun wijzen van in- en uitsluiten verschillen. Ze zijn allemaal zonder twijfel rechts, maar de onderliggende logica bij het definiëren van identiteiten is anders. Zo was in het nazistische vertoog de eugenetische component erg belangrijk, terwijl die helemaal niet speelt binnen hedendaagse extreemrechtse bewegingen. Bovendien is het belangrijk om de logica van het opsplitsen van de maatschappij in twee kampen te onderscheiden van de ideologieën die deze logica inroepen. In Latijns-Amerika bijvoorbeeld werd de oppositie tegen het neoliberalisme gemobiliseerd rond populistische thema's in het kielzog van de opleving van de boerengemeenschappen in Bolivia, de nieuwe sociale bewegingen in Argentinië, of de basisbewegingen in Venezuela. Zonder de aanwezigheid van Hugo Chávez als verenigende betekenaar was die laatste mobilisatie in elkaar gezakt. Er zijn dus twee niveaus waarop een volkse mobilisatie plaatsvindt. Hetzelfde is gebeurd in Ecuador met Rafael Corea, met Evo Morales in Bolivia, met eerst Nestor en dan Christina Kirchner in Argentinië, en met Pepe Mujica in Uruguay. Tot op zekere hoogte is Lula erin geslaagd een vergelijkbare situatie te creëren in Brazilië, onmiskenbaar een complex land dan de zonet genoemde. Globaal genomen schuift het politieke spectrum in Latijns-Amerika dus naar links op, volgens een populistische logica.

RL: Met het horen van al die presidentiële namen moet ik denken aan uw boek *On Populist Reason*, waarin u het belang van de naam van een leider benadrukt als een constitutief, performatief element in een populistisch discours. De meeste politieke theoretici van de liberale democratie vinden het populistisch leiderschap evenwel vrij problematisch omdat het ertoe neigt autoritair te worden.

EL: Politiek wordt geconstrueerd rond twee polen. De ene kant is populisme, de andere institutionalisme. Een teveel aan populisme leidt tot de ontbinding van de gemeenschap, wat uiteraard een ramp is. Maar omdat een excès aan institutionalisme resulteert in politieke verlamming moet er voor een levensvatbaar politiek systeem altijd een balans worden gevonden tussen deze twee polen. Die balans wordt in verschillende maatschappijen op verschillende manieren gecreëerd. Een teveel aan institutionalisme leidt meer bepaald tot een parlementarisering van de macht, wat de uitvoerende

macht verlamt. Een typisch voorbeeld was de Vierde Republiek in Frankrijk. Het land werd onbestuurbaar en dat gaf aanleiding tot het gaullisme, wat waarschijnlijk een moment van populisme was. Allerhande kwesties die onbeheersbaar waren geworden voor het desintegrerende politieke systeem werden opnieuw beheersbaar dankzij de personalisering van de macht. En toen kwam de revolutie van 1968. Zij dreigde de maatschappij tot het punt van ontbinding te brengen omdat het moeilijk bleek om deze brede mobilisatie en de talloze ermee verbonden eisen te vertalen in een levensvatbaar politiek progressief alternatief dat het gaullisme oversteeg. Slechts één iemand beseftte wat toen nodig was, en dat was Pierre Mendès France. Op het moment dat de mobilisatie begon, was hij in Chili voor een reeks lezingen. Hij onderbrak zijn tournee, ging terug naar Frankrijk, en verklaarde op de radio dat hij bereid was om de macht te grijpen indien hij door heel links zou worden gesteund. Hij stelde de instelling van een Zesde Republiek op linkse basis voor, maar hij mislukte. Enerzijds volgde de Communistische Partij een zeer voorzichtige corporatistische onderhandelingspolitiek. Het laatste wat zij wilde was het ontstaan van een links populisme in Frankrijk. Anderzijds bevonden de gauchisten zich totaal ergens anders met de slogan ‘alle macht aan de verbeelding’. Over wat er vervolgens gebeurde, hadden we het al. Mensen zagen niet hoe de beweging van ‘68 tot een reorganisatie van de maatschappij kon leiden. In de daaropvolgende verkiezing behaalde De Gaulle daarom een massale overwinning, maar niet omdat de mensen bijzonder blij met hem waren. Want een jaar later, bij het referendum van april 1969 over de voorgestelde grondwetwijziging, leed De Gaulle een nederlaag. Bij de afgedwongen verkiezingen van 1968 zagen veel mensen gewoonweg niet hoe een nieuwe politiek-hegemoniale ordening zou kunnen ontstaan. Geconfronteerd met het vooruitzicht van desintegratie kozen ze dus voor De Gaulle. Jacques Lacan heeft ooit gezegd dat De Gaulle en Mendès France de twee grote naoorlogse leiders in de Franse politiek waren die hij bewonderde. Slavoj Žižek heeft dat foutief geïnterpreteerd door te stellen dat de uitspraak aantoont dat Lacan helemaal niet links was. Ik denk dat Lacan eigenlijk iets anders wilde zeggen, en wel dat de enige echte hegemoniale projecten die een beeld gaven van hoe de staat de Franse maatschappij zou kunnen verenigen, werden ontwikkeld door de rechtse De Gaulle en de linkse Mendès France. Maar laat ik het meer algemene punt herhalen: er is een balans nodig tussen populisme en institutionalisme. In de Latijns-Amerikaanse context is dit overduidelijk. In de Europese context zal het gebrek aan verenigende betkenaars, dus aan slogans of leiders, zich in de komende jaren heel sterk doen voelen. En het risico bestaat dat ze van rechts zullen komen...

RL: Wat u zegt doet me denken aan de analyse van Max Weber. Volgens hem heeft het administratief-bureaucratische apparaat aan de top een sterke leider die via verkiezingen een breed gedragen persoonlijk mandaat krijgt. Zonder dat soort leider verdwijnt het echte politieke moment omdat de bureaucratie of het bestuur de boel overneemt. Weber was daarom voorstander van een presidentieel regime naar Amerikaans model. In vergelijking met een strikt parlementair systeem lijkt het inderdaad dat in presidentiële regimes populistische politiek beter gedijt. Misschien valt er wat te zeggen voor een soort van duaal regime, met een populistische dynamiek via een presidentieel kanaal die door procedures en parlementaire controle in evenwicht wordt gehouden?

EL: Postkoloniale theoretici zoals Gayatri Chakravorty Spivak en Leela Ghandi, de achterkleindochter van Ghandi die professor is aan Chicago University, hebben een interessante analyse gemaakt van de manier waarop – als ik het vertaal in mijn vocabulaire – de betkenaars van de democratie uiteenlopende institutionele configuraties voortbrengen in verschillende maatschappijen. Wat zou democratie kunnen betekenen in een islamitische maatschappij? Hoe zou democratie eruit kunnen zien in het geval van Latijns-Amerika, dat ik probeer te analyseren. Zij behandelen het soort thematiek dat u aansnijdt. Ik denk dat we moeten uitkomen bij een meer universele democratietheorie waarin democratische eisen in al hun verscheidenheid worden behandeld, waarbij hun gevaren en mogelijkheden in rekening worden gebracht. Vanuit ons eurocentrische standpunt neigen we er toe om te denken dat democratische eisen slechts op één manier kunnen doorwerken in de politiek. Echter, aan het begin van de negentiende eeuw was het liberalisme een heel gerespecteerde vorm van politieke organisatie, terwijl democratie een pejoratieve term was – net als populisme vandaag de dag – omdat de notie werd gelijkgesteld met de ‘heerschappij van de menigte’, het jacobinisme en dat soort dingen. Er waren vele revoluties en reacties nodig om het soort van relatief stabiel evenwicht tussen liberalisme en democratie te bereiken dat wij thans nog altijd in het Westen kennen. Deze integratie van democratie en liberalisme werd volgens mij in Latijns-Amerika nooit echt gerealiseerd. Na hun onafhankelijkheid werden Latijns-Amerikaanse staten georganiseerd als liberaal-parlementaire regimes, maar ze waren allerm minst democratisch, omdat de democratische eisen van de massa werden genegeerd. De massabewegingen die begin twintigste eeuw ontstonden, vonden hun uitdrukking daarom niet voornamelijk via liberale kanalen maar hoofdzakelijk door een vorm van nationalistische militaire dictatuur. Er bestond een splijting in de democratische ervaring van de massa’s: er was het liberalisme, en er was de democratie die zich uitte via deze onorthodoxe kanalen. Pas na de ervaring met de afschuwelijke dictaturen van de

jaren 1970 ontstond de mogelijkheid van een koppeling tussen de liberaal-democratische en de nationaal-populistische tradities. Deze constructie is een ongemakkelijke, maar ik denk dat niemand in Latijns-Amerika, noch Chávez of Morales, noch Kirchner of Correa, ervoor pleit om de liberale fundamenteën van de staat te ontmantelen. In Latijns-Amerika hebben we – of komt er – een democratisch bestuur met een sterk presidentialisme, wat niet het geval is in West-Europa. Toch denk ik dat er in West-Europa een zekere populistische hervorming van de sociale ruimte in democratische richting nodig is, omdat anders die ruimte zal worden ingenomen door de vreselijke bewegingen waar we het over hadden – door Le Pen, Wilders en zijn Partij voor de Vrijheid, en dergelijke.

RL: Laten we naar de filosofische basis van uw werk overstappen. Naar uw mening is de politiek niet enkel een op zichzelf staand maatschappelijk domein maar een noodzakelijke dimensie in de instelling van het sociale. Kunt u wat meer over dit idee vertellen?

EL: Ik heb in mijn werk geprobeerd het onderscheid tussen het sociale en het politieke te verduidelijken conform het Husserliaanse onderscheid tussen sedimentatie en reactivering. Terwijl het sociale bestaat uit bezonken praktijken, komt de dimensie van reactivering naar voren in het instituerende moment – en dat is het politieke. Natuurlijk was Husserl het hier niet mee eens geweest. Hij zou het instituerende moment hebben begrepen als dat van het transcendentiaal subject, dat volgens hem een absolute constituerende prioriteit bezit. Ik beschouw het moment van reactivering als een moment van radicale contingentie. Je hebt sociale instituties of bezonken praktijken, maar hun instelling of re-institutie bezit buiten zichzelf geen vaste basis. Stel dat je een bepaalde wiskundige bewerking doet, je herinnert je het moment niet waarin de basis voor deze mathematische operatie werd gelegd. In het moment van sedimentatie gebruik je dus gewoonweg gevestigde praktijken, terwijl je tijdens het ogenblik van reactivering teruggaat naar het oorspronkelijke moment waarop iets ingesteld wordt. Voor Husserl zou dat instituerende gebeuren een absoluut funderend transcendentiaal subject impliceren; voor mij verwijst het naar een radicale contingentie die het moment van het politieke definieert.

RL: En dat moment is te vinden in allerlei vormen van strijd?

EL: Ja, ik denk dat het instituerende moment iets is dat zich gedurig voordoeet. Het sociale is nooit volledig geordend, maar de maatschappij begint ook niet steeds vanaf nul. De twee dimensies overbepalen elkaar voortdurend.

RL: Waarom noemt u het instituerende moment politiek? Omdat het strijd met zich brengt?

EL: Ja, en dat brengt ons bij een ander aspect van mijn denken. Je hebt mijn samen met Chantal Mouffe geschreven werk gelezen, *Hegemony and Socialist Strategy* en de daarbij aansluitende publicaties. Een van de centrale ideeën is dat antagonisme van centraal belang is bij de instelling van het sociale. Je hebt twee ideeën over het sociale. Ofwel het is een basis die voorafgaat aan al het andere dat gebeurt, wat impliceert dat het sociale een vaste betekenis heeft. Ofwel het is een *Abgrund*, in de zin van Heidegger, wat wil zeggen dat het sociale ieder fundament ontbeert en het moment van totalisering geen grond maar een horizon vormt. Zodra je dit idee van een horizon hebt, treedt het politieke moment duidelijk op de voorgrond.

RL: En voor u impliceert dat noodzakelijkerwijs een antagonisme.

EL: Ik heb een dubbel standpunt over antagonisme. Toen we *Hegemony and Socialist Strategy* schreven, dachten we dat het gegeven van antagonisme gerelateerd was aan de onmogelijkheid voor de sociale orde om zich te constitueren als een orde met een vaste bodem. Later ging ik daaraan twijfelen. Antagonisme gaat samen met een eerste discursieve inschrijving van iemand als een tegenstander, wat op zichzelf al een vorm van sedimentatie of bodemvorming is. Er is dus iets fundamenteels aan de hand: een moment van ontwrichting dat de bestaande structuur verhindert om dit ongestructureerde moment op de een of andere manier te overwinnen. Laten we als voorbeeld van een ervaring van dislocatie de crisis van de Weimar Republiek nemen, waarbij de middenklasse al haar spaargeld kwijtraakte. Je kan dan zeggen: 'Het zijn kwade krachten die dit veroorzaken' of 'Het is een straf van God voor mijn zonden'. Wat voor inscriptie je ook kiest, ze vormt een tweede moment ten opzichte van de ervaring van ontwrichting, die niet noodzakelijk in een specifieke discursieve articulatie resulteert.

RL: Het moment van ontregeling kan ook enkel aanleiding geven tot bepaalde claims die op een louter bestuurlijke wijze worden behandeld, dus zonder een politiek moment.

EL: Als ze op die manier behandeld kunnen worden, is er geen sprake van een radicale ontwrichting. Een radicale dislocatie vindt plaats wanneer die bestuurlijke aanpak geen mogelijkheid is.

RL: Hoe zou u bestuur dan afbakenen tegenover politiek?

EL: Laat mij eerst een voorbeeld geven en dan verdergaan met de theoretische benadering van de vraag. Stel dat je een groep burens hebt die de gemeente vraagt om een buslijn in het leven te roepen van de plek waar ze wonen naar de plaats waar de meesten van hen werken. Als de gemeente met hun eis instemt, is dat het einde van het verhaal. De eis wordt discursief

sief ingeschreven en geadministreerd. Maar veronderstel dat de gemeente de claim afwijst: dan is er de frustratie van een vraag en een onvermogen van het institutioneel systeem om de vraag te kanaliseren. Laten we nu even verder veronderstellen dat onder deze mensen wier vraag werd gefrustreerd, of bij anderen die met hen zijn verbonden, nog andere eisen bestaan die eveneens onbeantwoord blijven, bijvoorbeeld op het vlak van huisvesting, gezondheidzorg, veiligheid, onderwijs, en dergelijke. Mensen beginnen het idee te krijgen dat ze iets gemeen hebben, in die zin dat hun eisen worden tegengewerkt door een systeem dat macht bezit maar hen niet erkent. Dat is een prepolitieke en prepopulistische situatie. In plaats van dat de eisen administratief worden opgelost, ontstaat er een keten van equivalente eisen die niet erkend worden door het systeem. In deze situatie zullen mensen beginnen te beseffen dat de maatschappij verdeeld is tussen degenen aan de top en degenen aan de onderkant. Op een gegeven moment begint iemand de mensen aan de onderkant tegen het gehele systeem te interpellieren. Dat is het moment waarin de populistische identiteit ontstaat. Eerst heb je dus al die rondzingende eisen en een vaag besef dat ze gelijkwaardig zijn, of van het bestaan van wat ik een keten van equivalenties noem. En vervolgens is er de kristallisatie van de veelvoud aan eisen rond één symbool dat de keten samenhang geeft. In de meeste gevallen – ik heb zelfs nooit een voorbeeld gevonden waarin dat niet het geval is – is dat symbool de naam van een leider. Wanneer dit alles gebeurt, raakt de sociale ruimte verdeeld in twee kampen. Het kan gebeuren met een ideologie van rechts, zoals je in België of in Holland kan zien, of met een linkse ideologie, zoals in Latijns-Amerika. Cruciaal is dat het populisme op zichzelf geen ideologie is. Het is een manier om het politieke vorm te geven op basis van een tweedeling van de maatschappij in twee kampen.

RL: En onder expliciete verwijzing naar ‘het volk’?

EL: Nou, het volk wordt juist geconstrueerd door de keten van equivalenties heen.

RL: Ik had de indruk dat uw vroege werk over populisme suggereerde dat het noodzakelijk was te verwijzen naar ‘het volk’ als de basisbetekenaar die de hele keten van equivalenties bijeenhoudt, terwijl volgens uw meer recente werk de lege betekenaar die een hegemoniaal discours instelt ook bijvoorbeeld ‘de markt’ kan zijn, getuige het neoliberale discours.

EL: Na 1989 speelde de markt in Oost-Europa beslist die rol van de betekenaar die alle eisen verenigde. De markt is eigenlijk een manier om de economie te organiseren, maar in Oost-Europa betekende de markt toentertijd heel veel andere dingen, zoals het inlopen van de achterstand op het

Westen, het einde van de bureaucratische inefficiëntie, vrijheid en het recht op anders zijn, enzovoorts. Alles raakte gekristalliseerd rond de betekenaar ‘markt’, maar dat duurde niet lang. Mensen begonnen zich te realiseren dat de markt geen alomvattende oplossing voor al hun problemen was. Dit leidde tot de desintegratie van de anticommunistische verbeelding en het ontstaan van een iets pragmatischere beleidsordening in de meeste Oost-Europese landen.

RL: Dus zelfs als de markt de centrale betekenaar is, zou u nog steeds spreken van een populistisch discours?

EL: Het was een authentiek populistisch discours.

RL: Omdat het nog altijd een soort van impliciete verwijzing bevatte naar het volk en zijn eisen?

EL: Ja! Vergeet niet dat het volk op vele manieren geconstrueerd kan worden. Zo gaf Mao's Lange Mars het volk vorm voorbij de klassennotie. Het was op dat ogenblik niet mogelijk om te stellen dat allen tot de arbeidersklasse behoorden of iets dergelijks. Je had voornamelijk mensen die marginaal waren, met verwoeste dagelijkse levens – mensenlevens die ontwricht waren, zoals we eerder zeiden, als gevolg van de Japanse invasie. Al hun eisen waar niet aan voldaan kon worden, werden geabsorbeerd door het Rode Leger en het communisme. Communisme begon toen in China iets te betekenen dat nog maar heel weinig had te maken met waar het voor stond in de ervaring van negentiende-eeuws Europa, waarbinnen het was geassocieerd met rechtvaardigheid en aanverwante dingen. Hetzelfde kan gebeuren in vertogen met een volstrekt andere ideologische inslag. Neem het voorbeeld van Mussolini en Italië in 1923-1924. Toen de mensen zagen dat de staat die was voortgekomen uit het *Risorgimento* begon te desintegreren, gingen ze op zoek naar een soort van radicale herfundering. De fascisten waren in staat om die revolutie te realiseren, terwijl de communisten faalden. Je kan zeggen dat dit onzin is omdat een ware revolutie er heel anders had uitgezien. Maar op een zeker moment werd ‘revolutie’ de centrale betekenaar die verwees naar een radicale reorganisatie van de maatschappij, zij het een fascistische. Wanneer de mensen beseffen dat de maatschappij het gevaar loopt radicaal te desintegreren, weegt wat voor soort reorganisatie dan ook sterker dan de exacte ideologische inhoud die ze kadert. De waarheid is dat er in die periode veel mensen van de communisten naar de fascisten overliepen, en vice versa. In 1944-1945 gebeurde het omgekeerde: binnen de context van de bezetting van Noord-Italië door het Duitse leger begon de communistische betekenaar een veel breder geheel van equivalenties te articuleren dan de fascistische.

RL: Laten we opnieuw bij recentere gebeurtenissen aanknopen. U had het daarnet over het populistisch karakter van het marktdiscours in Oost-Europa net na de val van het communisme. In die tijd veranderde het neoliberalisme al in een hegemoniaal discours in het Westen. Tijdens de jaren 1990 vertakte het neoliberalisme zich verder in verschillende ideologische richtingen, ook naar links – ik denk daarbij aan bijvoorbeeld Tony Blair en zijn zogenaamde derde weg. Was dit soort neoliberalisme ook een populistisch vertoog?

EL: Neen. Ik denk dat het Blairisme op geen enkel moment authentiek populistisch was, behalve misschien in de prille beginjaren. Het conservatieve regime was begin 1990 bezig te desintegreren, dus dat zorgde voor een soort van populistische aantrekking richting Blairisme. Wat het Blairisme echter achteraf offereerde was een voortzetting van het Thatcherisme met andere middelen. Eric Hobsbawm heeft het Blairisme omschreven als ‘Thatcherisme met een broek aan’. Dat is exact wat het was. De mystiek van het Blairisme was er heel vlug af, en tegen de tijd dat de Irak-oorlog uitbrak was er niets meer van over.

RL: Hoe kunnen we het neoliberalisme dan soms begrijpen als een hegemoniaal discours?

