

Op zoek naar het onvindbare volk. Pierre Rosanvallon en het probleem van de politieke representatie¹

Wim Weymans

1. Inleiding

Ook al is Pierre Rosanvallon (°1948) één van de belangrijkste Franse politieke denkers en sociologen, toch geniet hij buiten Frankrijk nauwelijks bekendheid – momenteel werd slechts één werk van hem (2000a)² naar het Engels vertaald. Deze geringe bekendheid heeft allicht te maken met diens onduidelijk disciplinair profiel. De titels van zijn vele publicaties versterken het beeld van een oeuvre waarin de meest verschillende thema's uit de sociologie, politieke wetenschappen en geschiedenis aan bod komen. In zijn bibliografie (2003, 51-61) vinden we boeken over de Franse liberale denker Guizot (1985), het syndicalisme (1998b), de welvaartsstaat (2000a) en daarnaast ook historisch onderzoek naar de idee van de samenleving als zichzelf regulerende markt (1999) en een driedelige geschiedenis van de democratie in Frankrijk (1992, 1998a en 2000b).

In wat volgt zal ik echter tonen dat zijn ogenschijnlijk dispaaraat oeuvre kan worden gelezen als een coherente en originele analyse van het probleem van de politieke representatie dat de afgelopen jaren in de sociologie, politicologie als de politieke filosofie opnieuw in de belangstelling staat (denk in de Lage Landen bijvoorbeeld aan werk van Ankersmit (1997) of Hoogers (1999)). Het probleem betreft de zogenaamde “kloof tussen de burger en de politiek” die ook wel als een “crisis van de politieke representatie” wordt ervaren. De symptomen van deze crisis zijn bekend: de bevolking voelt zich niet langer gerepresenteerd door haar vertegenwoordigers, het vertrouwen van de kiezer in traditionele partijen daalt, net zoals de opkomst bij de verkiezingen. Tegelijkertijd lijken de kiezers steeds minder voorspelbaar in hun keuze en stemmen ze steeds vaker voor populistische of extreemrechtse partijen. Traditionele partijen trachten dit probleem op te lossen door het invoeren van een nieuwe poli-

tieke cultuur of meer directe vormen van representatie. Tot nu toe zonder veel succes. De door *spindoctors* geregisseerde “nieuwe politieke cultuur” lijkt de kloof met de burger zelfs eerder te vergroten dan te verkleinen.

Voor Rosanvallon komt dit niet als een verrassing, aangezien voor hem de huidige problemen van de democratie verband houden met de diepere structuur van onze samenleving. Rosanvallon ziet de democratie immers niet zozeer als een formeel politiek systeem, maar eerder, in navolging van Tocqueville, als een alles omvattende samenlevingsvorm (*forme de société*). In premoderne niet-democratische samenlevingsvormen, zoals in de Middeleeuwen, werd de samenleving nog als een organisme ervaren waarin iedereen een vaste natuurlijke plaats (“stand”) had. De politieke representatie van deze samenleving was daardoor relatief onproblematisch: politiek weerspiegelde deze natuurlijke, door God gegeven orde, en daardoor bevestigde ze deze ook (2000a, 11; 1998a, 91; 2001, 191; 1995, 29).

In de moderne tijd werd deze als natuurlijk ervaren hiërarchische maatschappijordening langzaam ondermijnd, in een proces waarvan we vandaag de gevolgen zien. Moderniteit betekent immers dat een organische en hiërarchische maatschappijordening verdwijnt. In moderne, democratische samenlevingen wordt het samenleven immers niet langer *a priori* georganiseerd door de Natuur of de Traditie, maar door het soevereine volk zelf bepaald (2003, 14). De samenleving of het volk worden niet langer als een substantieel lichaam ervaren waarin mensen een vaste plaats hebben, maar als een geheel van vrije en gelijke individuen. Moderne samenlevingen worden georganiseerd volgens het principe van formele gelijkheid veeleer dan premoderne “natuurlijke” ongelijkheden. Formele gelijkheid als organiserend principe maakt de emancipatie van het individu mogelijk en ondermijnt de hiërarchisch georganiseerde samenlevingen, zoals Tocqueville reeds aantoonde in zijn analyse van de gelijkheid van levensomstandigheden (*Egalité des conditions*) als basis van democratische samenlevingen.