EL: Het interessante is dat het neoliberalisme in zijn ruwste vorm autoritaire methoden nodig heeft. De herstructurering van de Chileense economie in neoliberale richting door de Chicago boys vereiste de dictatuur van Pinochet. Zonder de dictatuur van Videla had in Argentinië het economisch plan van Martínez de Hoz nooit uitgevoerd kunnen worden. Maar er is een andere, meer alomtegenwoordige vorm van neoliberalisme die ontstaat wanneer de partijen die zich tegen zulke regimes zouden hebben moeten verzetten, doordrongen raken van hun ideeën. Dat gebeurt voortdurend. Het zonet genoemde Blairisme is een overduidelijk voorbeeld. En tegenwoordig worden de herstelmaatregelen conform de meest traditionele normen van het Internationaal Monetair Fonds bepleit door de socialist Dominique Strauss-Kahn. De neoliberale ziekte overschrijdt finaliter haar autoritaire gestalte via onderhandelingen. Argentinië toont dat het anders kan. Na de crisis van 2001 en het aan de macht komen van Néstor Kirchner brak het land volledig met de formules van het IMF en initieerde het een pragmatischer beleid. Het resultaat is dat Argentinië de huidige crisis op een eerder milde manier weet door komen, zonder beroep te moeten doen op enige institutionele regeling van buitenaf. In feite bewegen de meeste Latijns-Amerikaanse economieën zich thans in deze richting.

RL: Is het neoliberalisme dan vooral hegemoniaal op het niveau van regering en bestuur?

EL: Het neoliberalisme was enkel hegemoniaal binnen de economische en politieke elites. Het heeft nooit een hegemonie binnen de maatschappij als geheel verworven.

RL: Sommige mensen zouden dat betwijfelen op basis van een fenomeen als het hedendaagse consumentisme, dat in verband kan worden gebracht met de vermarkting van zowat alles, inclusief de politiek. Je kan het neoliberalisme niet alleen beschouwen als een methode van politiek-economisch bestuur maar als een bredere ideologische formatie die haast alle sociale verhoudingen herarticuleert in termen van relaties tussen aanbieders en afnemers.

EL: Volgens mij bestaat er niet zo’n directe continuïteit tussen neoliberalisme en consumentisme. Consumentisme is perfect verzoenbaar met vele vormen van de verzorgingsstaat waartegen het neoliberalisme zich verzet. Het klopt dat op z’n hegemoniale hoogtepunt het neoliberalisme het consumentisme overeenkomstig z’n eigen logica herdefinieerde. Dat is precies wat volgens mij in elkaar aan het stuiken is. Niet dat ik te optimistisch wil zijn want het is mogelijk dat het consumentisme als ideologie en sociale praktijk nog lang blijft bestaan nadat de neoliberale formule aan kracht heeft ingeboet. Maar in het algemeen zijn consumentisme en neoliberalisme dus niet gekoppeld. Voor de crisis van de jaren 1970 bestond er een consumentistische houding die zeker niet liberaal was. Het Thatcherisme en Reaganisme probeerden beide te verbinden en stelden dat het consumentisme, dat al in een massa-ideologie was veranderd, aansloot bij zelfregulerende markten zonder overheidsregulering. Dat was de dominante ideologie van de jaren 1980 en 1990. Vandaag liggen de zaken anders. Als ideologie is het consumentisme niet bepaald op z’n retour, maar wat zeker taant is het geloof dat het neoliberalisme de aangewezen manier vormt om het consumentisme te realiseren. Mijn punt is dus dat de logica van het consumentisme en die van het neoliberalisme er niet toe neigen om op een coherente of noodzakelijke manier samen te vallen. Veronderstel even dat ze dat niet doen, en tevens dat het neoliberalisme niet kan bieden wat nodig is en zelfs dat de consumentistische logica op de proef gesteld wordt. Er kunnen dan verschillende dingen gebeuren, bijvoorbeeld dat mensen beginnen te beseffen dat ze, op verschillende niveaus van organisatie, hun leven in eigen handen moeten nemen. Wanneer dat gebeurt, wordt het consumentisme ook in twijfel getrokken. Ik denk dat de recente crises niet enkel aantonen dat het neoliberalisme bankroet is, maar dat ook het vertrouwen waarop het gebaseerd was gevaar loopt. In die situatie kunnen mensen overwegen om een ander soort subject te worden, en kan er iets van hoop op een andere vorm van maatschappelijke organisatie ontstaan...

column

POPULISME ZONDER POPULARITEIT

NINA POWER

De cultuur van het onlangs ontroonde maar nog altijd niet dode New Labour-project is samen te vatten in een enkele frase: 'populisme zonder populariteit'. Dit betekent dat de schijnwereld van de politiek elke mogelijkheid tot waarachtige maatschappelijke inhoud heeft uitgewist, dat de wens gezien te worden als iemand die iets doet wat goedkeuring verdient groter is dan de wens het daadwerkelijk te doen. Misschien moeten we concluderen dat de politiek al een tijdje zo is, maar de overgang van Thatcher naar Blair is gepaard gegaan met een subtiele verschuiving, althans in Groot-Brittannië; de VS zijn al lang in de ban van presidenten die zich even goed thuis voelen op het witte doek als in de politieke arena (zoals Gil Scott Heron het stelde in *B Movie*: 'Acteerde als acteur... Hollyweird. Acteerde als links-liberaal. Acteerde als generaal Franco toen hij acteerde als gouverneur van Californië, en acteerde vervolgens als Republikein. Acteerde toen alsof iemand op hem zou stemmen voor het presidentschap. En nu acteren wij alsof 26% van de geregistreerde kiezers werkelijk een mandaat is. Hierin zijn we allemaal acteurs, veronderstel ik.')

We weten allemaal van 'spinnen',

van stijl die belangrijker is dan de inhoud, hoe de media het debat 'framen', hoe één 'uitglijder' in het openbaar een verkiezing kan kosten. Maar hoe staat het met de weerzinwekkende tegenstrijdigheid van iemand die wanhopig probeert populair te lijken maar niet bereid is impopulaire beslissingen door te voeren? In *Century of the Self* (2002) van Adam Curtis staat in een episode getiteld 'Eight People Sipping Wine in Kettering', een fragment waarin focusgroepen van New Labour worden beschreven. Hierin maakt Derek Draper, een voormalige spindoctor van New Labour, een zinnige opmerking over de onsamenhangende resultaten die het 'onderzoek' met behulp van zulke groepen oplevert. Natuurlijk zeggen mensen dat ze betere overheidsdiensten willen én minder belasting willen betalen! Maar is er iets typerender voor New Labour dan aan mensen vragen hun tegenstrijdige wensen kenbaar te maken en dan nog pretenderen dat je er iets aan kunt doen ook? De glans van het populisme geeft iedereen een goed gevoel: aan de ene kant wordt mijn stem gehoord, aan de andere kant luisteren wij. De walgelijke fantasie van 'Cool Britannia', waarbij popsterren met politici verkeerden in de luchtbel van de allerlaatste mode en het jargon van de creatieve industrie, was niets anders dan een opzichtige poging van de popmuziek en de kunstwereld aantrekke-

lijk te lijken zonder daarbij passie te hoeven oproepen (het was rond deze tijd dat popsterren plotseling aardige jongens en meisjes mochten zijn en dat niemand zich meer druk hoefde te maken over klassenverschillen).

De laatste jaren zijn we getuige geweest van de opkomst van 'flash mobs' – verwarde spektakels van apolitieke 'gemeenschappen' die ongelooflijk snel werden geconfisqueerd door reclamecampagnes, en de zogenaamd 'spontane' roep om de terugkeer van oude producten (chocoladerepen, chips) die mensen zich nog vaag uit hun jeugd herinnerden. Ironische vertoningen, die echter wijzen op een onderhuids verlangen naar meer spontaniteit en een waarachtiger gevoel ergens bij te horen: populariteit zonder de noodzaak van populisme. In de twintigste eeuw lukte het de rechtse, of in bredere zin reactionaire tendensen in het politieke en maatschappelijke leven altijd veel beter om een 'waarachtig' populisme in de praktijk te brengen (massabijeenkomsten, propagandafilms voor massagegebruik enz.), al waren de Sovjets de eersten die het potentieel zagen van reproduceerbare posterkunst en internationale cinema (zij het dan in één land). Vandaag de dag zijn we in de VS getuige van de opkomst van de Tea Party-beweging, die een direct verbond lijkt te willen smeden tussen afkeer van belastingen en een soort diepe psychologische rancune, en in Groot-Brittannië van de English Defence League, een 'populaire' one-issue beweging die bezwaar maakt tegen de 'extremistische islam' en in voorkomen en daden griezelig veel

lijkt op de racistische bendes die J.G. Ballard beschreef in zijn laatste roman, *Kingdom Come*. Gevangen tussen een consumptiecultuur die enkel oog heeft voor het creëren van 'populaire' campagnes en racistisch tuig dat zich op Facebook organiseert, is er weinig reden tot optimisme over de toekomst van het populisme: wat wij hier tegenover kunnen stellen is ons weer het begrip 'populariteit' toeëigenen wanneer en waar het zich maar voordoet.

Maar hoe kun je echte populariteit onderscheiden van onechte? Is alles geoorloofd om waarachtig populair te zijn zonder onmiddellijk door de media en de consumptiecultuur te worden ingekapseld? Misschien is het een goede tip om in de gaten te houden wanneer en waar we voor de gek worden gehouden, wanneer precies mensen niet willen dat je weet hoeveel mensen er bij iets betrokken zijn. Elke demonstrant en activist weet dat de politie bij demonstraties altijd een schatting geeft van het aantal deelnemers die de helft of een kwart is van de echte aantallen; hetzelfde geldt voor berichtgeving in de media – je kon amper van een menigte spreken! Zelfs in de wereld van de simpele aantallen (d.w.z. al het hedendaagse menselijke leven) zien we de barsten in het bolwerk van het populisme tegen de populariteit. Al worden deze momenten van waarachtige populariteit dan misschien overwegend ingegeven door woede en onrecht, ze kunnen best een goed uitgangspunt zijn, en wellicht het enige dat we in onze benarde situatie tot onze beschikking hebben.

Wu Ming

De geest van Müntzer

Een kritische beschouwing over politieke mythologie

In hoeverre is het politiek gebruik van mythen gerechtvaardigd? Dat is de vraag die het in Bologna gevestigde schrijverscollectief Wu Ming zich stelt in deze caleidoscopische zelfkritiek. Het verbindende element is *mythopoesis*, een radicale politiek van verhalen vertellen die, zo stelt Wu Ming, nooit boven twijfel verheven mag worden.

I. Marcos, Müntzer en Q (1994-1999)

Het was tijdens een koude nacht in maart 2001. Het gebeurde in Nurio, in de Mexicaanse deelstaat Michoacán, waar alle autochtone stammen van het land zich hadden verzameld om een Wet op Indianenrechten te eisen. Het was de derde bijeenkomst van het Inheemse Nationale Congres (Congreso Nacional Indígena, NCI), grotendeels een creatie van de Zapatistas, de mediagenieke poëtische krijgers die zeven jaar eerder schijnbaar uit het niets – uit de diepten van de tijd – waren opgedoken. U2 had het mis: soms verandert er wel degelijk iets op Nieuwjaarsdag. Soms bezet een leger bivakmutsdragende Maya-boeren een stad en slaagt het erin zijn boodschap op miljoenen mensen over te brengen. Dat gebeurde op 1 januari 1994 in San Cristobal de las Casas, in de Mexicaanse deelstaat Chiapas.

En daar waren we dan, zeven jaar later, in de duisternis aan de rand van Nurio, en de Zapatistas waren daar, en Subcomandante Marcos was daar, want de bijeenkomst van inheemse stammen vond plaats tijdens de beroemde en door de internationale pers verslagen *Marcha por la Dignidad* (Mars voor de Waardigheid).

De Mars: lange rijen mensen in afgetrapte autobussen, die duizenden kilometers aflegden, van de uithoeken van Chiapas naar de spectaculaire drukte van het Zócalo, het grootste plein in Mexico Stad. Twintig dagen reizen, twintig dagen poëzie van Marcos in zeven allegorische toespraken, genaamd *Las Siete Llaves* (De Zeven Sleutels).

Nurio was een halteplaats op die reis, en wij – het collectief Wu Ming – waren daar ook, althans sommigen van ons. Marcos en de Zapatistas werden vergezeld door mensen uit alle delen van de wereld, een bonte processie van journalisten, activisten, intellectuelen, kunstenaars en parasieten. We waren helemaal uit Italië gekomen als leden van een bizarre delegatie, die de plaatselijke bewoners *los monos blancos*, de witte apen, noemden. Dat was een grapje, want *mono* betekent in het Spaans ook 'overalls'. Thuis in Italië werden we meestal *le tute bianche*, de witte overalls, genoemd. Via een vreemde semantische woordspeling was een bepaald soort werkkleding het symbool geworden van burgerlijke ongehoorzaamheid, en veel mensen plachten die te dragen bij demonstraties. We droegen de overalls tijdens de hele mars, en ze waren al lang niet meer wit toen we in Mexico Stad aankwamen.

'Begin/midden jaren negentig werd het collectief "Luther Blissett" in het leven geroepen door een informeel netwerk van mensen (kunstenaars, hackers en activisten) die geïnteresseerd waren in het gebruik van de macht van mythen, en verder wilden gaan dan het creëren van agitpropachtige "tele-informatie". Mijn

Portret van Thomas Müntzer, gravure van Romyn de Hooge uit 1701.



Subcommandante Marcos, de woordvoerder van de Zapatista-beweging, te paard in Chiapas, Mexico, 1996.



Zapatista-guerrilla's en gemaskerde burgers in Chiapas, Mexico,
januari 1995. Foto Stephen Ferry/Getty Images



vriendenkring in Bologna deelde mijn obsessie voor de eeuwige terugkeer van archetypische figuren als volkshelden en charlatans. We brachten onze dagen door met het onderzoeken van de popcultuur, het bestuderen van de taal van de Mexicaanse Zapatistas, het verzamelen van verhalen over “media hoaxes” (bedrieglijke verhalen in de media) en communicatie guerrilla-acties sinds de jaren twintig (Dada in Berlijn, futuristische soirées enz.). We keken op obsessieve wijze telkens opnieuw naar één speciale film, Slap Shot van George Roy Hill, met Paul Newman als hockeyspeler Reggie Dunlop. We vonden Reggie Dunlop geweldig, hij was de perfecte bedrieger, de spin Anansi uit Afrikaanse legenden, de Coyote uit de legenden van de Amerikaanse Indianen, Odysseus die op de cycloop inpraatte. Hoe zou het zijn als we onze eigen “Reggie Dunlop” konden construeren, een “bedrieger met duizend gezichten”, een golem gemaakt uit de klei van drie rivieren – de agitproptraditie, de volksmythologie en de popcultuur? Hoe zou het zijn als we een volledig nieuw rollenspel zouden beginnen, met gebruikmaking van alle destijds beschikbare mediaplatforms om de legende van een nieuwe volksheld te verspreiden, een held die werd gevoed door een collectieve intelligentie?”¹

Henry Jenkins III

1. Henry Jenkins III, 'How Slap Shot Inspired a Cultural Revolution: An Interview with the Wu Ming Foundation', Confessions of an Aca/Fan weblog, oktober 2006. Zie: www.henryjenkins.org/2006/10/how_slapshot_inspired_a_cultur.html

De communicatiestrategieën van de Zapatistas hadden een grote invloed op het LBP (Luther Blissett Project). Wat ons het meest intrigeerde, was de manier waarop de Zapatistas wisten te vermijden dat hun strijd zou worden ingebed in één van de hopeloos verouderde twintigste-eeuwse gedachtemodellen. Ze weigerden oude tweedelingen te hanteren, zoals reformistisch vs. revolutionair, avant-garde vs. massa, geweld vs. geweldloosheid, enzovoorts. De Zapatistas behoorden overduidelijk tot het linkse spectrum, maar leken iedere lineaire, traditionele links-rechts indeling te verwerpen, op een manier die niets van doen had met hoe sommige Europese fascisten betogen dat ze ‘noch links noch rechts’ zijn. De Zapatista-taal bewoog zich weg van het stereotype ‘derdewereld jargon’: zij brachten het creatieve hergebruik van oude mythen, volksverhalen, legendes en profetieën onder in een visie, die een nieuw transnationalisme inluidde (Huey P. Newton – medeoprichter van de Black Panther Beweging (red.) – zou het ‘intercommunalisme’ hebben kunnen noemen). De ‘gemeenschap’ waar de Zapatistas het over hadden, was een open gemeenschap, die buiten de grenzen trad van de etnische groepen waarvoor zij als vertegenwoordigers optraden. ‘Wij zijn alle Indianen van de wereld,’ stelden zij. Zij kwamen uit de meest miserabele uithoek van de bewoonde wereld, en toch kwamen ze al snel in contact met rebellen over de hele aardbol.

De communicatiestrategie van de Zapatistas was gebaseerd op de

afwijzing van traditionele, camerageile leiders. In de begindagen van de *Levantamiento* zei Marcos: ‘Ik besta niet, ik ben slechts het raamwerk,’ om vervolgens uit te leggen dat ‘Marcos’ gewoon een alias was en dat hij slechts een ‘ondercommandant’ was, een woordvoerder voor de Indianen. Hij beweerde dat iedereen Marcos kon zijn, en dat was ook de betekenis van de bivakmutsen: de revolutie heeft geen gezicht, omdat zij alle mogelijke gezichten heeft. ‘Als je het gezicht onder de bivakmuts wilt zien, pak dan een spiegel en kijk naar jezelf,’ aldus Marcos.

Dat is waar Luther Blissett vandaan is gekomen. Het Luther Blissett Project was ruwweg een vijfjarenplan en duurde van 1994 tot 1999. Honderden mensen uit heel Italië en sommige andere landen adopteerden die (schuil-)naam en droegen aan het project bij in de vorm van ‘media hoaxes’, radioprogramma’s, fanzines, video’s, straattheater, performancekunst, radicale politiek en theoretische geschriften. Minstens vijftig agitatoren waren van begin tot eind in Bologna actief. In 1995 begonnen sommigen van hen te spelen met de gedachte een historische roman te schrijven. Die roman werd Q.

Zo vervuld als wij waren van de verse indrukken van de Zapatistas, dachten we vrijwel onmiddellijk aan het vertellen van het verhaal van een boerenopstand – nee, de moeder van alle moderne opstanden, boeren- of niet. De Boerenoorlog (1524-1525 in Midden- en Zuid-Duitsland, red.) was de grootste volksoptocht van zijn tijd. Hij brak uit in het hart van het Heilige Roomse Rijk en werd in 1525 wreed onderdrukt, een jaar vóórdat de Spaanse *Conquistadores* hun bloedige invasie van Zuid-Mexico ontketenden en de Maya-beschaving vernietigden. De Boerenoorlog liep vooruit op zijn tijd, op dezelfde manier dat zijn voornaamste agitator, Thomas Müntzer, zijn tijd vooruit was. Het was in letterlijke zin een voorafschaduw, omdat de sociale orde die Müntzer en de revolutionaire boeren voor ogen hadden, zijn tijd ver vooruit was, en feitelijk nog steeds is. En toch was het niet alleen maar een collectieve hallucinatie, gevolgd door massaal geweld. Hun behoeften waren reëel en hun praktijk was geworteld in de sociale werkelijkheid van toen. Hun gedeeltelijke successen waren tastbaar: steden werden veroverd, revolutionaire raden werden opgezet en de machtsstructuur werd door elkaar geschud, van de fundamente tot de rottende tanden van de prins. De boeren werden verslagen en over de kling gejaagd, maar hun nalatenschap leeft nog steeds, begraven in de grond onder onze voeten. Zij kan weer de kop opsteken, iedere keer dat de sociale orde van onderaf wordt uitgedaagd. De retoriek van de boerenleiders weerklinkt nog steeds door de eeuwen heen. Op vele manieren en met vele stemmen praat Müntzer nog steeds met ons.

Maar waarom zouden we dat verhaal opnieuw willen vertellen? Waarom een historische roman over zo'n anachronistisch onderwerp? Welke betekenis zouden Thomas Müntzer en de Boerenoorlog kunnen hebben voor de 'Roaring Nineties'? Het 'communisme' was verslagen, de 'democratie' had gewonnen, het geloof in de vrijhandel was onweersproken, in zulke mate dat de Fransen het *la pensée unique* noemden, 'de enige toegestane gedachte'. De op de markt gerichte 'neoliberale' ideologie triomfeerde. Wilden we echt een roman schrijven over een paar al lang vergeten protocommunistiche paupers? Ja, dat wilden we. In tijden van contrarevolutionaire hoogmoed, op het toppunt van 'het hebzuchtigste decennium in de geschiedenis' (zoals de Amerikaanse econoom Joseph Stiglitz het noemde) dachten we dat zo'n boek noodzakelijker zou zijn dan ooit.

Al heel snel stuitte we op een werk van de Duitse toneelschrijver Dieter Forte, een drama uit 1970 getiteld *Luther, Munzer and the Bookkeepers of the Reformation*.² Het was een expliciete allegorie over de beweging van 1968 in West-Duitsland en had een krachtige invloed op ons. Het schrijfsproces werd erdoor in gang gezet.

2. Dieter Forte, *Luther, Munzer and the Bookkeepers of the Reformation* (Berkshire: McGraw-Hill, 1973).

De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat de Boerenoorlog en de preken van Müntzer slechts het begin vormden van het verhaal dat we wilden vertellen. Q beslaat meer dan dertig jaar van de Europese geschiedenis, van 1517 (toen Luther zijn 95 theses aan de poort van de kathedraal van Wittenberg vastnagelde) tot 1555 (het jaar van de Vrede van Augsburg). Deze tumultueuze jaren voorzien historici en verhalenvertellers van een hoop bruikbaar materiaal, omdat radicalen uit die tijd toen al zo'n beetje iedere revolutionaire strategie en tactiek voor het eerst lijken te hebben beproefd. Als we nauwkeurig luisteren naar wat de zestiende eeuw te zeggen heeft, ontmoeten we anarchisten, protohippies, utopische socialistische, hardcore-leninisten, mystieke maoïsten, maffe stalinisten, de Rode Brigades, de Woedende Brigade, de Weathermen, Emmett Grogan, Friar Tuck, punkrock, Pol Pot en kameraad Gonzalo (van de Peruaanse guerrillabeweging Lichtend Pad). Een waar leger van voorbeelden en metaforen. We treffen allerlei soorten 'culture jammers', 'body artists', propagandisten en fanzine-uitgevers aan. Onze hoofdpersoon, de naamloze held, raakt betrokken bij ieder subversief project waar hij tegenaan loopt, van de Boerenoorlog tot de overname door de Wederdopers van de stad Münster, van de terroristische sekte de *Zwaardgeesten* van Jan van Batenburg tot de Loyistische gemeenschap in Antwerpen, van de boekensmokkelaars in Zwitserland en Noord-Italië tot de uiteindelijke ontsnapping uit Europa naar het Ottomaanse Rijk. Het derde deel van de roman roept herinneringen op aan Luther

Blissett-praktijken als het verspreiden van vals nieuws en het creëren van een virtueel karakter (Titiaan de Wederdoper), met de bedoeling de gevestigde machten tot verbijstering te brengen.

Wat we wilden doen, was een fel en gepassioneerd boek schrijven, een boek dat zich van zichzelf bewust zou zijn als kunstvoorwerp (nee, als cultureel wapen), maar zich tegelijkertijd niet zou verschuilen achter de gebruikelijke muur van postmoderne onthechting en zogenaamd allesverklarende ironie. Een roman die de terugkeer van de radicaal-populaire narratieve fictie zou aankondigen. De wereld had behoefte aan avonturenromans, geschreven door mensen die hun schrijfwerk serieus nemen, mensen die hun handen willen vuilmaken zonder voor de verantwoordelijkheid weg te lopen. In maart 1999 vormde de publicatie van Q onze laatste bijdrage aan het Luther Blissett Project, dat aan het eind van dat jaar werd afgesloten.

2. Müntzer Mojo Rising, of: het Kasteel onder Beleg (1999-2001)

'Ze zeggen dat ze nieuw zijn, ze tooien zich met afkortingen: G8, IMF, WB, WTO, NAFTA, FTAA (...) Ze kunnen ons niet voor de gek houden, ze zijn dezelfde als degenen die ze vóórgingen: de "écorcheurs" die onze dorpen hebben geplunderd, de oligarchen die Florence opnieuw hebben veroverd, het hof van Keizer Sigismund dat Jan Hus bekoorde, de Reichstag van Tübingen die Ulrich gehoorzaamde en weigerde de Arme Konrad toe te laten, de prinses die de landsknechten naar Frankenhausen stuurde, de ongelovige die Dozsa roosterde, de landheren die de Diggers martelden, de autocraten die Pugachev versloegen, de regering die door Byron werd vervloekt, de oude wereld die ons offensief afsliep en alle ladders naar de hemel vernietigde. Tegenwoordig hebben ze een nieuw imperium, ze onderwerpen de hele wereld aan nieuwe slavemijnen, ze doen nog steeds alsof ze heer en meester zijn van het land en de zee. Opnieuw staan wij, de "amplitudes" (horden), weer tegen hen op.'³

Anoniem

3. Anoniem, *The Multitudes Of Europe Rising Up Against The Empire and Marching on Genoa*, 19, 20 en 21 juli 2001. Zie: www.wuming-foundation.com/english/giap/Giap_multitudes.html

De publicatie van Q werd gevolgd door een uitgebreide boekentour door heel Italië (en Ticino, het Italiaans sprekende kanton van Zwitserland). We waren nog steeds op reis toen de 'Battle of Seattle' (Slag bij Seattle) uitbrak.

Het was 30 november 1999. Die avond kwamen we aan in Lodi, een kleine stad in Lombardije, waar we lezers in de plaatselijke bibliotheek ontmoetten. In plaats van over het boek te praten, waren we enthousiast over wat er zojuist op de WTO-top was gebeurd. We hadden het gevoel dat het het begin van iets groots was. En het werd ook iets

groots. Al heel gauw ontwikkelde de nieuwe beweging zich tot een wereldwijde uitdaging aan het adres van de mondiale instellingen die de 'vrije markten' van bovenaf reguleerden: het Internationale Monetair Fonds (IMF), de Wereldbank, de Wereldhandelsorganisatie (WTO) en andere bloedzuigers.

Het jaar 2000 kende intensieve organisatie en protesten, en de ontworpen van belangrijke topconferenties. De meest relevante demonstraties vonden eind september in Praag plaats, toen duizenden demonstranten de gezamenlijke vergadering van het IMF en de Wereldbank belachelijk maakten. Wij waren daar ook. Op een gegeven moment besloot de beweging dat de ultieme confrontatie – de lakmoesproef voor haar kracht – in de derde week van juli 2001 in Genua, Noord-Italië, zou plaatsvinden, de plek waar een topconferentie van de G8 op de agenda stond. Het zou de eerste G8-top sinds de verkiezing van George W. Bush tot president van de VS zijn, en de eerste met de rechtse clown Silvio Berlusconi als Italiaanse premier en glimlachende gastheer van het evenement.

Intussen gebeurden er vreemde dingen in Italië en elders. De geest van Thomas Müntzer (en niemand anders!) dook op op onverwachte plaatsen. Er was sprake van een soort kortsluiting tussen Q en de beweging. Dankzij mond-tot-mondreclame en het internet was de roman een internationale bestseller geworden. We zagen dat de zin *Omnia sunt communia* (Alles is van iedereen) van Müntzer op banieren en plakaten begon te verschijnen. Citaten uit Q werden door activisten gebruikt als e-mail signatures. In forums die aan de beweging waren gewijd, gingen mensen aliases gebruiken als 'Magister Thomas' of 'Gert-uit-de-Put'. Het was slechts het begin van een vreemde, controversiële, moeizame relatie tussen onze literaire inspanningen en de strijd die aan de gang was. In de maanden die tot de confrontatie in Genua leidden, werden de namen 'Wu Ming' en 'Wu Ming Foundation' eerder in verband gebracht met agitpropactiviteiten dan met onze literaire productie. Dat was grotendeels onze eigen schuld, omdat we ons zo diep in de strijd hadden begeven dat het moeilijk was geworden om een verwarf van onze rollen te voorkomen. Iedereen wist bijvoorbeeld, ook al gebeurde het anoniem, dat wij verantwoordelijk waren voor een epische oproep die bekend is geworden als *From The Multitudes of Europe...*, die in het voorjaar en de vroege zomer van 2001 voortdurend geforward, gekopieerd, op flyers en in tijdschriften gedrukt, op de radio uitgezonden, door acteurs gedeclameerd, op muren gekrabbeld werd, enzovoorts.

Het was overduidelijk dat Müntzer één van de inspirators was die werden geclaimd door het 'vertellende wij' van het edict: 'We zijn het leger van boeren en mijnwerkers dat Thomas Müntzer volgde. (...) De

Landsknechten roeiden ons uit in Thüringen, Müntzer werd aan flarden gescheurd door de beulen, en toch kon niemand het ontkennen: al wat tot de aarde behoorde, zou tot de aarde weerkeren.'

*'De tekst is een oorlogsverklaring. Van een politieke en historische oorlog, maar ook van een transhistorische en transpolitieke. De machtigen der Aarde, bijeengekomen in Genua voor de G8-top, en hun goedopgeleide en overbetaalde raadgevers en medewerkers, zullen de "mensen van Seattle", de studenten, het tuig van de sociale centra plus een paar arme zielen en freaks die op gitaren tokkelen of ramen inslaan, niet onder ogen hoeven te zien. Of beter gezegd: al die mensen zullen hier zijn, maar samen met hen, achter hen en in hen zal een enorm Leger van de Doden marcheren. En de tekst roept die gevallen tot leven, maakt een lijst van de legers die zijn bedekt met het stof der eeuwen en uiteengedreven door de wind van de geschiedenis, met de epische precisie van de "Scheepscatalogus" van Homerus.'*⁴

Franco Cardini

4. Franco Cardini (historicus),
L'Espresso, (weekblad) 22 juni 2001.

Terugblikkend denken we dat de geest van Müntzer, Q, en – als uitvloeisel daarvan – de auteurs van de roman zichzelf terugvonden in het centrum van de mobilisatie, omdat daar een algemene metafoor vorm had gekregen: steeds vaker werd het 'imperium' beschreven als een kasteel, dat werd belegerd door een veelkleurig boerenleger. Die metafoor keert terug in diverse teksten en toespraken. Soms is hij expliciet, heel vaak is hij slechts impliciet, maar hij is daar. En hoewel hij inspirerend en effectief was, was die metafoor ook een verkeerde voorstelling van zaken. Er was geen echte belegering gaande, want je kunt geen macht belegeren die overal is en wiens voornaamste manifestatie bestaat uit een voortdurende stroom elektronen van de ene beurs naar de andere. Die verkeerde voorstelling van zaken zou in Genua fataal blijken. We zagen de formele ceremoniën van de macht aan voor de macht zelf. We maakten dezelfde fout die Müntzer en de Duitse boeren hadden gemaakt. We hadden een slagveld en een gevechtsdatum uitgekozen. We waren allemaal op weg naar Frankenhausen.

3. Frankenstein in Frankenhausen (2001-2009)

'(...) Ik heb gevochten (...) naast mannen die echt dachten dat ze een eind gingen maken aan het onrecht en het slechte in de wereld. Er waren duizenden van ons, we vormden een leger. Onze hoop werd terneergeslagen op de vlakte bij Frankenhausen, op 15 mei 1525. Toen gaf ik een man over aan zijn lot, aan de wapens van de landsknechten. Ik droeg zijn tas vol brieven, namen en hoop bij me. En het vermoeden verraden te zijn, te zijn verkocht aan de krachten van

Wu Ming is een pseudoniem voor het in 2000 gevormde Italiaanse schrijverscollectief, voortkomend uit een gedeelte van de Luther Blissett gemeenschap in Bologna.



De mars van *disobedienti* tijdens de G8 in Genua, 20 juli 2001.
Foto Merijn Oudenampsen



de prinsen als een kudde op de markt.' Het is nog steeds moeilijk die naam uit te spreken. 'Die man was Thomas Müntzer.'⁵

Luther Blissett

5. Luther Blissett, Q. (Londen: Arrow Books, 2004) (voor het eerst verschenen in het Italiaans in 1999).

Thomas Müntzer sprak tot ons, maar we konden zijn woorden niet verstaan. Het was geen zegening, maar een waarschuwing. Het is onmogelijk de verantwoordelijkheid van het Wu Ming-collectief af te wijzen, althans in Italië. Wij behoorden tot degenen die de mensen het vurigst opriepen om naar Genua te gaan, en hebben er zo aan bijgedragen dat de beweging in een hinderlaag liep. Na het bloedbad duurde het een tijdje – en kostte het veel hoofdbrekens aan onze kant – om onze eigen (specifieke) fouten te doorgronden in de context van de (algemene) fouten van de beweging. We hadden de vijand onderschat en onszelf overschat. Er was duidelijk iets misgegaan met het proces van de *mythopoesis* ofwel 'het mythologiseren van onderaf', dat de kern vormde – en nog steeds vormt – van onze filosofie.

Met het woord 'mythe' hebben we nooit een verzonnen verhaal bedoeld, het meest banale en oppervlakkige gebruik van de term. We hebben het woord altijd gebruikt voor een narratief met een grote symbolische waarde, een narratief waarvan de betekenis wordt begrepen en gedeeld door een gemeenschap (bijvoorbeeld een sociale beweging), wiens leden het aan elkaar doorvertellen. We zijn altijd geïnteresseerd geweest in verhalen die banden scheppen tussen mensen. Gemeenschappen blijven zulke verhalen delen, en terwijl ze dat doen, blijven ze levend en inspirerend. Het vertellen ervan zorgt dat ze zich blijven ontwikkelen. Want wat in het heden gebeurt, verandert de manier waarop we ons het verleden herinneren. Als gevolg daarvan worden verhalen aangepast aan de context en krijgen ze nieuwe symbolische en metaforische betekenissen. Mythen geven ons voorbeelden die we kunnen volgen of afwijzen, ze geven ons een gevoel van continuïteit of discontinuïteit met het verleden, en staan ons toe ons een toekomst te verbeelden. We zouden niet zonder ze kunnen leven, het is de manier waarop onze geest werkt, ons brein zit nu eenmaal zo in elkaar dat we denken in termen van narratieven, metaforen en allegorieën.

Op een gegeven moment kan een metafoor last krijgen van aderverkalking en steeds minder bruikbaar worden, totdat alle betekenis eruit is verdwenen en er slechts een wanstaltig cliché overblijft, een obstakel voor de groei van inspirerende verhalen. Als dat gebeurt, moeten mensen van koers veranderen en op zoek gaan naar andere woorden en beelden. Revolutionaire en progressieve bewegingen hebben altijd hun eigen metaforen gevonden en hun eigen mythen verteld. Meestal

hebben deze mythen na verloop van tijd hun bruikbaarheid verloren en werden ze vervreemdend. Er trad *rigor mortis* op, de taal werd een korset en de metaforen hielden de mensen gevangen in plaats van ze te bevrijden. De volgende generatie reageerde daar dikwijls op door het verleden te ontkennen en een iconoclastische houding te ontwikkelen. De voorhoede van iedere generatie radicalen heeft de overgeleverde mythen telkens weer omschreven als niets dan verzonnen verhalen. Sommigen eisten zelfs dat het radicale discours zou worden 'ontmythologiseerd', of dat nu uit naam van de Rede, 'politieke correctheid', nihilisme of zelfs doodgewone stupiditeit gebeurde (zoals wanneer mythen worden afgedaan als 'intrinsiek fascistisch'). Maar niemand kan het mythologische denken uit de menselijke communicatie verwijderen, want het ligt vast in de manier waarop onze hersenen werken. Cognitieve wetenschappers en linguïsten als George Lakoff hebben dat boven iedere twijfel verheven: we denken via metaforen en narratieven.

Iedere beeldenstorm leidt uiteindelijk tot een nieuwe liefde voor beelden, waartegen nieuwe iconoclasten vervolgens weer te keer kunnen gaan. Deze cyclus zal zich eindeloos herhalen, als we niet begrijpen hoe deze narratieven werken. Het probleem met mythen is niet zozeer hun intrinsieke leugenachtigheid, waarheid of waarschijnlijkheid. Het probleem met mythen is dat ze makkelijk verkalken als we ze als vanzelfsprekend beschouwen. De stroom verhalen moet fris en levendig worden gehouden, we moeten op steeds andere manieren en vanuit telkens andere gezichtspunten verhalen blijven vertellen, en die verhalen voortdurend in beweging houden zodat ze niet stollen en onze hersenen verstoppem.

Dit is uiteraard een buitengewoon moeilijke opdracht, om diverse redenen. In de eerste plaats is het te makkelijk om het gevaar te onderschatten van het werken met mythen. Je loopt altijd het risico Dr. Frankenstein te spelen, of erger nog, Henry Ford. We kunnen niet zomaar willekeurig een mythe scheppen, alsof we aan de lopende band staan, of er kunstmatig één oproepen in een gesloten laboratorium. Om preciezer te zijn: we zouden het wel kunnen, maar het zou onplezieriger gevolgen hebben.

Uitgaande van een paar observaties van de Hongaars-Zwitserse onderzoeker op het gebied van Griekse mythologie, Károly Kerényi, heeft de Italiaanse mytholoog Furio Jesi een scherp onderscheid gemaakt tussen een 'echte' benadering van mythen en een geforceerd gebruik van mythen voor een specifiek (meestal politiek) doel. Denk aan Mussolini die de invasie van Abessinië uit 1937 beschrijft als de 'wederverschijning van het Romeinse Rijk op de noodlottige heuvels van Rome'. Kerényi en Jesi noemden deze strategie de 'technificering van mythen'. 'Getech-

nificeerde' mythen richten zich altijd op wat Kerényi de 'slapenden' noemt, dat wil zeggen mensen wier kritische instelling in slaap is gesust, omdat de krachtige beelden die door de 'technificeerders' zijn overgebracht hun bewustzijn hebben overweldigd en hun onderbewustzijn zijn binnengetrokken. We kunnen bijvoorbeeld 'in slaap vallen' tijdens het ongelooflijk mooie eerste halfuur van Leni Riefenstahls *Olympia* (1938).

Daarentegen vereist een 'echte' benadering van mythen dat je wakker blijft en bereid blijft om te luisteren. We moeten vragen stellen en luisteren naar wat de mythen te vertellen hebben, we moeten mythen bestuderen, ze opzoeken in hun territoria, met nederigheid en respect, en zonder te proberen ze te vangen en onder dwang naar onze wereld en ons heden over te brengen. Het is een pelgrimage en geen safari. 'Getechnificeerde' mythen vormen altijd een 'vals bewustzijn', zelfs als we denken dat we ze voor een goed doel gebruiken. In een essay getiteld *Literature and Myth* vroeg Jesi zich af: 'Is het mogelijk om mensen ertoe aan te zetten zich op een bepaalde manier te gedragen – dankzij de macht die wordt uitgeoefend door een juist gebruik van mythen – en hen ertoe te bewegen de mythische motieven van hun gedrag te kritiseren?'⁶ Hij gaf zichzelf antwoord: 'Dat lijkt praktisch onmogelijk.'

6. Furio Jesi en Andrea Cavalletti, *Letteratura e mito* (Turijn: Einaudi, 1968).

In de hoogtijdagen van de mondiale beweging (van het najaar van 1999 tot de zomer van 2001) probeerden we te opereren in de ruimte tussen het bijwoord 'praktisch' en het bijvoeglijk voornaamwoord 'onmogelijk'. We probeerden het bijwoord te gebruiken om het bijvoeglijk naamwoord open te breken. We achtten het antwoord van Jesi te pessimistisch. We dachten dat het 'openen van het laboratorium' en het aan de mensen laten zien hoe we 'mythologemen' – de fundamentele conceptuele eenheden, de metaforische 'kernelementen' van mythologische verhalen – vervaardigden, genoeg zou zijn om de mensen van kritische middelen te voorzien. Het bewaren van de 'correcte afstand' tot een mythe was ons waardenbeeld: niet te dichtbij, omdat we er dan door verdoofd zouden kunnen raken, maar ook niet zo ver weg dat we de kracht van de mythe niet meer zouden kunnen voelen. Het was moeilijk dat evenwicht te bewaren, en in feite is ons dat ook niet gelukt.

Want het probleem is ook: wie is de vervaardiger van *mythopoesis*, de verteller, de verloskundige? Het is de taak van een hele beweging of gemeenschap of sociale klasse om met mythen om te gaan en ze in beweging te houden. Geen enkele groepering kan zichzelf die taak toebedelen. Uiteindelijk bleken we 'functionarissen' die de opdracht hadden gekregen metaforen te manipuleren en mythen op te roepen. Onze rol werd een quasi-gespecialiseerde. Een agitpropcel. Een combo

van *spin doctors*. Zeker, *From the Multitudes of Europe...* maakte je enthousiast en gaf je het gevoel dat je meteen naar Genua moest gaan, maar dat was niet genoeg. We hebben nooit gekeken naar manieren om 'de mythische motieven van ons gedrag' te kritiseren. Het 'praktische' heeft het 'onmogelijke' nooit opengebroken.