Omdat ze zijn “natuurlijke” vorm verliest, wordt de identiteit van de samenleving of het volk herleid tot een onbepaalde abstractie, die de inzet is van een debat waarin het steeds opnieuw wordt bepaald (2003, 15f.). De Franse politieke filosoof Claude Lefort, die één van de belangrijkste leermeesters is van Rosanvallon, drukt dit als volgt uit:

“Het volk, de natie en de Staat [...] verheffen [zich] als universele entiteiten waartoe ieder individu en iedere groep zich op dezelfde wijze verhouden. Maar noch de staat, noch het volk of de natie vormen substantiële realiteiten. Hun voorstelling is zelf afhankelijk van een politiek vertoog en een sociologische en historische uitwerking [...]” (Lefort 1992, 47).

In een democratie is de vorm van de samenleving bijgevolg niet langer van nature “gegeven”, maar bestaat deze slechts doorheen een veelzijdige maatschappelijke bemiddeling.

Zoals blijkt uit de hedendaagse representatiecrisis, is deze democratische samenlevingsvorm niet zonder problemen. Omdat de democratische samenleving wordt geordend op basis van een abstractie (het volk zonder substantie), verliest ze haar concrete vorm die ze in de premoderne tijd nog had. Wat het volk aan politieke soevereiniteit en gelijkheid wint, verliest het, sociologisch gezien, aan vorm en werkelijkheid; het is immers allerminst duidelijk “wat” dat volk in een democratie precies betekent. Er bestaat een spanning tussen de politieke of juridische principes van de democratie (volkssoevereiniteit en gelijkheid) en haar sociologische of maatschappelijke realiteit (haar tekort aan “Gemeinschaft”). Dat betekent dat de democratische samenleving haar concrete identiteit verliest en niet langer “leesbaar” is. In moderne democratische samenlevingen is men steeds op zoek naar het volk, zonder het ooit te vinden (*Le peuple introuvable*) (1998a, 12ff.; 91 en 2003, 24f.).

Wanneer we vandaag een crisis van de politieke representatie beleven, dan heeft dat minder te maken met een gebrekkige weerspiegeling (representatie als vertegenwoordiging (‘spiegel’) of *Repräsentation*), dan wel met het structurele probleem om een democratische samenleving als geheel vorm te geven (representatie als vormgeving (*figuration*) of *Darstellung*). Dat probleem komt voort uit de democratie zelf die per definitie niet langer een “natuurlijke” vorm bezit die eenvoudig kan worden gespiegeld of “gerepresenteerd”. Rosanvallon gebruikt het begrip representatie dan ook in een wat ongebruikelijke betekenis: het gaat voor hem niet zozeer om het passief weerspiegelen of vertegenwoordigen van een reeds gegeven samenleving, dan wel om het actief vormgeven van een samenleving die haar natuurlijke vorm heeft verloren. In dat opzicht betreft Rosanvallon's werk niet louter de politologie, maar ook de sociologie of de politieke theorie.

Dat de huidige crisis van de politieke representatie wijst op een dieperliggend maatschappelijk probleem, blijkt vandaag uit het feit dat het probleem niet alleen bij de politici ligt (die hun kiezers onvoldoende zouden vertegenwoordigen), maar ook bij de kiezers die niet langer een stabiele groep vormen, maar zelf onvoorspelbaar en onberekenbaar worden. Zelfs de vele (vaak tegenstrijdige) opiniepeilingen blijken immers niet in staat om te weten wat “het volk” precies wil.

In tegenstelling tot wat bijvoorbeeld populistische partijen beloven, kan dit probleem nooit volledig worden “opgelost”. Een democratische samenleving is noodzakelijk tot op zekere hoogte zonder een vaste vorm, en elke poging om deze onbepaaldheid te vervangen door een “substantiële” samenleving, dreigt de democratie zelf op te heffen. Dat het volk structureel een vaste vorm mist, betekent echter niet dat dit gebrek aan vorm niet kan worden “gecompenseerd”. Juist omdat de vorm van een democratische samenleving niet onmiddellijk is gegeven, is er ruimte voor bemiddeling door een hele reeks instellingen en organisaties die een samenleving vormgeven. Het structurele gebrek

aan vorm betekent echter wel dat geen enkele van deze organisaties onmiddellijk met het abstracte volk samenvalt. De uitdaging in een democratische samenleving bestaat er in om aan het volk een werkelijkheid te geven, zonder daarom de abstracte bepaling van het volk, die de garantie is voor vrijheid, recht en democratie, op te geven. Hoe kan dit gebeuren? In wat volgt zal worden verduidelijkt hoe Rosanvallon door een analyse van het verleden het structurele probleem van de democratie tracht “op te lossen”.

2. Een “conceptuele geschiedschrijving van het politieke”

Aangezien de concrete vorm van een democratische samenleving telkens opnieuw moet worden “uitgevonden” in steeds wisselende historische contexten is de democratie “(...) een vraag die voor altijd onbeantwoord blijft, in die zin dat er nooit een perfect adequaat antwoord kan worden geformuleerd” (2001, 196-197. Vgl. ook 1998a, 18 en 326). Democratie kan om die reden niet van haar geschiedenis, van de vele pogingen om het probleem van het gebrek aan substantie “op te lossen”, worden losgekoppeld. “Democratie heeft niet alleen een geschiedenis, maar *is* daarentegen (haar) geschiedenis” (2003, 17). Er bestaat geen tijdloze democratieopvatting die losstaat van haar verwerking in verschillende historische contexten. De democratie begrijpen, betekent daarom tegelijkertijd ook de tot nu toe reeds geformuleerde antwoorden analyseren. Om problemen zoals de crisis van de politieke representatie te onderzoeken, ontwikkelt Rosanvallon daarom een historische methode (2001, 1995 en 2003) die hij als “conceptuele geschiedenis van het politieke” betitelt (1995, 28). Voor Rosanvallon is zijn werk steeds zowel historisch als filosofisch (1995, 28; 2001, 196). Politieke filosofen kunnen immers ook leren uit (vergeten) antwoorden van het verleden (2003, 18-19). Zowel antwoorden uit het heden als het verleden maken deel uit van dezelfde reflectie over de samenleving (1995, 28; 1998a, 362).

Deze antwoorden zijn niet alleen de concrete antwoorden van politici op praktische problemen in de politieke sfeer. Rosanvallon is immers niet alleen in “de politiek” (*la politique*) geïnteresseerd, maar veeleer in “het politieke” (*le politique*), dat wil zeggen in de vragen en antwoorden die betrekking hebben op de vormgeving van de samenleving als geheel (2001, 190-191; 1995, 27; 2003, 12-14. Zie ook Lefort 1992). Uiteraard worden vragen in verband met de maatschappelijke ordening vooral in de politieke sfeer ter sprake gebracht. Maar het is kenmerkend voor een democratie dat deze vragen ook daarbuiten kunnen worden besproken (in de publieke sfeer, de pers, de wetenschap, het recht...). Rosanvallon beklemtoont daarom dat een democratische samenlevingsvorm (het politieke) niet kan worden herleid tot het specifieke domein van de “politiek” (1995, 27 en 42). De antwoorden op het probleem van “het

politieke” noemt hij daarom “historisch-conceptuele velden” die een samenleving structureren of vormgeven, of collectieve voorstellingen die de handelingen van groepen in deze samenleving sturen (2001, 192; 1995, 28-29).

Een belangrijke bron voor kennis over de vormgeving van de samenleving blijven de “grote teksten” uit de traditie van de politieke filosofie of de sociologie, zoals het werk van Rousseau of Tocqueville. Ook sleutelconcepten, zoals gelijkheid of soevereiniteit, zijn de neerslag van een collectieve ervaring en kunnen ons helpen deze te begrijpen, zoals Koselleck in Duitsland met zijn *Geschichte der Grundbegriffe* reeds aantoonde. Vragen en antwoorden in verband met de vormgeving van een gemeenschap drukken zich niet alleen in “grote” teksten uit, maar ook in alledaagse bronnen zoals pamfletten, krantenartikelen, liederen, tekeningen of karikaturen. Deze bronnen zijn interessant omdat ze het officiële discours vaak tegenspreken. Bij het interpreteren van dit bronnenmateriaal maakt Rosanvallon gebruik van nieuwe ontwikkelingen binnen de (Franse) cultuurgeschiedenis en haar aandacht voor bepaalde praktijken (zoals bijvoorbeeld het “feest” tijdens de Franse revolutie), de micro-geschiedenis of de biografie. Opnieuw gebruikt Rosanvallon deze nieuwe technieken vooral om een beter inzicht te verwerven in de complexe wijze waarop een samenleving over zichzelf nadenkt (2001, 192-194; 1995, 29).