Momenteel is er geen andere mogelijkheid dan het werk voort te zetten: we moeten doorgaan met het onderzoek, onze oren spitsen en mythen benaderen op een niet-instrumentele manier. We moeten de aard van mythen doorgronden, zonder hun complexiteit te willen verminderen en hun aerodynamische eigenschappen te willen testen in de windtunnel van de politiek.

Wat in Genua is gebeurd, was geen 'militaire' nederlaag: het was een culturele catastrofe. De tragedie was niet op straat te worden verslagen. De tragedie was op straat en als culturele golf te worden verslagen. Na Genua was de beweging niet langer in staat op effectieve wijze te communiceren, en de media dronken ons bloed. Nog geen twee maanden na Genua kwam 9/11. De situatie in het land en in de wereld werd veel moeilijker, en de metafoor van de 'belegering' keerde zich om. In 2003 verkeerde de Italiaanse beweging al in een diepe crisis. Niet eens massamobilisatie tegen de oorlog in Irak kon nieuwe energie in haar lichaam pompen. Tenslotte kwijnde zij weg tot een marginaal bestaan, een bestaan in de semantische ruimte van het traditionele extreemlinkse discours. De gebruikelijke saaie rol, gespeeld met saaie regels. Een paar 'beroepsrevolutionairen' namen over wat er van over was, begingen allerlei soorten vergissingen en bewezen enorm inadequaat te zijn. Fossiele subleninistische tactieken en strategieën doken weer op. Er werd veel tijd en energie verspild aan identiteitsstrijd binnen de groep. Vergaderingen werden pathetische hanengevechten. De meerderheid van gevoelige, 'niet-geregimenteerde' activisten (vooral vrouwen) raakte verveeld en stapte op. Wij behoorden tot degenen die opstapten. We hebben de strijd niet opgegeven, verre van dat, maar nooit weer zullen wij Frankenstein spelen met 'getechnificeerde' mythen. En we blijven doorgaan, en geen enkele nederlaag is definitief, en onze harten blijven kloppen.

Aukje van Rooden

De mythe van de moderne politiek

Een onmogelijke constitutie

Anders dan de premoderne gemeenschappen zien wij onze democratieën als rationeel geconstitueerd. Filosofo Aukje van Rooden vraagt zich af of het nu juist niet de grootste mythe van de huidige politiek is dat wij ervan uitgaan zonder een mythologische structuur te kunnen. Wellicht ligt in dit ontkennen juist de basis voor de overweldigende opmars van rechts-populistische politici.

Het lijkt geen enkele twijfel dat de verpletterende zege van rechts-populistische politici in landen als Italië, Oostenrijk, België, Demarken en Nederland de contouren van de democratie de afgelopen jaren op scherp hebben gesteld door de vraag naar 'het volk' – de demos – van de democratie, opnieuw bovenaan de politieke agenda te plaatsen. De stem van het volk kan op een groeiende belangstelling rekenen, getuige de niet aflatende toewijding waarmee Europese volksreferenda, opiniepeilingen of een landsbreed debat over de *identité nationale* in Frankrijk georganiseerd en gevolgd worden. Hoe vruchteloos deze initiatieven soms ook mogen blijken, zij zijn niettemin uitingen van een belangrijke zoektocht naar wat democratische soevereiniteit vandaag de dag nog zou kunnen of moeten zijn. Als gevolg van de veranderende sociaal-economische, culturele en politieke verhoudingen in Europa zijn we genoodzaakt op zijn minst een voorlopig antwoord te vinden op die meest fundamentele vraag: wat is een politieke gemeenschap? Dat de stem van het volk – onze stem – in de beantwoording van die vraag centraal komt te staan is niet verwonderlijk. Wanneer de constitutie van een politieke gemeenschap in de eerste plaats vereist dat zij zich representeert, zoals de Franse filosoof Claude Lefort beweert, betekent dat in een democratische gemeenschap immers dat wij onszelf moeten representeren. En bovendien, zo voegt Lefort hieraan toe, niet voor eens en altijd, maar steeds weer opnieuw, omdat die zelfrepresentatie in een democratie in principe altijd ter discussie zou moeten staan.¹ In het Europa van de eenentwintigste eeuw bevinden we ons wat dit betreft in een uiterst interessante tijd. Doordat het 'project Europa' tegelijkertijd een dagelijkse evidentie is en onderwerp van verhitte debatten, is het een *work in progress* waarvan wij zelf zowel de makers als de inzet zijn.

Hoewel de moeilijkheden die zich voordoen bij de constitutie van een politieke gemeenschap in het Europa van vandaag wellicht duidelijker dan ooit aan de oppervlakte treden, zijn zij in feite onlosmakelijk verbonden met ieder stichtingsmoment. Sterker nog: de constitutie van een politieke gemeenschap is strikt genomen onmogelijk. Dit is althans wat de Franse filosoof Jean-Luc Nancy beweert in een opiniestuk over de Europese constitutie in *Le Monde*, getiteld 'L'Impossible acte constituant'.² Volgens Nancy verschillen onze huidige gemeenschappen van de zogenaamde primitieve, premoderne gemeenschappen omdat we ze niet meer kunnen en willen

1. Zie met name Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre Machiavel* (Parijs: Gallimard, 1972) en idem, 'La question de la démocratie', in: Jean-Luc Nancy & Philippe Lacoue-Labarthe (red.), *Le retrait du politique* (Parijs: Galilée, 1983), pp. 71-88.

2. Jean-Luc Nancy, 'L'impossible acte constituant', *Le Monde*, 29 juni 2005.

zien als het resultaat van een bepaalde goddelijke of kosmologische ontwikkeling. De moderne mens, zo beweert ook de historicus Mircea Eliade, ‘weet dat hij zelf de maker van de geschiedenis is en wil dat ook zijn’.³ De moderne mens wil bij de constitutie van zijn gemeenschap met andere woorden geen genoegen nemen met een eenvoudige verwijzing naar een bepaalde oorsprongsmythe, met de kritiekloze verwerkelijking van een van generatie op generatie overgeleverd narratief. De stichting van een gemeenschap, zo benadrukt Nancy, moet dus gezien worden als een creatieve daad, als een schepping of een inventie van wat nog niet gegeven is. De stichtingsakte van de Europese Unie is hiervoor exemplarisch, aangezien het moeizame proces waarmee deze tot stand komt precies laat zien dat het Europese volk geen gegeven is, maar ‘een volk dat bezig is zichzelf te constitueren en te scheppen door zijn eigen “idee” of “vorm” uit te vinden’.⁴

3. Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition* (Parijs: Gallimard, 1989), p. 158.

4. Jean-Luc Nancy, op. cit.

Het moeilijke – maar ook meest belangwekkende – aspect van die ‘uitvinding’ is dat een gemeenschap zich zo als het ware uit het niets, in de leegte, moet oprichten, dat wil zeggen in de dagelijkse chaos van meningen en belangen waarin ze nog geen fundament heeft waarop ze kan steunen. Als de Baron van Münchhausen dienen onze gemeenschappen zichzelf dus uit het moeras te trekken. Omdat er geen externe, transcendente instantie is die deze daad kan autoriseren, is dit stichtingsproces in onze moderne gemeenschappen dus altijd een daad van zelfconstitutie. Het ‘wij’ dat de representatie van de ‘idee’ of ‘vorm’ van een gemeenschap op zich neemt, is dus niet een vooraf bestaande groep, maar bestaat pas als zodanig met die representatie, met de letter en de geest van het verdrag dat de grens trekt tussen degenen die deel uitmaken van dat ‘wij’ en degenen die daar niet toe behoren.

Mythologische politiek

We kunnen dus constateren dat onze huidige politieke gemeenschappen zich van ‘primitieve’ of ‘premoderne’ gemeenschappen onderscheiden omdat zij niet meer mythologisch zijn, omdat zij in hun fundering niet meer uitgaan – en uit willen gaan – van een oorsprongsmythe. Hoewel dit in zekere zin zo is, valt ook het tegendeel te verdedigen, namelijk dat het bij uitstek onze huidige politieke gemeenschappen zijn die zich op een mythologische structuur baseren. Je beroepen op een mythe, impliceert dit immers niet precies dat je niet een vooraf gegeven realiteit, maar een fictie – een zelfge-

creëerd, ongegrond idee – tot fundament neemt? Dit tegendraadse perspectief is geopperd in een belangrijk essay dat de gangbare visie op de moderne gemeenschap niet alleen op haar kop zette maar er op die manier ook de verborgen werking van blootlegde: ‘Zur Kritik der Gewalt’ van Walter Benjamin.⁵ Deze van jeugdige onverschrokkenheid zinderende tekst mag sterk getekend zijn door zijn eigen tijd en hier en daar conceptuele helderheid missen, de daarin gestelde diagnose van onze huidige politieke systemen heeft geenszins aan belang ingeboet.

5. Walter Benjamin, ‘Zur Kritik der Gewalt’ (1921), *Gesammelte Schriften* II.1 (Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1977). Aanvankelijk gepubliceerd in: *Archiv für Socialwissenschaft und Socialpolitik*.

Het tegendraadse perspectief dat door deze tekst wordt ingenomen kan samengevat worden in de stelling dat onze huidige politieke ordes de contingentie van hun oorsprong willens en wetens verhullen en dat deze verhulling een mythologische structuur aanneemt. Om grip te krijgen op de volledige reikwijdte van deze stelling is het van belang te beseffen dat zij is ingegeven door Benjamins opvatting dat de constitutie van een gemeenschap niet alleen iets contingents heeft, maar ook – en precies om die reden – iets geweldadigs. Omdat de ‘uitgevonden’ idee of vorm van de gemeenschap ook een andere had kunnen zijn, impliceert haar daadwerkelijke institutionalisering een moment van ongegronde dwang of machtsuitoefening. Volgens Benjamin is dit dwangmatige moment niet alleen aanwezig in het oorspronkelijke stichtingsmoment, maar ook in elke beslissing die vervolgens uit naam van de gestichte orde wordt genomen – door politici, rechters, politieagenten en het leger. De ‘kritiek van het geweld’ die hij met zijn tekst voorstaat, moet dus eerst en vooral worden gezien als een kritiek op het verborgen geweld van een politieke orde. In lijn met de dubbele betekenis van het Duitse woord *Gewalt* – dat zowel ‘geweld’ als ‘gezag’ betekent – betreft het hier niet zozeer het brute, fysieke geweld van de oppressie, maar het verholde, noodzakelijke geweld van de autoriteit.

De dubbele betekenis van het Duitse woord *Gewalt* is een perfecte illustratie van de ambiguïteit die de constitutie van onze moderne gemeenschappen kenmerkt en haar in zekere zin onmogelijk maakt: de ambiguïteit namelijk die gelegen is in het feit dat de beslissing, waarmee een gelegitimeerde macht wordt ingesteld, zelf op geen enkele gelegitimeerde macht kan bogen, omdat zij wordt genomen in een leegte, waarin het onderscheid tussen legaal en illegaal nog niet bestaat. We zouden dus kunnen zeggen dat Benjamins tekst de aandacht vestigt op die non-legale leegte, waarin politieke autoriteit zich probeert te gronden. In de ‘gewelddadige’ werking van die politieke autoriteit worden door hem twee dimen-

sies onderscheiden: die van het rechtschepend (*rechtsetzend*) geweld en die van het rechthandhavende (*rechterhaltend*) geweld. Volgens Benjamin – en dit is een van de cruciale elementen van zijn diagnose – zijn dit rechtschepende en -handhavende geweld niet twee afzonderlijke en van elkaar onderscheiden aspecten van een rechtsorde, maar veronderstellen zij elkaar en neutraliseren zij daarmee elkaars gewelddadige karakter. Er is hier volgens Benjamin dus sprake van een cirkelbeweging, van een cyclische logica waarin funDERING en handhaving in elkaar grijpen en die men mythologisch moet noemen.⁶

Maar wat is precies de reden om de werking van onze huidige politieke orde als 'mythologisch' te bestempelen en daarmee een overeenkomst te suggereren tussen onze moderne gemeenschappen en de gemeenschappen die we gewoonlijk 'premodern' noemen? Welnu, zo zet Benjamin in zijn tekst uiteen, we kunnen niet anders dan concluderen dat de rechtsorde en het geweld in onze politieke orden op een vergelijkbare manier aan elkaar gerelateerd zijn als in premoderne, mythologische samenlevingen, omdat beide een beroep doen op wat we een lotsbestemming kunnen noemen.⁷ Hoewel de oorspronkelijke beslissing, die aan onze gemeenschappen ten grondslag ligt, ook anders had kunnen zijn, wordt zij net als in vroeger tijden niet als 'toeval' (*Zufall*) gepresenteerd, maar als het resultaat van een bepaalde lotsbestemming (*Schicksal*), dat wil zeggen als een beslissing die niet anders had kunnen uitvallen.⁸ De temporele structuur van de mythe verbindt zich hier met de talige structuur van de voltooid toekomstige tijd, die de gemeenschap presenteert als iets wat zo geweest zal zijn.⁹ Met de suggestie van een lotsbestemming geeft de door de stichtingsakte gelegitimeerde macht met andere woorden de indruk dat de 'idee' of 'vorm' van de gestichte gemeenschap voorbestemd was door de geschiedenis en in de loop der dingen was ingeschreven. In een dergelijke temporele en talige presentatie wordt het beslissingsmoment van de politieke constitutie met andere woorden veronachtzaamd en wordt het open einde dat een democratie in principe is, ingekapseld in een *well plotted story*.

6. Ibidem, pp. 181 en 202 waar Benjamin respectievelijk spreekt van een 'Zirkel' en een 'Umauf'. Vanaf p. 197 bedient hij zich van de term 'mythisch geweld'. Omdat het hem wel degelijk gaat om de logica van politieke ordes bloot te leggen en het deze logica als zodanig is die mythisch is, spreek ik hier liever van een mythologische dan van een mythische structuur. In de enkele jaren eerder verschenen tekst 'Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin: Dichtermut und Blödigkeit' maakt Benjamin zelf overigens ook een onderscheid tussen het mythische en het mythologische, waarbij de pejoratieve betekenis die hij aan de tweede term toekent overeenkomt met de betekenis die de term 'mythisch' in 'Zur Kritik der Gewalt' krijgt.

7. Zie voor een uitgebreidere analyse van het lot in Benjamins 'Zur Kritik der Gewalt' ook Antonia Birnbaum, *Bonheur Justice. Walter Benjamin* (Parijs: Payot, 2008).

8. Walter Benjamin, op. cit., p. 199.

9. Zie voor een analyse van de talige structuur van de mythe ook Jacques Derrida, *Force de loi. Le 'fondement mystique de l'autorité'* (Parijs: Galilée, 2005 [1994]), pp. 87-88.

De mythe van de politiek

De onderliggende mythologische structuur van de lotsbestemming blijft in onze politieke orden over het algemeen echter impliciet, omdat zij hierin in de alom geaccepteerde vorm van instrumenteel rationalisme is gegoten. Het ongemakkelijke gevoel van contingentie wordt met andere woorden verdreven, doordat er een onbetwistbaar doel wordt gesteld en alle te nemen maatregelen als noodzakelijke middelen worden opgevat om dat doel te bereiken. Politieke slogans als '*clean weapons*' en '*preventive war*' zijn hier niet alleen de meest duidelijke, maar ook de meest kwalijke uitingvorm van.¹⁰ Hoewel het beroep op een dergelijke instrumentalistische structuur tot op zekere hoogte onvermijdelijk is wanneer men aan politiek wil doen, is het heikele punt van deze verborgen mythologische structuur precies gelegen in het feit dat het onderscheid tussen rechtvaardige doelen en gerechtvaardigde middelen enerzijds en onrechtvaardige doelen en onrechtmatige middelen anderzijds (in casus tussen een 'preventieve oorlog' en een onnodige, bloedige oorlog) alleen maar te maken is op basis van de zichzelf legitimerende orde.¹¹ De cyclische verbondenheid van middelen en doelen functioneert dus als een façade, waarachter zich het gebrek aan een uiteindelijke legitimatie van een dergelijk onderscheid schuilt.

Het is die door de cyclische logica van de mythe gecreëerde façade, die ons voorhoudt dat we met een gerust hart kunnen vergeten wat erachter ligt. Dit is wat we 'het mythische vergeten van het schepingsmoment' kunnen noemen.¹² Wat een mythe doet is namelijk een nieuwe historische orde creëren die precies tot doel heeft zich boven de contingentie van de geschiedenis te verheffen en haar eigen contingentie te doen vergeten.¹³ De werking van de mythe lijkt in die zin op die van de belofte. Enerzijds is de belofte namelijk een manier waarmee men garantie biedt voor de toekomst, waarmee men aangeeft dat de status quo van wat écht telt hetzelfde blijft,

10. Een impliciet appel op een dergelijke structuur treffen we aan in de preambule van het Verdrag tot vaststelling van een grondwet voor Europa (2004): '(...) In de overtuiging dat Europa, na bittere ervaringen herenigd, op de ingeslagen weg van beschaving, vooruitgang en welvaart wil voortgaan (...)'.
11. Zie Walter Benjamin, op. cit., p. 181.
12. Zo spreekt Marc de Wilde in zijn studie over Benjamin en Schmitt van een 'mythisch vergeten'. Zie Marc de Wilde, *Verwantschap in extremen. Politieke theologie bij Walter Benjamin en Carl Schmitt* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008). Zie ook Benjamin zelf, die in dit verband spreekt van een '*schwinden des Bewußtseins*' (op. cit., p. 190) en Derrida, die spreekt van een '*dénégation amnésique*' (op. cit., p. 113, zie noot 9).
13. Een op een mythe gefundeerde politieke orde pretendeert zodoende, om met Hannah Arendt te spreken, 'to know the mysteries of the whole historical process, the secrets of the past, the intricacies of the present, the uncertainties of the future – because of the logic inherent in their respective ideas'. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), p. 469. Arendt geeft hier een definitie van 'ideologie' die verklaart waarin het bezwaarlijke aspect van een mythologische politiek gelegen is.

omdat de ‘idee’ of ‘vorm’ van de gemeenschap dezelfde zou blijven. Maar anderzijds wijst de noodzaak van een belofte ook op het feit dat het onmogelijk is die garantie te geven. Als vooraf vast zou staan dat de zaken inderdaad zullen zijn zoals men ze voorstelt, dan zou een belofte daarover immers volstrekt overbodig zijn.¹⁴ Hierin is ook precies het grootste gevaar van het opkomend populisme gelegen.

De in populistische boodschap besloten belofte aan het volk dat zijn wil wet zal zijn, gaat namelijk uit van de gedachte dat de stem van het volk een onomstotelijke politieke basis vormt die enkel gehoord hoeft te kunnen worden om te kunnen worden bestendigd. In plaats van een dienstbare uitvoering van wat in de geschiedenis gegeven is, is deze ‘bestendiging’ echter vooral de creatie van een gegevenheid, en daarmee van een verleden en een toekomst.

14. De ambiguïteit van de structuur van de belofte is terug te voeren op die van de voltooid toekomstende tijd (*futur antérieur*) waarin ze gesteld wordt. Deze ambiguïteit wordt door Jacques Derrida onder meer ontrafeld in *Psyché. Inventions de l'autre* (Parijs: Galilée, 1987), p. 190.

Het is dus precies de complexiteit van het heden en de onzekerheid van de toekomst, waardoor een politieke orde genoodzaakt is zich te beroepen op een mythologische structuur. Dezelfde non-legale leegte, die de acrobatische sprong van de moderne zelfconstitutie mogelijk maakt, noopt de moderne politieke gemeenschap met andere woorden tot een mythologische verhulling van die leegte. We zouden kunnen zeggen dat de grootste mythe van onze huidige politiek is, dat zij denkt zonder deze mythologische structuur te kunnen, dat zij ervan uitgaat de uiteindelijke legitimiteitsvraag te kunnen omzeilen door een beroep op regelgeving, procedures en beleid. Het is precies de valse bescheidenheid van deze houding die de wonderlijke acrobatische manoeuvre van de moderne zelfconstitutie doet omslaan in gevaarlijke hoogmoed.

Willem Schinkel

Populisme

Kanttekeningen bij een democratisch verlangen

Willem Schinkel, socioloog aan de Erasmus Universiteit in Rotterdam, beschouwt populisme niet als bedreigend voor de democratie. Volgens hem heeft het juist vooral betekenis als kritisch middel, nu democratie ‘zo weinig bekritiseerd is dat iedere dictator verkiezingen houdt om zich te tooien met een democratisch kleeid’.