Datzelfde geldt eveneens voor zijn gebruik van de politieke wetenschappen. De studie van politieke praktijken, zoals verkiezingen, “politieke cultuur” en de organisatie van politieke partijen, kan uitermate leerrijk zijn om inzicht te verwerven in de wijze waarop een samenleving zichzelf begrijpt. De politieke sfeer is tenslotte toch bij uitstek de ruimte waar vragen en problemen worden besproken én beslist die de vormgeving van de samenleving als geheel (“het politieke”) betreffen. Maar in tegenstelling tot vele politieke sociologen die (in navolging van Michels of Ostrogorski) uitsluitend een ontluisterend ‘realistisch’ beeld schetsen van de politieke sfeer (waarin elites heersen in plaats van het volk), beklemtoont Rosanvallon dat het politieke domein niet los kan worden gezien van meer algemene problemen die de vormgeving van een samenleving als geheel betreffen (1995, 27, 29; 2003, 23-4).

Kortom, om een samenlevingsvorm te onderzoeken moet een beroep worden gedaan op erg verschillende disciplines zoals de ideeëngeschiedenis, cultuurgeschiedenis, politieke wetenschap en politieke geschiedenis. Met deze interdisciplinaire benadering tracht Rosanvallon het “politieke” in al zijn complexiteit te beschrijven en op die manier Fernand Braudels droom van een “totaal-geschiedenis” nieuw leven in te blazen (2001, 194-195; 1995, 29-30). Spanningen tussen bijvoorbeeld het heersend discours en de maatschappelijke werkelijkheid die ervan afwijkt kunnen pas zichtbaar worden door een combinatie van ideeëngeschiedenis, sociale en cultuurgeschiedenis (1998a, 362). Het resultaat noemt Rosanvallon een “kruispuntgeschiedenis” (*histoire carrefour*) (1990, 14).

Uiteraard is Rosanvallons brede interdisciplinaire aanpak ook begrensd. Eén beperking is dat hij zijn methode haast uitsluitend toepast op de geschiedenis van de democratie in Frankrijk. Daardoor lijkt hij een typische Franse “intellectueel” die aanneemt dat de specifieke problemen van zijn eigen land samenvallen met deze van de mensheid. Toch is een dergelijk oordeel over Rosanvallon onjuist, aangezien hij zich immers in vele opzichten juist onderscheidt van andere Franse denkers.

Een eerste verschil is dat Rosanvallon zich bewust is van zijn beperkte particuliere Franse context. De beperking van zijn onderzoek tot Frankrijk is niet alleen praktisch noodzakelijk, maar ook productief, omdat dit hem toelaat om de *specificiteit* van Frankrijk te onderzoeken door middel van een “comparatieve nieuwsgierigheid” (1995, 35 en 1990, 13). Ondanks zijn specifieke focus op Frankrijk, vergelijkt hij immers waar nodig de Franse situatie met deze in andere landen, vooral Duitsland, Groot-Brittannië en de Verenigde Staten. Hij is bovendien vaak erg goed geïnformeerd over de debatten die daar plaatsvinden (wat niet van vele van zijn landgenoten kan worden gezegd).

Rosanvallon verschilt ook van andere Franse auteurs omdat hij zich afzet tegen louter abstracte en theoretische (vaak “filosofische”) werken die “de complexiteit” van de maatschappelijke werkelijkheid negeren. Zo geeft hij het voorbeeld van “de Staat”, die door vele landgenoten wordt aangeklaagd of veroordeeld, maar slechts zelden in haar complexiteit wordt geanalyseerd. Daardoor worden belangrijke distincties (tussen de staat als economische of maatschappelijke actor) niet gemaakt. Daartegenover stelt Rosanvallon dat “om de dingen te begrijpen, men ze op een bepaalde wijze ingewikkelder moet maken (*compliquer*)” (1990, 12).

Rosanvallons gevoeligheid voor de complexiteit van politieke en maatschappelijke problemen, hangt allicht samen met het feit dat hij lange tijd buiten de academische wereld heeft gewerkt. Van 1969 tot 1973 was hij, in de nadagen van mei '68, wetenschappelijk adviseur bij de vakbond CFTD en vanaf 1973 werd hij uitgever van het tijdschrift van deze vakbond (*CFTD Aujourd'hui*). Dat “veldwerk” maakte hem niet alleen gevoelig voor de complexiteit van de maatschappelijke en politieke werkelijkheid, maar verwijst ook naar zijn maatschappelijk engagement in de periode na mei '68, bij een vakbond die bekend stond voor zijn acties voor het toen populaire “zelfbeheer” (*Autogestion*). Pas in 1977 (hij is dan 29) begint hij in de academische wereld te werken, eerst aan de Universiteit Paris IX/Dauphine, waar hij onder andere samen met Jacques Delors zich nog steeds met concreet maatschappelijk onderzoek bezighoudt, en nadien in 1983 aan de *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS), eveneens te Parijs. Deze overstap naar de universiteit betekende echter niet dat hij zijn ervaringen uit de niet-academische wereld achter zich liet. Voor Rosanvallon bestaat er immers geen tegenstelling tussen acade-

misch onderzoek en maatschappelijk engagement, en daarmee lijkt hij opnieuw aan te sluiten bij de traditie van de (typisch Franse) intellectueel.

En toch, en dat is een derde kenmerk van Rosanvallon's positie, onderscheidt hij zich duidelijk van een dergelijke intellectueel. Traditioneel gebruikten intellectuelen zoals Sartre of Bourdieu hun maatschappelijke positie om zich "als intellectueel" te mengen in debatten waarover het hen aan competentie ontbreekt. In dat geval komt de intellectueel tussen op basis van zijn sociaal kapitaal en niet op basis van zijn wetenschappelijk onderzoek (1995, 36-37; 2001, 198-199). Zoals Foucault en Certeau voor hem (Certeau 2002, 144 e.v.), ziet ook Rosanvallon een andere rol voor de intellectueel. Intellectuelen moeten aan actuele maatschappelijke debatten deelnemen, maar slechts op grond van hun bijzondere wetenschappelijke expertise. Dat noemt hij een "substantieel" engagement, aangezien de interventie in het publieke debat wordt gelegitimeerd door het onderzoeksdomein van diegene die intervenueert. Slechts diegene die de samenleving ook daadwerkelijk heeft onderzocht, kan een "substantiële" bijdrage leveren tot maatschappelijke debatten.

Rosanvallon's conceptuele geschiedenis van het politieke is om die reden niet slechts een vorm van politieke filosofie, maar tevens een vorm van maatschappelijk engagement. Indien de studie van het verleden bijdraagt tot een beter begrip van het heden, dan kan Rosanvallon, als "intellectueel", een bijdrage leveren tot ruimere debatten. De studie van de geschiedenis van het politieke verrijkt zowel het academische als het bredere maatschappelijke debat (1995, 36-37; 2001, 197-199. Vgl. 1998a, 362-363).