Populisme behelst het verlangen politieke representatie te vervangen door presentie. Populistisch verlangen is het verlangen de fundamentele afwezigheid die de democratie kenmerkt te vervangen door een aanwezigheid. Zo'n aanwezigheid die toch democratisch gemedieerd is, is alleen mogelijk op een manier die vergelijkbaar is met het reëel bestaande socialisme, via een partij of persoon die in alles de culminatie of belichaming is van het volk. Het is daarom niet toevallig dat populisme vaak een assimilationisme voorstaat. Alleen voor het perfect geassimileerde volk kan afwezigheid toch aanwezigheid garanderen, en wel via het medium van de partij of persoon die het volk belichaamt in een 1 op 1 representatie. Hoewel Pop Art niet een dergelijke mimetische pretentie heeft, kan politiek populisme er in zekere zin mee vergeleken worden. Zowel populisme als Pop Art kennen een fascinatie voor de readymade. Beide hebben bovendien een voorkeur voor de herhaling, en ze delen een massabewustzijn en een representatiefetisj waarin hetzelfde voortdurend herbevestigd wordt. Warhols silkscreens maken duidelijk waartoe dergelijke herhaling leidt. Ze verbeelden de verveling met het object, en daarmee de vervreemding van het subject. De herhaling van het object brengt een verlies van betekenis met zich mee, en juist de obsessie met de bevestiging ervan betekent het verlies ervan. Het trauma van het verlangen naar het afwezige, dat steeds al aan de basis van de obsessie met presentie en representatie lag, komt aan de oppervlakte, en de betekenisloze oppervlakte wordt veralgemeniseerd ten koste van een verlies van diepte-ervaring. Warhols melancholie is uiterst vergelijkbaar met de populistische melancholie. Maar die melancholie is tegelijk de existentiële dimensie van de moderne democratie. De democratie wordt gekenmerkt door een lege plaats, een interval. Democratie is een randverschijnsel: ze speelt zich af aan de rand van een 'tussen', een fundamenteel verschil, een afwezigheid. Ze is de belichaming van een paradox, ze bevindt zich tussen de schijnbaar tegengestelden van presentie en representatie. Ze verzoent het binnen politieke grenzen als universeel voorgestelde volk met haar particuliere volksvertegenwoordiging.

De 'kloof tussen burgers en politiek' die brave politicologen en politiek filosofen problematiseren, is fundamenteel voor het functioneren van een moderne democratie. De democratische ideologie is die van de delegatie en de representatie, van de vervanging van een presentie (het volk, belichaming van het universele binnen de democratie) door een representatie (de volksvertegenwoordiging, belichaming van het particuliere, het afgeleide). En de legitimiteitsrituelen van de democratische politiek, de verkiezingen, draaien om

die vervanging. De democratie initieert een afwezigheid en zet een politiek in gang die zich met de correcte vervanging daarvan preoccupeert. Verkiezingen thematiseren eerst en vooral de correctheid van de bemiddeling, de 'fit' tussen afwezige presentie en aanwezige representatie. Democratie draait eerst om bemiddeling, pas daarna om doelen. Ze dreigt daarmee voortdurend een tot narcistische proporties opgeblazen spiegelspel van volksrepresentatie (bemiddeling) te worden, ook wanneer van de politiek langetermijnvisies (doelen) verwacht worden die het voortbestaan van het volk zeker moeten stellen.

Democratie is dus een spel van mediatie. Ze is het meest formidabele massamedium van de moderne tijd. Omdat de democratie een correcte afspiegeling van het volk, en dus een procedureel juiste mediatie claimt, roept ze een voortdurend verlangen op naar onmiddellijkheid. Ik zeg met opzet 'verlangen', omdat hier in de eerste plaats de veronderstelling van een presentie ('het volk') opereert, waarbij het volk verder een virtuele maar politieke categorie¹ blijft – altijd aanwezig in afwezigheid, altijd presentie op grond van geclaimde representatie. Het volk blijft de *focus imaginarius* van de democratie, en juist tijdens verkiezingen, wanneer het geacht wordt te spreken, stelt het volk 'zichzelf' teleur, omdat het geen eenheid blijkt te zijn. Populisme is daarmee feitelijk de meest fundamentele vorm van het democratisch verlangen naar onmiddellijkheid. Vandaar de populistische selectiviteit in wie werkelijk bij 'het volk' hoort: onmiddellijkheid is alleen mogelijk waar geen verschil bemiddeld hoeft te worden. En vandaar de populistische nadruk op onmiddellijk handelen, op het 'nu' ingrijpen, op daadkracht. Die onmiddellijkheid is echter fundamenteel voor de paradox van de democratie, die presentie en representatie alleen kan combineren omdat een procedureel correcte overgang verondersteld is, een bemiddeling die het volk weliswaar comprimeert tot volksvertegenwoordiging, maar die daarbij niets van de kwaliteit en potentie van het volk verloren laat gaan – de waarborg daarvoor ligt immers bij het volk zelf? De indirecte weg van de democratie wordt binnen het populisme dus als probleem gezien, en een meer directe weg wordt gezocht via het medium van het charisma, van de klare taal en de daadkracht.

1. Vergelijk onder meer: Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (Londen: Verso, 2005), p. 224.

Populisme: het democratisch verlangen

Maar populisme is niet een verschijnsel dat extern is aan de democratie en haar bedreigt. Niet alleen is populisme een standaard stijfgeur geworden binnen de reguliere politiek; het populistische verlangen is feitelijk het meest democratische verlangen.² De democratie is gebaseerd op een afwezigheid die ze moet negeren, en ze is tegelijkertijd gebaseerd op een verlangen dat ze moet onderdrukken. Het verlangen naar overlap, naar een perfecte 'match' tussen de veronderstelde maar nooit actuele presentie (volk) en representatie (volksvertegenwoordiging) is uitiem democratisch, maar tegelijkertijd uitiem bedreigend voor een democratie die bestaat bij de gratie van de claim dat die match gerealiseerd wordt en de simultane onmogelijkheid en zelfs onwenselijkheid daarvan. Daarom kan Jacques Rancière stellen dat de dualiteit van de democratie bestaat uit het feit dat 'there is only one good democracy, the one that represses the catastrophe of democratic civilization'.³ De dualiteit van de democratie is debet aan het populistisch verlangen. Het gat dat geopend wordt tussen de (particuliere) volksvertegenwoordiging en het binnen politiek-geografische grenzen als universeel voorgestelde volk voedt een verlangen naar het overbruggen ervan. Dat verlangen is uitiem democratisch omdat het de meest volmaakte kern van de democratische ideologie belichaamt. En tegelijk is het democratieondermijnerend omdat het de leegte die wezenlijk is voor het functioneren van de democratie tracht op te vullen. Populisme behelst zo de referentie aan het 'volk-als-deel', dat als uitgesloten of ongehoord wordt voorgesteld, en het 'volk-als-geheel', dat de belichaming van democratische autoriteit vormt.⁴ Tegelijk is 'populisme' een al te gemakkelijk verwijt aan het adres van een politiek die zich wenst te legitimeren – een verwijt dat tegelijkertijd grote delen van het volk uit de democratische gemeenschap excommuniceert. Politieke legitimatie in de democratie betekent vaak een 'double bind': wanneer ze tegemoet komt aan het populistisch verlangen dreigt ze altijd haar afstand, haar 'tussen'-karakter te verliezen, met het populismeverwijt als gevolg. Anderzijds kunnen dezelfde critici bij gebrek aan populistische legitimatie wijzen op de 'kloof tussen burger en politiek', waaraan ze dan onterecht louter negatieve kenmerken toeschrijven.

2. Vergelijk hier: Rudi Laermans, 'Framing the Sovereignty of the "Democratic State" Sociologically: Reflections on the Political System, Contemporary Populism and Democracy', in: Willem Schinkel, *Globalization and the State: Sociological Perspectives on the State of the State* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009), pp. 83-105.

3. Jacques Rancière, *Hatred of Democracy* (Londen: Verso, 2006), p. 4.

4. Zie: Margaret Canovan, *The People* (Cambridge: Polity Press, 2005), pp. 65-90.

Moderne democratieën hebben een sublimerende omgang gevonden met de dualiteit die hen, als brug tussen twee oevers van een lege ruimte, kenmerkt. Ze hebben het onderscheid tussen regering (politiek) en geregeerden (volk) binnen de politiek gekopieerd.⁵ Ook de politieke arena zelf kent regering (regering) en geregeerden (oppositie). Daarmee wordt het populistisch verlangen omgebogen naar een minder schadelijke preoccupatie met het politieke toneel en zijn contingente spelers. Het volk maakt zich doorgaans drukker om het schouwspel tussen regering en oppositie dan om zijn eigen conditie als soeverein volk dat door de politiek als geheel (regering en oppositie) geregeerd wordt. Het populisme ontsnapt echter aan die sublimatie. Een verlangen naar eenheid en het overbruggen van de democratische dualiteit is voor een duplicatie van die dualiteit niet te vangen. Het populisme is in die zin een – niet ongevaarlijke – mnemotechniek van het democratisch politiek systeem zelf. Het herinnert de democratie aan haar oerbelofte.

5. Zie: Niklas Luhmann, *Die Politik der Gesellschaft* (Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2000), p. 97 e.v.

De dualiteit van de *populus*: mens vs. burger

De dualiteit van de democratie, haar intervallige aard die particularisme met universalisme in een precaire balans bewaart, is terug te vinden in de moderne concepten van de burger en van het volk. Ook die worden door een fundamenteel dualisme van particularisme en universalisme gekenmerkt. De mens die 'burger' is, is altijd gedacht als onderdeel van een collectief. De burger is nooit echt een individu, want het is precies het collectief dat zijn status als burger verzekert. Het moderne burgerschapsbegrip kon dat verdoezelen door als kenmerkend voor de burger individuele rechten en plichten te definiëren. Maar daarmee werd duidelijk dat het moderne mensbegrip een dualiteit behelst. Het schippert tussen particularisme en universalisme. Het individu heeft universele en onvervreemdbare rechten maar alleen voorzover en voor zolang als het 'burger' is. Die dualiteit is nodig om individualiteit te verzekeren. Alleen het universele individu is werkelijk in-dividu, ondeelbaar een, met een singuliere waarde. Ieder particulier individu ontleent singulariteit aan universaliteit. Toch is de burger gebonden aan bloedbanden (*jus sanguinis*) en geografische grenzen (*jus soli*). Iets soortgelijks geldt voor het moderne concept van een 'volk'. Ook dat begrip kent een lange en al voor-moderne traditie van dualiteit. Enerzijds is het volk de *populus*, het regerende deel van de populatie, dat bijvoorbeeld samen met de patriciërs de Romeinse Senaat vormde. Anderzijds is het volk, als

'common people', de verzameling van alle onderdanen van de staat. Het volk, 'the people', dat kan op 'de mensen' ('de samenleving') slaan zoals die tegenover 'de politiek' ('de staat') staan. Het kan ook op alle mensen binnen een politiek verband slaan. In de populistische variant slaat het vaak op die mensen die 'werkelijk' bij 'het volk' horen. En het kan op alle mensen überhaupt slaan. Zo kon de Amerikaanse *Declaration of Independence*, met haar 'we, the people' een verklaring behelzen van een kleine club regenten, namens een geografisch begrensde populatie als geheel, met als legitimatie de aard en rechten van de mens in het algemeen. En zo kon de universalistische leus 'Wir sind das Volk' in 1989 overgaan in het particularistische 'Wir sind ein Volk' – paradoxaal genoeg met het slechten van een muur.

Ook het Nederlandse begrip van 'volk' heeft zo'n meer etno-nationalistisch karakter, maar de tegenstelling tussen volk en elite maakt duidelijk dat dat niet noodzakelijk het geval is. Grenzen zijn niet-temin fundamenteel voor 'het volk'. Het volk bevindt zich binnen een zeker territorium – een feit dat in de negentiende eeuw aanzet gaf tot de populariteit van de politieke geografie. Zo was ook ieder socialisme tot nog toe een nationaal socialisme. En nog steeds worden, bijvoorbeeld met referentie aan 'de Verlichting', op basis van universele mensbeelden particuliere staatsgemeenschappen gelegitimeerd waarin geografische grenzen cruciaal zijn. Het universele mensbeeld kan, zoals Rancière heeft betoogd, dienst doen om de verspreiding van 'democratie' in het buitenland te legitimeren, terwijl massaprotest en populaire cultuur in het binnenland aan politieke kritiek en onderdrukking onderhevig zijn. Misschien wordt 'het volk' tegenwoordig nog wel sterker gelokaliseerd dan ooit, nu het met name 'de mensen in de wijken' betreft, als nieuwe incarnatie van 'the common people'. Het 'volk' dat de democratie bevolkt, de *demoi* die doorgaans als *ethnos* gedacht is, dat volk bevindt zich in een zeker limbo, in een 'tussen', een tussen particularisme en universalisme. Dat tussen bestaat alleen al uit de paradoxale dualiteit die tussen 'mens' en 'burger' bestaat, zoals die met de *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* expliciet onderdeel van (minstens) de westerse politieke cultuur is.⁶

6. Zie: Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life* (Stanford: Stanford University Press, 1998); Willem Schinkel, 'Na de mens en de burger: de eigenlijk-nog-geen-echte-burger. Over cladogrammatie, atletiek en sociale immuniteit', in: *Krisis: Tijdschrift voor actuele filosofie* (2009), nr. 3 pp. 39-51.

Populistisch verlangen en de democratische ideologie

Dergelijke dualiteiten geven het democratisch politiek systeem een grote mate van complexiteit. De productiviteit van de paradox bestaat uit de mogelijkheid van het innemen van twee ogenschijnlijk tegengestelde posities. Zulke paradoxen kunnen plausibel gemaakt worden via temporalisering: door eerst het een en dan het ander te doen, maar nooit tegelijk. Tijdens legitimiteitsrituelen als verkiezingen staat de overlap tussen volk en volksvertegenwoordiging centraal; na de verkiezingen het waterige compromis en de procedurele afstand ten opzichte van het volk. Het populistisch verlangen komt voort uit de voortdurende spanning die tussen presentie en representatie, volk en volksvertegenwoordiging, afwezigheid en aanwezigheid, universalisme en particularisme bestaat. Het is een extreem verzoenend verlangen dat geen genoeg neemt met de procedurele en gesublimeerde verzoeningsvormen die de democratie zelf optuigt. Het herinnert de democratie aan een belofte maar dreigt altijd ook pijnlijk duidelijk te maken dat de democratische belofte een a-venir behelst, dat die belofte nooit in te lossen is en dus een belofte moet blijven.

Wat het populistisch verlangen en de democratische ideologie bovendien gemeen hebben, is de veronderstelling van het 'volk', met al haar dualiteiten. Maar in de democratie staat de definitie van de *demos* op het spel: democratie behelst het regeren over een *demos* die resultante is van dat regeren. De politieke constitutie van de democratie is de institutie van het volk. De democratie is een massamedium, maar tegelijk een cybernetische machine, vol van feedback, performativiteit en 'strange loops'. Het volk, als gezamenlijke veronderstelling van populistisch verlangen en democratische ideologie, is nooit de presentie die ze verondersteld wordt te zijn. Ze is een telkens opnieuw te verzamelen publiek – een publiek dat altijd claimt aan de democratie vooraf te gaan. Maar precies in de claim dat het volk aan de democratie vooraf gaat, ligt de ultieme legitimatie van de democratie. Het populistisch verlangen, dat die claim deelt, bedreigt de democratie dus niet fundamenteel. Integendeel: het draagt bij aan de plausibiliteit van de primordialiteit van 'het volk'. De democratie is gebaat bij een dergelijk mechanistisch schema van oorzaak (volk) en gevolg (volksvertegenwoordiging). Haar voortbestaan berust op het ontkennen van het feit dat het volk een feedbackeffect is van haar optreden, gecombineerd met een massamediale productie van meningen, opinies, en voorkeuren die transparant maken wat verondersteld wordt altijd al te bestaan. Het is duidelijk dat het volk als

politieke verzameling die zijn eigen mening consumeert in de vorm van 'opiniepeilingen' een temporeel en ruimtelijk effect is van met name legitimiteitsrituelen als verkiezingen. Wanneer daarin een populistisch verlangen doorschemert, is het idee dat dat de democratie bedreigt zelf een bijdrage aan een democratische ideologie die blind is voor de bedreigingen die ze vormt voor menselijk leven. Het populistisch verlangen wordt door de democratie zelf opgeroepen maar heeft een reëel nut: het herinnert de democratie aan de belofte die ze is en het houdt de noodzaak van alternatieve richtingen paraat. Wanneer populisme, in zijn praktische vormgeving, de democratie zou bedreigen, dan dus alleen omdat de democratie complex genoeg is om zichzelf te bedreigen. Zulk een bedreiging is positief te waarderen als politieke mnemotechniek die in een tijd van radicale depolitisering herinnert aan het politieke. Temidden van alle tegenstellingen, van debatten over procenten koopkracht of de hoeveelheid CO₂ meer of minder, lijkt 'democratie' een ultiem gedepolitiseerd maar niettemin hegemoniaal concept te zijn geworden dat zo weinig bekritiseerd is dat iedere dictator verkiezingen houdt om zich te tooien met een democratisch kleed. In zo'n tijd is het populistisch verlangen misschien nog één van de weinige kritische effecten die de democratie voor zichzelf in het leven kan roepen.

De X-factor

Het grafisch ontwerp- en onderzoeksbureau Foundland, bestaande uit Ghalia Elsrakbi, Lauren Alexander en Dirk Vis, gebruikt het grafisch ontwerp als onderzoeksmiddel binnen politieke en sociale ontwikkelingen. Complexe onderwerpen uit de Nederlandse maatschappij zetten ze om in toegankelijke communicatieve producten als affiches en installaties. Vanwege hun onderzoek naar populisme vroeg de redactie van *Open* het collectief een speciale bijdrage te maken.

DE X-FACTOR

DE TELEVISIE- PERSOONLIJKHEID: POPULISTISCHE POLITICUS OF REALITY-TV-STER?

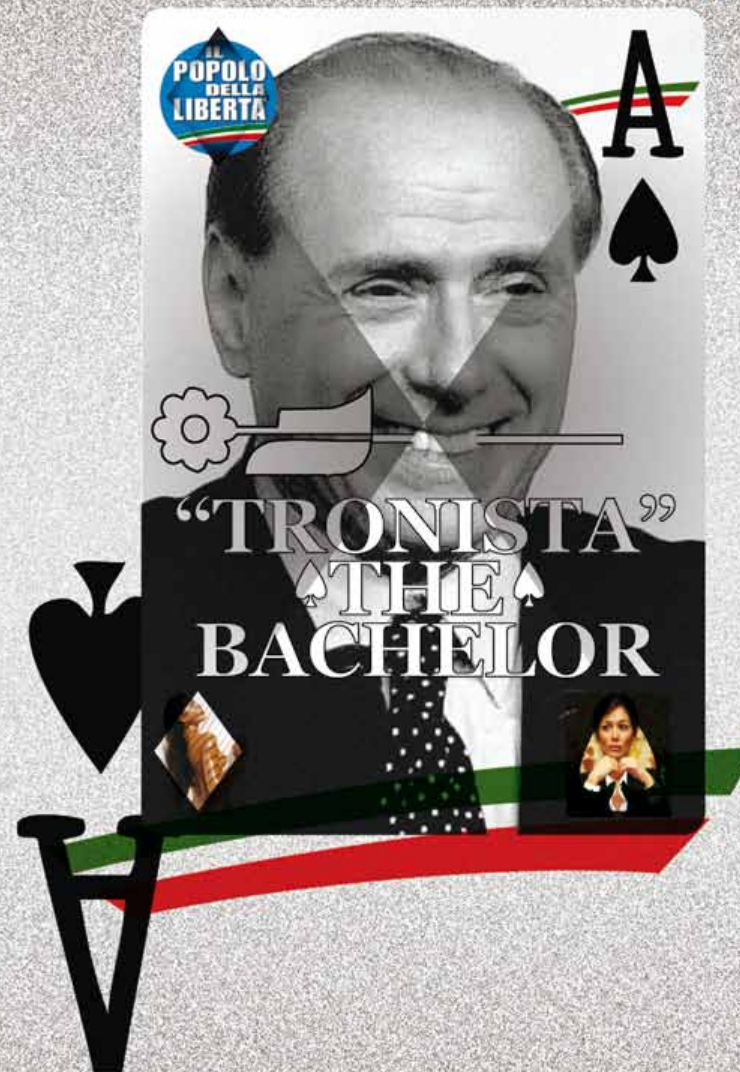
Politici zijn overal en voortdurend zichtbaar in de media. Als gevolg creëren zij tegenover het publiek ieder een aparte televisiepersoonlijkheid. Zij dienen authenticiteit, betrouwbaarheid en doelgerichtheid uit te stralen, maar om de aandacht te trekken en vast te houden moeten zij ook voldoen aan de breed gedragen verwachtingen van verleiding, entertainment en spektakel. **Foundland** toont een speculatieve set hoge kaarten, een verzameling observaties die een vergelijking maakt tussen reality-tv en de populistische tactieken van **Obama, Palin, Berlusconi, Verdonk en Wilders**.