Rosanvallon zelf schrijft bijgevolg zowel academische traktaten als kortere essays voor een ruimer publiek (bijvoorbeeld 2000a). Voor hem sluiten deze beide genres elkaar niet uit, maar versterken ze elkaar juist (2001, 198-199). Hoe beter het academisch onderzoek, des te betrouwbaarder de maatschappelijke interventie, en omgekeerd voedt dat maatschappelijke engagement het "zuivere" academische werk. Rosanvallon deelt deze specifieke vorm van engagement met zijn collega's aan de EHESS, zoals François Furet, Claude Lefort of Cornelius Castoriadis. Samen hebben ze in 1985 het centrum Raymond Aron gesticht, waarvan Rosanvallon zelf sinds 1992 de directeur is. In 2001 werd Rosanvallon gekozen als Professor aan het beroemde *Collège de France* en dit als opvolger van Bourdieu, die ironischerwijze een vertegenwoordiger van de "oude" intellectuelen was. De titel van zijn leerstoel luidt, en dat is geen verrassing, "moderne en hedendaagse geschiedenis van het politieke". Hoe kan deze geschiedenis van het politieke ons helpen om de hedendaagse crisis van de politieke representatie te begrijpen? Een omweg via de geschiedenis zal in wat volgt niet alleen tonen hoe Rosanvallon deze vraag beantwoordt, maar zal ook illustreren hoe hij zijn methode concreet in de praktijk brengt.

3. De geboorte van het probleem

In de 16de en 17de eeuw ontstaat in Europa de moderne staat. Dat moderne gecentraliseerde staatsapparaat controleert eerst de samenleving en volgt daarbij zijn eigen “raison d'état”. Onder druk van de Verlichting wijzigt dit in de 18de eeuw, waardoor de staat van dan af de belangen van de samenleving moet “reprenteren”. Met deze “democratische” stap werd de idee van de staat als representant van de samenleving geboren (1988, 156-158; 1990, 25, 273). Tegelijk werd reeds van bij het begin duidelijk dat een dergelijke democratische representatie van de samenleving per definitie problematisch is.

De staat representeert de samenleving immers niet “zoals ze is”, maar is steeds *selectief* in haar “weerspiegeling”. Zoals de staat in het Ancien Régime de samenleving weerspiegelde in haar “natuurlijke” standsongelijkheid, zo zal in een democratische samenleving de staat de samenleving zien als een groep van individuen die formeel gelijk zijn en daarbij worden losgemaakt – geabstraheerd – van hun natuurlijke particuliere (ongelijke) achtergrond. Dat betekent dat er steeds een kloof bestaat tussen de staat (die abstracte algemene principes volgt) en de feitelijke samenleving (die nooit volledig in haar feitelijke diversiteit kan worden gerepresenteerd).

Doordat slechts gelijkheid als richtinggevend principe wordt erkend, ervaren individuen zichzelf steeds meer als gelijkwaardig. Maatschappelijke integratie verloopt niet langer meer via het principe van natuurlijke ongelijkheden, zoals in het Ancien Régime, maar via juridische gelijkheid (2004, 122). Via de staat transformeert de samenleving zichzelf volledig tot een democratische samenleving. Uiteraard moet de staat ook rekening houden met wat er concreet leeft in de samenleving, maar ze moet dit doen zonder zichzelf daarom tot deze samenleving te herleiden. Omgekeerd ontleent de concrete samenleving haar identiteit aan algemene principes, maar tegelijkertijd kan geen enkele groep in de samenleving zich volledig identificeren met hét volk, of dé macht, aangezien de identiteit daarvan steeds onbepaald blijft.

Indien deze kloof tussen staat en samenleving, tussen algemene principes en de diverse werkelijkheid niet zou bestaan en de staat de samenleving zou weerspiegelen zoals ze “écht” is, dan zou de samenleving totaal verbrokkelen. De staat wordt dan herleid tot één particuliere groep waardoor de algemene richtinggevende legitimerende principes worden vervangen door de brute werkelijkheid waaraan elke legitimiteit ontbreekt. Samenlevingen die zich in een toestand van complete anarchie bevinden, tonen aan waartoe dit kan leiden. Omgekeerd mag de samenleving ook niet geloven dat de abstracte principes zoals gelijkheid volledig kunnen worden *verwerklijkt*: in dat geval worden de feitelijke verschillen tussen mensen miskend, zoals blijkt uit 20ste eeuwse totalitaire regimes. In de beide gevallen verdwijnt niet alleen het onderscheid tussen staat en samenleving en de kloof tussen algemeenheid en particulari-

teit, maar daardoor ook de abstracte idee van een gelijkheid die ruimte laat voor verschillen. Telkens wordt de vrijheid voor de wet vervangen door brute dominantie. Volgens Rosanvallon waarborgt de kloof tussen staat en samenleving de eenheid van een samenleving (doorheen haar algemene principes) en laat ze tegelijkertijd ruimte voor diversiteit en individuele vrijheid (formele gelijkheid kan immers nooit volledig worden *verwerkelijkt*).