“TRONISTA” DE VRIJGEZEL

‘Schoppenaas’ **Berlusconi** regeert zonder concessies te doen en onder seigen voorwaarden. Hij is de belichaming van een overdreven mannelijk stereotype vanwege zijn houding tegenover vrouwen. Hij krijgt steun door zich ongepast te gedragen, zich beroepend op het macho karakter van de Italiaanse man. In politieke toespraken spreidt hij een kwajongensachtige aard tentoon, ongeacht de regels, waarmee hij kan rekenen op de populariteit en aandacht van het publiek. In 2006 ging hij zover een voormalig topless model en showgirl, **Mara Carfagna**, als minister van Gelijke Kansen te selecteren om deel te nemen aan zijn regering. Als in een aflevering van **Temptation Island** worden de affaires, minnaressen en het overspel van het alfamannetje voluit in de schijnwerpers van de media gezet. Geld, seks en champagne zijn de elementen van een explosieve en erotische spelshow op tv. Hoe radicaal of scandalus ook, de schoppenaas eindigt telkens bovenop.

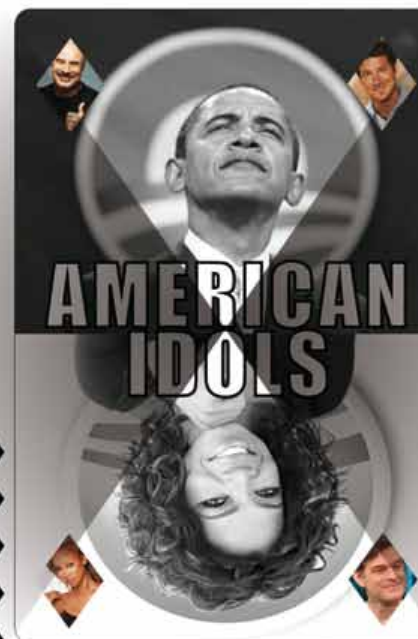



MEDIASET



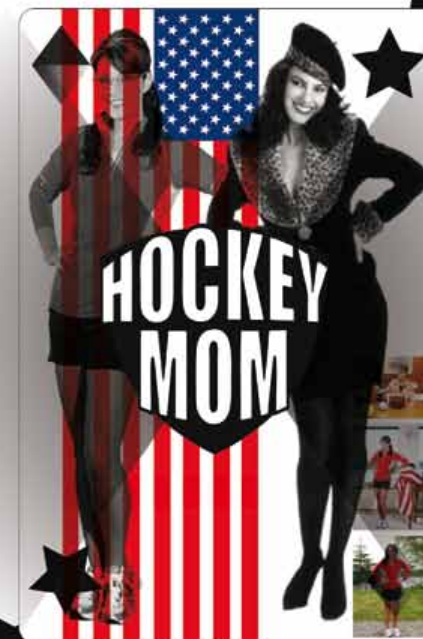
Verbouw je huis, verbeter je lichaam en onderga een onmiddellijke sociale transformatie. Met reality-tv is een nieuw platform gecreëerd waarop de televisieproducent kan opereren als instrument voor sociale verandering. Als het nationale welvaartssysteem onvoldoende steun biedt voor het onderhoud van je uitdijende middenstandsfamilie, je echtscheidingsproblemen en de medische toestand van je kind, dan is er voor de enkeling nog altijd de optie om mee te doen aan één van de vele reality-tv-producties. Je ongeluk wordt veranderd in spektakel en dat levert geld op. De opkomst van ambassadeurs als **Oprah Winfrey, Dr. Phil** e.v.a. in deze trend van giften schiep een nieuwe vorm van sociale begeleiding. Zij bieden een gevarieerde mix van spirituele bewustwording, waar gebeurde verhalen en 'wasmachine-relatiegeschenken'. Zij prediken een evangelie van gezondheid en geluk, aangenomen dat de levens van hun toeschouwers nog lang niet genoeg zijn vervuld. In 2008 verbond **Oprah** voor het eerst haar invloedrijke naam en miljardenmerk aan een politiek figuur. Terwijl **Oprah** ons aanmoedigt met 'Leef je beste leven', biedt **Obama** ons 'Verandering die je kan geloven'.

AMERIKAANS IDOOL



HOCKEY MOM

Vuurwapens, korte rokjes en sneeuwmobielwedstrijden, alledrie gewikkeld in een Amerikaanse vlag. De zelfverklaarde 'hockeymoeder' **Sarah Palin**, **John McCains** republikeinse running-mate voor het presidentschap, werd in de verkiezingscampagne van 2008 ingezet voor een berekende populistische poging de Democraten te overvleugelen. Haar sterke vrouwelijke aanwezigheid zou vrouwelijke conservatieve stemmers bij **Hillary Clinton** wegllokken. Ze vertegenwoordigde het eenvoudige meisje uit Alaska, dat trouwde met haar eerste vriendje van de middelbare school en gaat kijken naar zijn wedstrijd op de sneeuwmobiel in het weekend. Haar persoon vertegenwoordigt de stereotype conservatieve christelijke republikein die vanwege haar charme en slanke lijf in de republikeinse arena de bijnaam '**Bible Spice**' kreeg. Ze is ongetwijfeld enigszins warrig en naïef, maar haar feilloze zelfverzekerdheid sleept haar overal doorheen. Ze staat bekend om haar ongezouten meningen, soms tegengesteld aan de boodschap van de republikeinse campagne. **John McCain** beschreef dat soort momenten liefkozend en wat meewarig als **Sarah Palin** 'going rogue' (wat zoveel betekent als 'op eigen voet', 'trekt de stoute schoenen aan' of 'op het oorlogspad'). Niet toevallig werd dat ook de titel van haar biografische bestseller van 2009. Ze belichaamt een combinatie van eigenschappen van de oeramerikaanse vrouw waarmee het gewone Amerikaanse volk zich kan verhouden. Ze kan zich opdirken om haar politieke ideeën te verkondigen en ze kan heel gewoontjes als moeder of echtgenote gekleed zijn; de perfecte winnaar van een missverkiezing.



ANGST FACTOR

Spanning en sensatie boeien de reality-tv-kijker. Denk aan **Fear Factor**, **Rescue 911**, **Crime 360** en in Nederland **Spoorloos** en **Opsporing Verzocht**. In 2009 werd door de omroep AVRO een reality-tv-programma geïntroduceerd genaamd **De Inbreker**. Het liet zien hoe makkelijk het is om in te breken in de gemiddelde Nederlandse woning. Deelnemers werden geïnstrueerd hoe ze het beste hun huis en bezittingen kunnen beschermen en werden vervolgens onderworpen aan een verrassingsinbraak als test voor hun inbraakgevoeligheid. Van zulke programma's gaat een overtuigend gevoel van dreiging uit, zelfs in een relatief veilig land als Nederland. Politici volgen veelal dezelfde simpele methodes om het gevoelige publiek te overtuigen van een voortdurende dreiging van buitenaf. De introductie en reproductie van denkbeeldige vijanden is veelvoorkomend in politieke campagnes.

Rita Verdonk gebruikte onbedoeld satirische promotievideo's voor haar laatste campagne van de rechtse partij Trots op Nederland (voor de verkiezingen in maart 2010), waarin criminaliteit letterlijk werd nagespeeld zoals het zich voor zou doen in de Nederlandse straten. De gebruikte muziek, amateuracteurs en scenario's doen denken aan goedkope reality-tv-programma's als **Rescue 911**. De campagne is in de media belachelijk gemaakt en was niet erg effectief zoals bleek uit de verkiezingsuitslag waarbij haar partij geen enkele zetel won.

Voor zijn Partij voor de Vrijheid combineerde **Geert Wilders** in zijn laatste promotievideo's zijn brutale persoonlijkheid – vergelijkbaar met die van **'Terror Jaap'**, winnaar van reality-tv-show **De Gouden Kooi** – met een serieuzere mix aan beelden en verdraaide feiten, waarmee angst wordt opgewekt. In deze spot worden alledaagse beelden van Nederlandse moslims afgewisseld met beelden van op luchthaven Schiphol landende vliegtuigen om zo een fantasieverhaal op te hangen over een mosliminvasie die de Nederlandse cultuur infiltreert en vernietigt. Anders dan bij **Verdonk** werkt zijn simplistische en grove benadering als propaganda die door een groot en angstig publiek maar al te graag wordt geslikt.

TON



NL



Tulpen, windmolens, koeien, kaas en klompen. Het ene cliché na het andere. Nationalistisch getinte tv-shows als **Ik Hou van Holland** bundelen alle clichés over Nederland en vragen Bekende Nederlanders naar hun Nederlandschap door ze triviale vragen te laten beantwoorden. De Nederlandse identiteit wordt zo versmald en opnieuw gedefinieerd. Het logo van het televisieprogramma toont Nederland als enige land op de wereldbol, waarmee een zelfzuchtig nationalisme wordt opgeroepen. **Linda de Mol**, het cliché bij uitstek van het Hollands blondje, presenteert de show. Ze is ook de zus van **John de Mol**, medeoprichter van **Endemol**, één van de grootste reality-tv-productiebedrijven ter wereld. In 2008 werd bekend dat **John de Mol** de politieke campagne van **Verdonks** rechts-populistische partij Trots op Nederland gesponsord heeft. Onlangs werd **Endemol** toegevoegd aan het media-imperium **Mediaset** van **Berlusconi**. Haast identiek aan de televisieshow **Ik Hou van Holland** gebruikt ook **Rita Verdonks** Trots alle overbekende nationale symbolen om zich de Nederlandse identiteit toe te eigenen. Om uit te maken wat Nederlands is, moet vooral ook dat wat on-Nederlands is worden afgeserveerd. De façade van een nationalistische politieke campagne – en wellicht ook die van een televisieshow – verhuult de groeiende haat tegen alles dat anders is.

IK HOU VAN HOLLAND



Kunstenaarsbijdrage van
Luisa Lorenza Corna en Lynda Dematteo

Visuele vertekeningen

De Italiaanse grafisch ontwerpster Luisa Lorenza Corna doet onderzoek aan de Jan van Eyck Academie in Maastricht naar de iconografie en visuele taal van politieke bewegingen. De antropologe Lynda Dematteo heeft langlopend etnografisch onderzoek gedaan bij de Italiaanse partij Lega Nord. Samen analyseren zij de visuele strategieën van deze populistische beweging die in Italië inmiddels een aanzienlijke hoeveelheid politieke macht heeft verworven.



(a) Zin van de achterflap van het boek 'Laten we de geschiedenis kleuren' verkrijgbaar op de website van de Lega Nord.

Rijk, Frederick Barbarossa, weerstand te bieden. De eed was een verbond voor vrijheid met als doel de buitenlandse overheersing een halt toe te roepen, althans dat was de invulling die er in de negentiende eeuw door de katholieken van Lombardije aan werd gegeven. Zij gebruikten het symbool van Pontida in hun campagne voor de vestiging van een confederale Italiaanse staat rondom het pausdom. De eed werd bijgevolg in verband gebracht met de strijd voor nationale vrijheid, en toen het Oostenrijks-Hongaarse keizerrijk ten onder ging werd Pontida de plek waar de katholieke kerk en het koninkrijk van Italië zich met elkaar begonnen te verzoenen, met de nationale eenwording tot doel. In de jaren vijftig begonnen de Lombardijnse separatisten zich het symbool van Pontida toe te eigenen en het te perverteren. Terwijl ze het semantische schema behielden verdraaiden ze de inhoud: de buitenlandse macht waartegen ze zich teweer moesten stellen was niet langer het Habsburgse rijk maar was voortaan Rome zelf, de Italianen uit het zuiden en de buitenlandse immigranten. Aldus begonnen ze een omgekeerd proces van ontkrachting van de Italiaanse mythe. Zelfs al kunnen ze de loop van de geschiedenis niet keren, de verkozen leden van de Lega Nord brengen Italië weer terug in de tijd. Ze betwisten de eenwording van Italië, en bespotten het proces van nationale identiteitsvorming, waarbij educatie een van de voornaamste instrumenten is geweest. Bijgevolg is de manier waarop de Lega Nord een 'andere geschiedenis' doceert via een reeks kleurboeken voor kinderen diep ironisch. Het kan zelfs worden gezien als een vorm van zelfspot. Het roept de vraag op of de Lega Nord activisten zelf in hun 'gekleurde' geschiedenis met zijn onschuldige figuren en groteske episodes geloven.

De ogenschijnlijke transformatie
L.L.C. Op de poster voor ledenwerving van de Lega Nord uit 2009 loopt een groep militanten hand in hand naar

de zonsopgang (b). Het symbool representeert in een enkel beeldend gebaar, zowel de zon als het partijlogo; bovendien vervult deze symbolische aanduiding een dubbele taak: het is een oorsprong die tegelijk ook bestemming is, een politieke horizon. In de voorste geleederen vertegenwoordigen twee figuren de gemeenschap die bereikt moet worden, ze dragen groene kleren en een set gadgets van de Lega Nord. De behoefte om de activisten te verkleden is niet toevallig, maar is vooral een symptoom van een politieke identiteit die gegeven wordt en die men niet bezit. Het tafereel speelt zich af tegen een oranje achtergrond, die vaag herinnert aan de kunstmatige zonsondergangen op ansichtkaarten. Aan de horizon kan geen enkel doel ontwaard worden, evenmin sporen van mobilisatie of opwinding: een kalm en kunstmatig scenario vergezelt het langzame wandelen van de 'vreedzame gemeenschap'. Als contrast heb ik een oude affiche van de Italiaanse studentenbeweging toegevoegd (c). Deze dateert van vlak na 1968 toen overal in Italië demonstraties plaatsvonden en er een dringende behoefte ontstond aan een representatie van deze ontwikkelingen om ze politiek te ondersteunen. Een menigte met omhoog gestoken vuisten voor een fabriek. Bovenaan geeft de slogan – 'Wat willen we? Alles!' – uitdrukking aan het verlangen, de behoefte aan ambitie, en radicaliseert deze. Het doel is alles wat men nog niet is maar wel zou willen worden. In de woorden van Agamben is het volk 'alles wat het altijd al was, alsook wat nog verwezenlijkt moet worden (...). Het heeft als tegenpool datgene wat het zelf mist. Daarom valt zijn verwezenlijking samen met zijn vernietiging. Om te kunnen zijn moet het zichzelf overstijgen door het tegengestelde.'¹ De wil tot transformatie zoals beschreven door Agamben omgeeft het volk tot het punt van haar eigen eliminatie: het is de oorzaak van een mutatie die zowel de omgeving als de innerlijke aard van een sociale groep compromitteert. De poster van de Lega Nord, daarentegen, veronderstelt een

(b) "Wanneer mensen zoals wij lopen, dan bedwingen we de geschiedenis" Poster Lega Nord 2009, van www.leganord.org.

(c) Poster Centro Stampa Movimento studentesco.

1. Giorgio Agamben, *Means Without End: Notes on Politics* (University of Minnesota Press, 2000), 31.



gemeenschap die probeert de wereld te veranderen terwijl ze identiek blijft aan zichzelf. Aldus wordt de beschouwer misleid om te geloven dat transformatie een zuiver externe aangelegenheid is, en dat geschiedenis, voor zover het iets is van 'daarbuiten' (d.w.z. 'niet hier', niet wij'), vervormd kan worden, zelfs omgekeerd, zonder de betrokken gemeenschap persoonlijk te beïnvloeden.

L.D. Ondanks de gewelddadigheid van haar discours geeft de Lega Nord er de voorkeur aan het volk als van nature goed en verstandig voor te stellen. Tijdens de afkondiging in 1996 van de 'Verklaring van onafhankelijkheid' van Padania, vormden aanhangers van Lega Nord een menselijke ketting langs de rivier de Po: ze hielden elkaars hand vast langs de oevers van de rivier, aldus een opkomend volk symboliserend dat zich uitstrekte van de bron van de Po bij Monviso tot de Venetiaanse lagune. Meer dan tien jaar later lijkt de Lega Nord deze stichtingsgebeurtenis te hebben vertaald in de poster die nieuwe mensen oproept zich aan te sluiten. Net als de rivier verschijnt het volk als een vreedzame macht, niets lijkt zijn opmars naar de verlichte horizon van Padania in de weg te staan. Door sommige commentatoren wordt het 'leghismo' gezien als een alternatieve religie, een reactie op de algehele desillusie die onder de kiezers van de christen-democraten heerste na de ontmanteling van de partij. De Lega Nord heeft zichzelf gevestigd op het Italiaanse politieke toneel door op ironische wijze de organisatie- en communicatietechnieken van de grote 'kerkpartij' na te bootsen, via een proces van 'ontheiligende mimesis'. Bepaalde technieken uit het verleden blijven werkzaam, maar worden nu – tegen de politieke richting waar ze voor bedoeld waren – ingezet om de tegenstander te bespotten. Om zichzelf te ontdoen van de 'kathocommunisten', gebruikt de leider van de Lega Nord de anticommunistische propaganda van de christen-democraten en richt die tegen

hen, door christen-democraten en communisten op één hoop te gooien zijnde de 'kathocommunistische' vijand.



(d)

Visueel anachronisme

L.L.C. Tijdens een interview op het Lega Nord hoofdkwartier, gaf een van de politici belast met de communicatie van de partij toe dat hij een oude archiefphoto had gebruikt voor de poster van de laatste Europese verkiezingscampagne – de foto in kwestie laat de massale vlucht van Albaniërs richting de Italiaanse kust in de vroege jaren negentig zien toen de migratie haar hoogtepunt bereikte (d). Door de tijdspanne te onthullen tussen het tijdstip waarop de foto is genomen en de toepassing op de campagneposter, maakte de Lega Nord politicus expliciet hoe de Lega kunstmatig een gevoel van gevaar ten aanzien van migratiestromen creëert. Tegelijkertijd leek de man, ondanks zijn opzettelijke vervalsing van de werkelijkheid, te geloven in de waarheid van zijn eigen leugens. 'De boot, de meute vertegenwoordigt het levensgrote gevaar van de buitenlander,' verzekerde hij tijdens het interview, even vergetend dat enkele minuten daarvoor zich had geopenbaard dat het beeld een situatie vertegenwoordigt die voorbij is. Op groteske wijze vergrootte het de omvang van het probleem (interview van 13 mei 2010). In haar boek *Lying in Politics*, maakt Hannah Arendt gewag van een 'anekdote waarin een dienstdoende schildwacht, die op de uitkijk stond om de mensen van de stad te waarschuwen voor de naderende vijand, voor de grap een vals

We hebben de invasie gestopt – we hebben de invasie gecreëerd.



(d) "We hebben de invasie gestopt", Poster Lega Nord 2009, van www.leganord.org

alarm liet horen – en vervolgens de laatste was om naar de stadsmuren te rennen om de stad tegen de verzonnen vijand te verdedigen'.² Dit verhaal is exemplarisch voor het gevaarlijke mechanisme dat in de Lega Nord partij werkzaam is: het succes van hun communicatieve overvloed, die een constante overdrijving en manipulatie van informatie impliceert, kan leiden tot een alomtegenwoordige erosie van het onderscheid tussen feiten en fictie in het algemeen. Als je in de Google zoekmachine de Italiaanse woorden 'scarbo clandestino' (clandestien neerdalen) intypt, verschijnt als eerste hit dezelfde foto die gebruikt is voor de poster.

L.D. De campagneposters van de Lega Nord wekken de indruk thuis 'in elkaar geflans' te zijn. Dit esthetische aspect staat lijnrecht tegenover de marketingstrategieën van andere politieke organisaties en draagt bij aan het succes van de partij onder degenen die de gebruikelijke stijl van communicatie in de politiek verwerpen. Zelfs als deze posters valse beweringen bevatten, dan lijken ze altijd, alleen al door hun vorm, authentiek dan die van andere politieke partijen. Deze bedrieglijke informaliteit gaat samen met een bewuste weigering de beeldtaal te actualiseren; sommige elementen van grafische vormgeving die nog in gebruik zijn, werden gemaakt door de Lombardijnse separatisten in de jaren vijftig. Al hun visuele referenties en esthetische keuzes zijn doordrongen van nostalgie naar zo'n vervaagd universum. Zoals de makers van deze beelden bekrachtigen, het doel is boven alles effectiviteit; de boodschap moet onmiddellijk aankomen zonder ook maar enige spoor van subtiliteit; de meest gewone clichés worden gerecycled. Deze heftige karikaturale representaties verleiden net zo makkelijk een eenvoudig publiek dat ze letterlijk neemt, als een meer gecultiveerd publiek dat zich ermee vermaakt vanwege de inventiviteit van de nepheid, en kan zich eraan hechten zonder ze al te serieus te nemen. De

activisten van de Lega voeden de angst voor invasie door zichzelf als slachtoffers van een ethnocide te presenteren. Sommigen van hen gaan zelfs zo ver dat ze zich tijdens de grote bijeenkomsten van de partij kleden als 'roodhuiden' (native Amerikanen). Ze vrezen dat ze op hun eigen territorium worden verdrongen door migrantarbeiders, en vinden een beleid van uitsluiting en brutale intimidatie gerechtvaardigd om een dergelijke ontwikkeling te voorkomen. Hun symbolisch universum is volledig schematisch. In hun ogen moet, ongeacht de feiten, de werkelijkheid worden aangepast om in het plaatje te passen. Zo'n ideologische vervorming van de werkelijkheid is al een daad van geweld op zichzelf en kondigt vaak de uitbarsting aan van een meer dan tastbare brutaliteit.

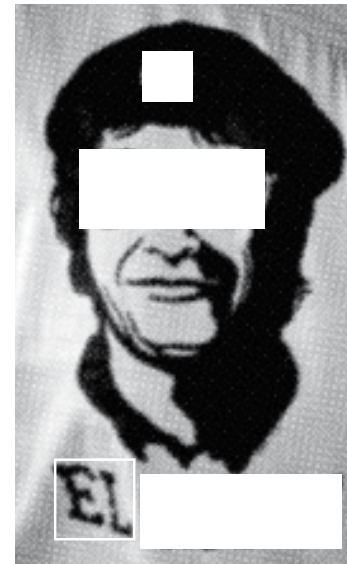


(e)

In de icoon van de vijand gevat
L.L.C. Tijdens de jaarlijkse Lega Nord vergadering verkocht een groep aanhangers t-shirts met daarop de leider van de partij, Umberto Bossi, aangekleed als Che Guevara. Onder zijn gezicht stond de tekst 'El Gh'è' afgedrukt wat in dialect zoveel wil zeggen als 'hij is hier onder ons', in plaats van het originele 'El Che'. De tekst bekrachtigt het verband tussen de twee karakters. De slogan roept een vraag op: wie is werkelijk hier? Bossi of Che Guevara? Maar waarom zou je het icoon van een tegengestelde politieke macht willen gebruiken? In een van zijn beroemdste fotomontages beeldt de Duitse kunstenaar John Heartfield (1891-1968) zichzelf af

In het icoon van de vijand.

El Che



Umberto Bossi



(e) John Heartfield met de politiekechtf Zörgiebel, uit AIZ 8, no. 37 (1929).

(andere pagina)
fotograaf: Tacca/Eurocyclope

2. Hannah Arendt, *Crises of the Republic: Lying in Politics* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1972), 34.

terwijl hij politiecommissaris Zörgiebel met een schaar onthoofd (e). Het gebaar symboliseert een strategie die aan het hele werk van Heartfield ten grondslag ligt: de vijand ontdoen van zijn macht door de spot te drijven met zijn beeltenis. In de jaren vijftig, ver verwijderd van de ideologische en iconografische zwaarwichtigheid van het begin van de twintigste eeuw, pasten de situationisten op speelse wijze een vergelijkbare kunstgreep toe: door deze techniek van détournement konden symbolen, woorden en beelden uit hun oorspronkelijke context worden gehaald en een reeks semantische verschuivingen en nieuwe nevenschikkingen teweegbrengen. Zoals Asger Jorn bevestigt is 'de détournement een spel dat voortkomt uit het vermogen tot devaluatie. Alleen degene die in staat is te devalueren kan nieuwe waarden creëren. En slechts daar waar iets is om te devalueren, dat wil zeggen iets met een al gevestigde waarde, pas dan kan men overgaan tot devaluatie.'³ Maar het proces van devaluatie zoals gedefinieerd door Jorn impliceert voor alles de identificatie van symbolen die iets vertegenwoordigen dat tegengesteld is aan wat men zelf is, en die het doelwit zouden kunnen worden van semantische sabotage. De t-shirts die verkocht werden door de Lega Nord aanhangers kunnen niet worden getypeerd als een parodie op de vijand: een ideologische tegengesteld icoon is gevat in de fysionomie van hun leider. Wat we voor onverenigbaar houden verschijnt hier in één grafische laag. Het effect is dubbel: aan de ene kant neemt Umberto Bossi de gewenste attributen van de vijand over: net als Che Guevara wil hij graag gezien worden als de onverschrokken populaire leider. Aan de andere kant holt de Lega Nord vanwege de diefstal van een icoon de geloofwaardigheid van links symbolisme uit. John Heartfield infiltreerde, net als de situationisten en eigentijdse subversievelingen, in het semantische territorium van zijn vijanden om hun symbolische macht aan te vallen. Maar tijdens deze

strootochten bleef het onderscheid tussen het 'zelf' en de 'ander' bestaan, een grens die de Lega Nord opheft, in haar politieke voordeel.



(f)

Het vermommen van de werkelijkheid
L.D. Het zou dubieus kunnen lijken om de speelse dimensie van de xenofobe boodschappen van de Lega Nord te benadrukken, want het lijkt er dan op dat je ze weinig serieus neemt. Het tegendeel is waar, juist door de werking te etaleren van de door de partij geïnitieerde 'perverse spelletjes' (zoals over de schreef gaan, humoristische overdrijving, komische veinzerij, het omkeren van beschuldigingen en mediaverwarring), wordt het mogelijk grip te krijgen op iets essentieels: het is de pret die de sprong naar het ontoelaatbare toestaat. Het discours van de 'leghista' wordt tot 'carnaval' gemaakt, zowel door zijn producenten als door het publiek. Deze overdrijving is voor alles een antwoord op psychologische behoeften, en pas in tweede instantie een strategische aangelegenheid. De leden van de Lega Nord denken serieus dat ze niet xenofob zijn. Tijdens de eerste maanden van mijn etnografisch onderzoek maakten ze vaak opmerkingen over mijn gebrekkige gevoel voor humor. Ze probeerden me uit te leggen dat hun veronderstelde 'racisme' een provocatie was om de aandacht te trekken van de centrale regering voor een aantal sociale problemen waar ze mee geconfronteerd worden. Toen ik ongeduld tentoonspreidde ten aanzien van de xenofobe grappen van mijn gesprekspartners, werd ik hun 'idiot' omdat ik niet in staat bleek te zijn onderscheid te maken tussen het ogenschijnlijke (hun racisme) en de werkelijkheid (het misdadig gedrag van

buitenlanders). Voor hen weerhiel mijn ideologische blinddoek mij ervan om voorbij de antiracistische gemeenplaatsen te gaan. De verwarring was totaal. Bepaalde uitspraken van de voormalige burgemeester van Treviso, Giancarlo Gentilini, zijn exemplarisch. Hij stelde voor om de 'voor niets deugnende buitenlanders te verkleden als konijnen en pief paf poef met een geweer te doen'. Deze uitspraken zijn zo grotesk dat we het moeilijk vinden ze serieus te nemen: ze brengen vooral de spreker in diskrediet. De provocaties van de vertegenwoordigers van de Lega Nord zijn niet alleen tegen hun politieke tegenstanders of tegen buitenlanders gericht maar ook tegen de rede zelf. Hun verkiezingssucces getuigt, tegen elke vorm van intelligentie in, vooral van de ongelooflijke kracht van hun politieke streken en de voldoening die ervan uit gaat. Idiotie was voor de oude Grieken een staat van zijn die buiten de publieke sfeer bleef. Ze behoorde tot de orde van het prepolitieke of de door de politiek vergeten ruimte. Doordat de idioot zich terugtrok uit de maatschappij was hij een fundamenteel asociale figuur. Geconfronteerd met hun meest excessieve verklaringen verontschuldigen mijn 'leghista' bronnen zichzelf door te bekennen dat 'het de gewone mensen zijn die zo zijn'. Maar waarom zouden mensen zichzelf uitsluiten van de politieke sfeer? Zo'n houding is niets minder dan het ernstig in diskrediet brengen van het eigen ik en van het volk waarvan men deel uitmaakt.

L.L.C. Het spel 'Kaats de illegaal terug' waarvan het doel is om alle illegale immigranten die de Italiaanse kust proberen te bereiken weg te werken, verscheen onlangs op de Facebook-pagina van de Lega Nord. Elke boot kan afhankelijk van zijn capaciteit een andere score krijgen: hoe hoger het aantal immigranten aan boord, hoe beter het resultaat voor de speler die ze verwijderd. Een voorspelbare polemiek,

zowel vanuit rechtse als linkse hoek, dwong de webredacteur het spel te verwijderen, terwijl een ander spel getiteld 'Bekeer de communist' – misschien minder xenofob maar even provocerend – nog steeds beschikbaar is via het net. Zoals op het beginscherm van het spel wordt gesuggereerd moet de 'droevige en wegwijnende' linksdenkende getransformeerd worden tot 'een gelukkiger sympathisant van de Lega Nord'. Door het rode teken – getransformeerd in de Alpenzon, het symbool van de Lega Nord – aan te klikken met de muis wordt de speler de uitvoerder van een quasi-religieuze bekering; de communist zal zijn onbevredigende identiteit achter zich laten om een nieuw politiek leven binnen te stappen.



(g)

Het verbergen van de ernst van bepaalde handelingen achter een speelse verschijning en een grotesk vocabulaire, kan worden beschouwd als een geconsolideerde praktijk van de Lega Nord. Het spel 'Kaats de illegaal terug' verlost de speler tot een reeks intrinsieke racistische handelingen; de speler moet 'de ander', die wordt voorgesteld als een gevaarlijke entiteit die onze territoriale integriteit bedreigt, lokaliseren en vervolgens uitschakelen. Via het spel kan iedereen kunstmatig het onrechtvaardige beleid van de partij toepassen, maar de obsceniteit van het gebaar wordt onmiddellijk verhuld door de virtuele dimensie van de ruimte waar het plaatsvindt. De leden van de Lega Nord zouden staande houden dat zij slechts een spel spelen, maar deelname impliceert noodzakelijkerwijs dat men stilzwijgend akkoord gaat met de regels van het spel.

(f) Bootvluchtelingen.

(g) Bootvluchtelingdoelwit.

3. Elisabeth Sussman (edited by), *On the Passage of a Few People Through A Rather Brief Moment In Time The Situationist International, 1957-1972* (The MIT Press, 1989), 142.

book reviews

Stephen Shukaitis
*Imaginal Machines: Autonomy
 & Self-Organization in the
 Revolutions of Everyday Life*

Armin Medosch

‘What does it mean to invoke the power of the imagination when it has already seized power (through media flows and the power of the spectacle)?’

Imaginal Machines is a rich source of information and inspiration for those interested in the cross section of politics and the arts. Politics and the arts here are thought together in a specific way expressed by the title *Imaginal Machines*. The imagination, Stephen Shukaitis writes, is ‘a composite of our capacities to affect and be affected by the world’. It is therefore ‘not ahistorical derived from nothing, but an ongoing relationship and material capacity constituted by social interactions between bodies’. Shukaitis is particularly interested in the development of ‘movements toward new forms of autonomous sociality and collective self-determination’. The ‘radical imaginary’ is thus not understood merely as a fantasy or an image, but along the lines proposed by the leftwing philosopher Cornelius Castoriadis, ‘as a radical self-instituting form: the very capacity to create new forms of social relations and

Minor Compositions/
 Autonomedia 2009,
 ISBN 978-1-57027-208-0
 256 pages, price \$ 16,-



organisations that determine the course of social and historical development’.

Imaginal Machines is a sort of intellectual travelogue that explores ‘other workers’ movements’ which exist within a ‘secret drift of history’ – secret, because they were often suppressed or renounced by the official organs of socialist movements such as parties and trade unions. Those ‘other workers’ movements are those who protested not just for fair pay but for an altogether different life, where the radical imagination unfolds at ‘the nexus between the self-management of work and work refusal’. Shukaitis finds examples in ‘the history of autonomous Marxism in Italy, the First World War, forms of council communism, the situationists and ‘hobo Surrealism’. The claim is not that all those movements and initiatives towards autonomy and self-organization are somehow identical, but that there are ‘resonant connections’ between them, which are worthwhile to investigate so that the knowledge gained can be made productive for current and future struggles.

Shukaitis, however, is aware

that ‘to invoke the imagination as underlying and supporting radical politics has become a cliché’ and that at some point in history ‘the recourse to the imagination was no longer enacting new forms of creativity, but continually circulating forms that already existed and perceiving them as newly imagined.’ Those involved in ‘creative insurgency’ involuntarily find themselves repeating the slogans, postures, tactics and gestures of struggles bygone. The trouble is not only that the products of the social imaginary that once seemed truly revolutionary suddenly lost their effectiveness, they also have the unfortunate tendency to turn against living struggles. Capitalism has shown an amazing capacity for what the situationists called ‘recuperation’, the adaptation of critique and its creative expressions for its own end. The current version of capitalism, whether it is described as post-Fordist or an informational economy, relies increasingly on the management of carefully cultivated images and on the mobilization of the communicative and creative capacities of the workforce or the ‘prosumer’ – people in their split double

identity of being producers and consumers who not only find themselves exploited at work but also during their ‘free’ time or ‘leisure’ time. This is in fact also ‘productive’ time, not only because consumption is necessary for the valorisation of capital but because in the process consumers produce ‘the cultural content of the commodity’. Shukaitis, here following the analysis of ‘immaterial labour’ by Maurizio Lazzarato, is careful to point out that capitalism’s increasing dependencies on forms of symbolic labour is not new in itself, but that it has become more central in the post-Fordist ‘regime’.

Added to that is another problem, which is connected but not identical to the one just mentioned: ‘Social struggles do not die, but rather are left in a zombified state of indeterminacy where their only desire is to turn against themselves and eat the brains of the living labour resistance.’ However, what Shukaitis calls ‘Zombie politics’ and the ‘organisational gothic’ does not lead to defeatism and the overall pessimism that often characterizes leftwing theorists and tends to grant capitalism too much agency and sees all efforts and ways of resistance and struggle as ‘already’ sub-

verted and therefore without any chance. ‘There is no alien spacecraft that has landed,’ writes Stephen Shukaitis, ‘unleashing hordes of little green men who are gnawing away at the revolutionary imagination.’ There is still something ‘to be done’: ‘The task is to explore the construction of imaginal machines, comprising the socially and historically embedded manifestations of the radical imagination.’ Shukaitis does this by providing examples of how exactly ‘recuperation’ works but also how it, occasionally, can be defeated. He gives ample space to the ‘technopranks’ of artists-activists such as the Yes Men who try to invert image manipulation techniques to tease out the worst from underneath the shining surfaces of informational capitalism. From ‘hobo Surrealism’ to pop-cultural motifs used in urban insurrections to groups such as the Chainworkers in Milan and the Euromayday initiative, *Imaginal Machines* consists of many interesting stories told in such a way that the result is a texture rather than simply a text, a very open-ended undertaking that has, as is stated in the Introduction, neither a beginning nor an end. The author knows how to deal with heavy

concepts by not addressing them frontally. It is rather more like a lengthy reconnaissance mission, weaving in and out of side streets and dodgy alleys, hacking through the underworld of zombified concepts, yet occasionally stumbling almost by accident against the wall of a fortified castle, that is, one of those big, chunky, issues that Castoriadis would have called the ‘aporias of capital’, or, as more traditional Marxists would say, its ‘objective contradictions’, which not only bring capitalism occasionally to the brink of total collapse but make it also very difficult for those who seek to change the system to find easy and convenient answers.

Weaving its revolutionary patterns of thought in constant dialogue with the concepts and works of authors such as Cornelius Castoriadis, Silvia Federici, Toni Negri, Felix Guattari, Stefano Harney, David Graeber and others, *Imaginal Machines* has been praised not only for being an instructive survey of imaginative left-wing politics but also for its ‘humour and wit’ (Federici). This is a rare type of praise for an otherwise very political book, which makes it all the more recommendable.

Paul O'Neill and
Mick Wilson (eds.)
*Curating and the
Educational Turn*

Ilse van Rijn

In the anthology *Curating and the Educational Turn*, editors Paul O'Neill and Mick Wilson have compiled a collection of essays, polemic and poetic statements, e-mail correspondence and other sorts of dialogs. The central focus is the role and position of the educational model as a possible turning point in the making of exhibitions. The whole paints a heterogeneous picture of a phenomenon over which consensus has not yet been reached. The strength of this anthology is the diversity of its individual standpoints – but that is also its snag. Doesn't such a highly varied perspective in fact attest to a forced attempt to bring together divergent practices and positions? Are we really experiencing an 'educational turn'? In their introduction, O'Neill and Wilson examine the latter question to legitimize the setup of the book.

A 'curatorialization' of educational models and practices would seem to be emerging, observe the editors. Whereas debates and lectures, symposiums, educational programmes and discursive projects previously fulfilled a secondary role in exhibitions, biennials and, recently, art fairs, now they have taken on a central place in exhibition practice. The list of initiatives based on the educational format is long and diverse: Daniel

London/Amsterdam, Open
Editions/De Appel, 2010
ISBN 978-0-949004-18-5
342 pages, € 20.00



Buren and Pontus Hultén's Institut des Hautes Études en Arts Plastiques (1996), the 'Platforms' of documenta 11 (2002), Be(com)ing Dutch: Eindhoven Caucus, and unit-ednationsplaza, to name but a few. The ways in which educational models and strategies are integrated vary; so too, do the manners in which they relate both to institutionalized and formalized (art) academic curriculums, and to a broader (art) field. O'Neill and Wilson see 'the curatorial' as an activity with changing organizational forms and ways of collaboration. In their view, today's curator brings about cultural encounters without necessarily positing an objective beforehand or claiming a demonstrable result afterwards. Curators no longer label themselves authors, but make exchanges possible in which nonlinear processes offer dialogical resistance to the prevailing order. This notion of the curatorial practice is also the book's line of approach.

The majority of the 27 critical contributions were written especially for the book. According to the initiators, four previously published essays have a prominent place in the debate on the educational turn, which is why they have been republished here. Irit Rogoff's 'Turning' clearly sets forth the recurrent doubts regarding the discussion at

hand: What makes the postulated 'turn' a turn? To whom is the educational turn in the curatorial practice directed? And, what distinguishes 'turning' – as an active process, a movement, an actual, critical splitting of the components comprising a practice – from the 'branding' of a recognizable style, which subsequently can be effortlessly appropriated? Based on a critical consideration of two projects, Rogoff, after having dispensed with the strongly missionary and edifying educationalist outlook of old, comes up with four propositions to bolster the field of education: let us reorganize education in terms of unlimited *potentiality* (more is possible than you think) and *actualization*; the understanding of crucial matters can become an *urgency*; education must be *accessible*; it can be the arena in which *challenge* is written into our daily activity. In art, she says, education must be employed as a constituent force and as a form of 'self-organization and instituting oneself'.

Not only the practice of the curator, but also that of the artist is characterized by pedagogical methods and instruments, according to Dave Beech. Think of Andrea Fraser's performances, Mark Leckey's lectures or the 'Copenhagen Free University', an institute initiated by artists for critical and marginal forms

of knowledge. Or Tony Blair's 1996 phrasing of the three priorities of British New Labour: 'education, education, education'. How, in other words, can the 'educational turn' be understood within the broader context of recent social models? In his essay 'Weberian Lessons: Art, Pedagogy and Managerialism', Beech discusses Duchamp as the artist whose readymades already incorporated the Taylorist concept of social redistribution of labour and shared authorship. This viewpoint might explain the increase in the participation of the public, but it also tends towards a rationalization and 'disenchantment' of society. Beech interprets the introduction of pedagogical models in art as symptoms of our modern bureaucratic society and warns against treating art as standardized cultural capital.

This precarious balance between restrictive educational models and the possibility of development is emphasized in several essays. Andrea Philips reminds us of the way in which Michael Hardt and Antonio Negri have indicated knowledge to be immaterial produce; collective intelligence and affective work to be grounds for exploitation. According to her, we must consider what art and design can generate, how they can counterbalance macro political regulations and what

they are capable of realizing within an aesthetic practice.

We must engage with the present, say both Marion van Osten (in a discussion with Eva Eggermann) and Rogoff. Moreover, we should be sceptical with regard to the educational turn, so as not to shift real questions about the knowledge economy and cognitive capitalism to the art work. For, wonder Stewart Martin and Jane Graham, among others, to what extent can an artist still move freely and autonomously within a practice dominated by educational planning?

Based on his experiences with unitednationsplaza, a nomadic school inspired by the concept for the cancelled Manifesta 6 planned for 2006 in Nicosia, a divided Greek/Turkish town in Cyprus, artist Anton Vidokle suggests that if we are to offer a counterbalance to the prevailing economic political order, perhaps we should combine two models: that of the temporary exhibition open to the public, and that of the potentially innovative and experimental, but closed school. Like Vidokle, Charles Esche, citing historical examples, points out the short life granted to non-hierarchical art academies that are not focused on autonomy and authority or a specialization. He feels that the academic model (What do we learn? How do we learn?) and its implementation

should be studied carefully in order to be able to improve it. A 'collective agency' – conspicuously lacking in an art world focused on individual results and objects, particularly in the Netherlands – can function as the basis for a structural revision of academic models. By rejecting measurable results, says Esche, the experimental relation and presentation of the production of knowledge associated with artistic works can be considered anew.

Esche thus recognizes the potential of education. Whereas Simon Sheikh, for instance, takes a reserved position with respect to the institutional rhetorical game we are in danger of becoming caught up in when speaking of an educational turn, Esche sees the posing of questions as an essential educational force that leads us out of an eventual institutional impasse. In that regard, Esche's contribution fits perfectly with Paul O'Neill and Mick Wilson's aim of having *Curating and the Educational Turn* function as a Socratic debate in which questions reign supreme and answers do not exist. The criticism that the editors are out to propagate an implicit viewpoint would thus seem to be parried. The book is arranged as a dynamic and inspiring compilation of perspectives, for which there is (as yet) no unequivocal answer.

Marina Vishmidt and
Metahaven (eds.)
Uncorporate Identity

Anthony Iles

In one of his various rants directed at the irresistible rise of the design professional – a review of Bruce Mau's book *Life Style* – Hal Foster laments our present era as one in which 'the aesthetic and the utilitarian are not only conflated but subsumed in the commercial'. Now everything is designed. Here, the avant-garde project of art's dissolution into life finds its apotheosis in contemporary design. For Foster, what is more awful than the annexation, the autonomy or semi-autonomy of art is design's indifference to that which it subsumes: 'Not only architectural projects and art exhibitions but everything from jeans to genes – is regarded as so much design.' The grammatical alignment here of jeans with architectural projects (utilitarian) and art with genes (human/sacred) should be noted, it mirrors exactly the rule of equivalence that capitalism commands and which Foster hopes to wish away.

Conceptual design group Metahaven more or less situate their practice within this grammar of conflation and indifference that Foster rails against. Yet it is possible to understand this situation as structural rather than willed. Taking as a starting point this assumption, that all is designed now and that design is completely complicit in the domination of all human activity by commodity

Maastricht, Jan Van Eyck;
Baden, Lars Müller Publishers,
2010
ISBN 978-3-03778-169-2
608 pages, € 44.90



exchange, Metahaven seek to occupy this complicity, 'squat' it if you like. Acknowledging that this situation makes criticality and affirmation increasingly difficult to separate, they seek a merger between these two poles, a mode of operating in the contradictory and cramped spaces of neoliberalism's triumph, which, for better or worse, tends towards irresolution.

In *Uncorporate Identity*, Metahaven map out problems with corporate form, identity and democracy under the tyranny of networked power: 'Uncorporate Identity concerns the relationship between an organization and its tangible forms.' Rather than seeking to unmask and expose the truth behind the bland logos, brands and PR projections of both corporate and State forms, Metahaven employ critical and creative strategies to make more present the opaque power that drives these proliferating abstractions. To examine what is 'hidden in plain sight', we are told, involves the deployment of two strategies – iconoclasm or defacement, and crisis, what happens after an organization fails yet its logos survive. How exactly these strategies are deployed and developed is not completely clarified in the book, but they do signal a move away from a politics of opposition towards overidentification, indiscern-

ability and the deepening of contradictions.

Uncorporate Identity is equally a critical anthology of texts on the problems of network power today, essays in the cultural analysis of design and a showcase of some conceptual design projects turning around related themes of the projection and subversion of this power. It is one part *Life Style*, one part S, M, L, XL one part Empire. Contributions, in interview form; from anthropologist Michael Taussig, architect Pier Marco Aurelio and art critic Boris Groys, network theorist David Singh Grewal, in fictional form; China Miéville, Keller Easterling, the theoretical essays 'The Mirror of the Network' by Marina Vishmidt and Metahaven's 'Europe Sans' all make for original and substantial reading and help to lay out the landscape Metahaven aspire to analyse.

A preoccupation across several contributions involves establishing differences between forms of network and soft power. This inquiry in turn supports the central argument: 'All such forms of power, this book argues, are matters of design.' Metahaven's projects are less traditional design briefs instead, taking the form of inventive, self-initiated open-ended surveys deploying critical design in a framework closer to conceptual art. 'Graphic

design' is the iteration of more or less interchangeable basic forms – triangles, squares and circles, 'design' is a question of powers' transmission through protocols, scenarios, architectures and standards.

Of the projects presented, Stadtstaat (2009) – a proposal for the merger of the European cities of Utrecht and Stuttgart into a regional city state, is one of the canniest and fully realized. It fits best Metahaven's proposal for 'speculative design', founded on the premise that 'the projection of power and the assumption of an image are ways to create a world and make it seem inevitable.' Stadtstaat is propelled into theoretical presence by the literary device of an anonymous exchange of letters between two inhabitants and 'Friends'. The letters are displayed alongside a series of posters, designs for Stadtstaat's 'Information Architecture' including: 'Trust', a model for an online social network, and 'Axis', the 'Stadtstaat Interurban corridor', that is the renaming of an existing highway between the two urban conurbations, as well as credit and voting cards, a telephone directory and logos for invented private-public enterprises.

A more graphic and less theoretically driven project, LogoParc, consists of an ambitious computer-simulated landscape of South Axis, a recently established 'hotspot in the global world of finance' situated in Amsterdam. Metahaven stripped away the glass skin of existing buildings to expose a grey theme park of undifferentiated skeletal concrete forms

penetrated by the sedimented flows of international capital – parodying the foreclosed prospects of such nascent non-spaces after the 2008 financial crisis its redesign is characterized as 'banlieue deluxe', 'Frankfurt am Cheap' or 'Dubai near the Canals'. Global and postmodern space is modelled as an embattled space of graffiti, walls, peripheries, discourse inscription and defensive form.

One of the important terms that frequently reappears across Metahaven's interviews and debates with cultural intellectuals is *conflict*. 'Do you think conflict can be productive?' they demand of David Singh Grewal. The question derives from a central interest in the thought of post-Marxist political theorist Chantal Mouffe. Mouffe's contribution to the book is taken from a talk given in 2007 at the seminar 'Regimes of Representation', organized by Metahaven in Bucharest's House of the People – formerly Nicolae Ceaușescu's Presidential Palace, now both the seat of government and a contemporary art gallery, MNAC. Alongside Ernesto Laclau, Chantal Mouffe has developed a theory of 'radical democracy' predicated upon a mutation away from what they understand as the Marxist overemphasis on economic determinism and privileging of a essentialist subject – the working class – and towards a theory of the constitution of social agents privileging subjectivity and the processes of identity formation. At the centre of their shared understanding of the *political* as opposed to formal *politics*

is a current of under-acknowledged, yet primary, antagonism and conflict. The democratic resolution of politics and the political, for Mouffe, would involve a way to 'acknowledge on the one side the permanence of the antagonistic element of conflict, and on the other side allow for the possibility of its taming'. This would amount to, in Mouffe's words, 'a third type of relation . . . which I have proposed to call *agonism*.' Mouffe imagines the construction of institutions in which conflicts can come to the fore without breaking a basic common bond and democratic premise. Her formulation of politics and the political in turn underpins Metahaven's approach throughout the book. This has its limitations – the protocols, limits and aporias of a competition between alternatives within a conscripted arena can be discussed and subverted but not overturned completely. Europe's borders and a Eurocentric view of Western capitalism are outlined, critiqued but ultimately affirmed. The complicity of representational democracy not only with the free market but as a presupposition of capitalist exchange *per se* is underexamined and considered only as a problem of power. The dependence of formal equality upon the presupposition that *all labours count equally* and that, as Marx asserts, ultimately money 'is the power which brings together impossibilities and forces contradictions to embrace' is entirely outside of this purview. Apprehension of these fundamentals would be key to any further development of the

practical research Metahaven wish to pursue. These insights, which they come close to apprehending in their pamphlet *White Night: before a manifesto* (unfortunately not reproduced in the book), would bring them closer to a non-identitarian view of power and a design analysis that sees in surface not just the mirror of interchange-

able forms of abstract power but a manifestation of social relations driven and distorted by the value-form.

Endeavouring, the book is ambitious and irreverent, most problematically it is less than transparent about Metahaven's need to market themselves as a professional practice. It should be no a surprise that these

parts do not make a whole – in toto, the reader will find neither a coherent theoretical programme nor the communication of a robust design practice, but they may find some gems, both in the form of individual contributions and projects, which disturbs existing forms of engagement with these terms.

Gerald Raunig
A Thousand Machines: A Concise Philosophy of the Machine as Social Movement
(translated by Aileen Derieg)

Semiotext(e), 2010,
ISBN-10: 1-58435-085-7,
ISBN-13: 978-1-58435-085-9
128 pages \$12.95/£9.95
(paper)



Sebastian Olma

'Is this about a machine?' This is the central question Gerald Raunig asks himself in his latest essay 'A Thousand Machines'.¹ After having read through the 120 rather well written (translated) pages – notwithstanding the overuse of the term 'concatenation' – one cannot help but wonder. What is it exactly that this 'concise philosophy of the machine as social movement' – as the book's subtitle promises – wants to achieve? Is it a commentary on the philosophy of Gilles Deleuze and Felix Guattari (as well as Karl Marx)? A brief history, etymology, genealogy of an important conceptual fragment of Deleuzo-Guattarian thought? An application of the notion of the machine to a variety of aesthetic practices? Or indeed an attempt to theorize (as well as perhaps inspire) a particular type of contemporary social movement by way of French

philosophy from the 1960s and 1970s?

The stylish little essay-machine that Raunig attempts to construct wants to be all of the above and possibly more. The fact that it fails as 'a philosophy of the machine as social movement' is rather secondary as in the process it produces a number of interesting insights. But we are getting ahead of ourselves.

The essay opens with a very elegantly constructed literary-cinematic triptych composed of Flann O'Brien's novel *The Third Policeman*, Claude Feraldo's unjustly forgotten masterpiece *Themroc* and Vittorio de Sica's famous neo-realist adaptation of *Ladri di Biciclette* (Bicycle thieves). In many ways this triptych, smartly connected (or, as Raunig and his translator would have it, concatenated) by the refrain of the bicycle, sets the tone for the different variations of

the machine theme we will encounter later on in the text.

First, there is the process of cycling as man-machine interface, an assemblage defined by the relationship of the merging flows of cyclist and cycle, thereby dissolving both their subjectivity. Then there is the Fordist social machine whose iconic representation is the figure of Themroc the cyclist on his way to the factory almost merging with a cyclist-coworker according to what seems to be an exact timetable (they meet in the middle of the road leaning against each other for the rest of the journey). Here one gets the machinic relation perpetuated by a mode of social organization formatting or moulding its subjects (workers) while extracting their *élan vital* in order to transform it into labour power (in Deleuzo-speak: social subjection and machinic enslavement). Simultaneously, Themroc's animalistic rebel-

lion, his successful revolutionary regression into the primal netherworld of mother- and sister-fuckers is taken by Raunig to relate to the post-autonomous notion of exodus as inventive political machine (though it might as well just be Feraldo taking the piss out of it). Finally, the smooth machine of bicycle thievery, operating like a diffuse, incomprehensible swarm is presented as an ambivalent social machine with the capacity to either create an emancipative assemblage of resistance to dominant forms of subjectivation via solidarity/invention/non-hierarchy or a fascistoid assemblage based on the same principles.

After this quite brilliant allegorical introduction of the machine-theme, Raunig turns to a theoretical elaboration of the concept. He briefly sketches the etymological and cultural development of the notion of the machine from the Middle Ages, arriving quickly at Marx's 'Fragment on Machines', a text that develops his influential notion of *real subsumption*, that is, a state of capitalist development marked by the full absorption of the physical and intellectual potential of living labour into the productive machine. Particularly pertinent in this context is the notion of the general intellect, approaching a fully developed capitalism as a machine that objectifies (and thus alienates) the social body's entire intellectual capacity in order to transform it into a means of total domination/exploitation. Raunig alludes to a possible critique of such a totalizing notion of the machine by way of a mere nod to post-workerist Marxism: 'The con-

catenation of knowledge and technology is not exhausted in fixed capital, but also refers beyond the technical machine and the knowledge objectified in it, to forms of social cooperation and communication, not only as machinic enslavement, but also as the capacity of immaterial labour – and this form of labour, as especially (post-) Operaist theory would later insist, can destroy the conditions under which accumulation develops' (25-26).

Clearly, this is a most interesting statement that would merit some elaboration. Are there social processes at play today that support such a claim? To what extent does machinic theory and perhaps even a machinic practice help to confront a capitalist system that clearly has become unsustainable? At this point, however, Raunig refrains from a head-on engagement with these questions, instead turning to an elaboration of the machine as it is found in the work of Deleuze and Guattari, stressing 'the relationship between streams and ruptures of assemblages, in which organic, technical and social machines are concatenated' (30). This is of course correct. Machinic thinking, as Raunig argues, provides an ontology that moves beyond the dichotomy man/machine, resisting the (for instance McLuhanian) simplification of technology as extension of human faculties, instead posing the question (with Simondon) of 'how man becomes a piece with the machine or with other things . . . (animals, tools, other people, statements, signs or desires) . . . in order to constitute a machine' (32). The machinic,

one might say, is the milieu of transversal communication out of which organization (forms, bodies, structures, etcetera) emerges.

However, as the connection between postoperaist Marxism and Deleuze/Guattari is crucial to Raunig, it would have been helpful to make it at the beginning of the essay and then quickly move beyond it. It should have been his point of departure for fleshing out his notion of the machine as it is at work in within the 'matter' of contemporary social life. The more empirical chapters on 'theatre machines', 'war machines' and 'mayday machines' are rather a mixed bag in this respect. They are only partly contemporary and largely remain at the level of aesthetics.

It is only in his conclusion that Raunig returns to the question of real subsumption and general intellect (largely by repeating Paolo Virno's well-known line of argument) but as in the meantime hardly anything has been conceptually added to matter, he cannot really add anything new to the discussion. This is frustrating as the notion of the machine seems to be an ideal vehicle for taking the conceptual and practical *puissance de l'invention* of the two perhaps most important strains of 1960s/70s' political thinking into the twenty-first century. What comes to mind is Michael Hardt and Antonio Negri's treatment of the contemporary metropolis in terms of a machine (Hardt and Negri 2009), that is, an anorganic multiplicity consisting of layer upon layer of possible productive encounters. One cannot, of course, expect

the old guard themselves to break through their conceptual limitations. But someone like Raunig could have. However, doing so would have meant not only to move beyond Marx but also beyond Deleuze.

The problem that Raunig as well as many of his Deleuze/Guattari-inspired colleagues have is one of being at once too close and not close enough to their masters. Raunig is too close to their writing particularly in his use of terminology. One might say that he does not properly 'translate' their

machinic thinking into his own theoretical project. This comes clearly to the fore in his more 'empirical' chapters. These are informative and at times even fascinating chapters. However, his extensive reliance on the Deleuze-Guattarian terminological apparatus, without being able to sufficiently reproduce their machine of expression, makes it very difficult for the uninitiated to grasp the analytical force of machinic thinking. The reproduction or even application of Deleuze-Guattarian philosophy is of

course not the issue here as such an endeavour goes contrary to their thinking. It is well known that the French couple defined philosophy in terms of *le survol*, that is, a qualitative movement of thought that 'observes' while 'flying over' thus inventing concepts that allow thought to co-evolve within its own matter of concern. Hence by not daring to stray further from Deleuze and Guattari's conceptualities, Raunig departs from their perhaps most essential methodological demand: conceptual creativity.

Maria Hlavajova, Sven Lütticken and Jill Winder (eds.) *The Return of Religion and Other Myths: A Critical Reader in Contemporary Art*

Utrecht: BAK basis voor actuele kunst, and Rotterdam: Post Editions, 2009
ISBN 978-946983-007-5
214 pages, € 23



Ernst van den Hemel

The 'return of religion' is a subject that has occupied minds ever since the invention of secularization. Today it is often asserted that twenty-first century Westerners are being confronted with an unexpected return of fundamentalist, or secularized, religion, which is suddenly posing new questions and dilemmas for our post-modern, disenchanting, digital era. This creates a widespread feeling that we need to relate to religion again. But doesn't every era reinvent religion, both its demise and its return? Is the return of religion perhaps not the rise of a new form of fundamentalism? Aren't we running the risk of believing in a myth? Shouldn't we at least have doubts about this so-called return?

These are central questions in the collection of essays recently published by the BAK (basis voor actuele kunst). The title of the book, *The Return of Religion and Other Myths*, is as pertinent as it is confusing. Does the characterization of 'myth' refer here to a repudiation of religion and its return (as the editors emphasize in the foreword, 'religion is in many ways still on the wane')? Or to the functioning of the return of religion (does the present return of religion in fact allow critical iconoclasm)? In their introduction, the editors approach the problem from two sides: on the one, there is the fundamentalist attack on the image, the cartoon dustups and Al-Qaeda, but

also Christian fundamentalism; and on the other, the inspiration that religion continues to offer for the contemplation of the image, art and spirituality. The present situation thus calls for an interpretation of the role of art in these modern debates. And that immediately points up the collection's fundamental tension, that of being a critical enquiry into the return of religion, or its confirmation – even if simply by filling a volume with interesting analyses of the relation between art and religion.

The inevitability of the link between religion and art is what Jan Assman goes into in his essay 'What's Wrong with Images?' He emphasizes how images, from the time they

were first banned (approximately 3500 years ago) until now, are interwoven with religious worship. Assman is not particularly interested in dismissing the return of religion, but a better understanding of its history might bring about a way of relating to images that learns from the past: 'The solution seems not to be the prohibition of images but the acquisition of iconic literacy.' Therefore this is not so much about negating myth as it is about gaining insight into how religion has determined the effect of images – and still does.

In 'The Image as Crime', Marc de Kesel emphasizes that even in an overly visual age such as ours, images are still connected with the ban on the image, at the boundaries of the visible. Contemporary art is also connected with the mythical confirmation and transgression of the ban on imagery. The fear and fascination inherited from religion for what lies beyond the image is not so easily allayed: the return of religion, true or not, will again have to relate to this productive fear.

Arnoud Holleman's 'On ne Touché pas: (sic) On Copyright and Iconoclasm' makes a link that exposes the selective working of myth: these days, there is a battle going on between the religious limitation of the freedom of speech and the secular defence of this freedom. However, in describing his hassles with the reuse of a porno film in a work of art, the author makes a comparison between the prohibition of images and the vicissitudes of contempo-

rary copyright laws. When religious believers want to forbid images, everyone brandishes the secular freedom of speech, but in European copyright law, there is an almost religious worship of the image that seriously hinders that same freedom of speech: 'You could say that the European law ignores the second commandment in favour of the "idol".' Beneath the superficial return of religion – Islam versus Christian-humanist tolerance – there is a religious undercurrent, the worship of the image. For Holleman, too, the issue is not so much about negating myth, but about using it to continue to make criticism possible, also against itself.

The conversation between Boris Groys and Maria Hlavajova might present the clearest view of the return of religion in today's society. Groys emphasizes the fact that the idea of a return of religion also was rife in the nineteenth century. The impact of the present return will depend upon our current media landscape. In a postmodern, hyper-visual age in which a meaningful horizon is up for grabs, both religion and art are potential alternatives. The only question is which way it will go. For Groys, in our 'disenchanted' and yet religious era, it is important that we gain insight into new forms of fundamentalism.

The problem perhaps becomes clearest in the art project 'Beautiful City Book List' by Maria Pack. A list of web links to mainly religious books, based on personal pref-

erence, increases the tension between the personal and the public. The project purposely does not answer questions about truth, desirability or canonicity, but offers new combinations through the juxtaposition of all sorts of references. The call for the meaning of myth remains, also in the many unstructured hyperlinks from which the reader must make his or her own selection.

The book succeeds in presenting many different, fascinating views on the connection between religion and art. Most of the essays, however, are not about whether or not the return of religion is a myth. What gradually becomes clear, and this might sooner be a shortcoming of the spirit of our times than of this collection, is the necessity for dichotomy as regards that myth: Is the return of religion conservative, or does it offer the possibility of criticism? If art indeed has a connection with religion, and embraces the return of religious definitions of the image, for example, it becomes important to make a distinction between forms of thinking, religious or artistic, that can stimulate critical thought, and forms of thinking that, in the words of Groys, might conceivably turn the twenty-first century into a fundamentalist drama. Only when an alliance can be struck between utterances that give occasion for critical intervention and those that contribute to fundamentalism or play into the hands of intolerance, can we truly point to the myth of 'the' return of religion.