Rosanvallon benadrukt daarom dat de kloof tussen staat die abstracties volgt en de feitelijke samenleving *positief* is. Juist omdat de staat individuen beschouwt als gelijk voor de wet, kunnen ze zich emanciperen in naam van het abstract principe van gelijkwaardigheid. De abstracte en formalistische benadering van het recht en de bureaucratie zijn tegelijk een bescherming van de vrijheid van het individu. Het algemene en vage taalgebruik van politici is noodzakelijk, aangezien politici nu alle individuen in gelijke mate dienen en niet langer bepaalde groepen privilegiëren (1988, 159-160; 1998a, 33; 1990, 276-277). Op die wijze wordt de staatsmacht zelf beperkt: wanneer bepaalde groepen of individuen meer zou “vertegenwoordigen” dan anderen (en er dus sprake is van corruptie), dan kan dit worden aangeklaagd in naam van de abstracte en algemene principes waardoor de staat zich eigenlijk zou moeten laten leiden. De burgerij, de arbeiders en later ook andere groepen hebben zich geëmancipeerd van de politieke macht in naam van de formele gelijkheid. Onpersoonlijke wetten die iedereen gelijk behandelen, beschermen tegen willekeur en feodale afhankelijkheid.

Rosanvallon erkent echter ook dat de kloof tussen samenleving en politiek tevens als een *probleem* wordt ervaren, zoals we vandaag kunnen vaststellen. Door hun abstracte en algemene taalgebruik lijken politici en bureaucraten immers het contact met “het gewone volk” te verliezen. Door de formele gelijkheid tussen alle burgers voelt het concrete individu van vlees en bloed, met een concrete achtergrond, afkomst, *gender* of ras zich niet langer vertegenwoordigd. Omdat de staat de samenleving herleidt tot een algemene verzameling abstracte burgers (en in dat opzicht dus een selectieve representatie is), verschilt ze noodzakelijk van een feitelijk diverse samenleving (1998a, 14 ff.).

In de 18de eeuw werd deze kloof echter nog niet écht als een probleem ervaren. De nieuwe idee van de staat als representant van een democratische samenleving werd er immers verbonden met de feodale resten van de premoderne samenlevingen. De staat representeerde aanvankelijk een organisch geheel van verschillende standen en groepen. In Engeland bijvoorbeeld, werd het stemrecht geïnterpreteerd als een recht om de belangen van gegeven groepsidentiteiten (arbeiders, minderheden etc.) te weerspiegelen, en (nog) niet deze van abstracte individuen. Door de combinatie van oude feodale bemiddelende groepen en moderne democratische mechanismen zoals representatie en het stemrecht, werd de spanning tussen de abstracte principes van de democratie en de samenleving in haar concrete diversiteit in Engeland bijvoorbeeld nog

niet als een probleem ervaren (1998a, 92-94; 1988, 165-166). In Frankrijk zag de situatie er echter anders uit.

4. Frankrijk: van uitzondering tot normalisering

Terwijl in Engeland de traditionele feodale structuren (corporaties en aristocratie) langzaam van onderuit werden gedemocratiseerd, werden ze in Frankrijk reeds gedurende het Ancien Régime beperkt door een sterke absolutistische staat. De Franse revolutie vernietigde de laatste feodale intermediaire lichamen (standen, corporaties) die de samenleving tot dan toe een concrete vorm hadden gegeven. Het enige wat na de revolutie nog overeind bleef, waren individuen en de staat (1990, 111). Hoe kan aan een samenleving van abstracte individuen een vorm worden gegeven, zonder daarbij terug te grijpen naar premoderne feodale bemiddelende instanties?

Zowel toen als vandaag tracht het liberalisme dit probleem op te lossen door het geloof in een zichzelf regulerende markt toe te passen op de samenleving als geheel. Zoals Rosanvallon schrijft:

Hume en Smith leggen uit dat de sociale orde kan worden behouden zonder een beroep te doen op een lichaam of een externe meta-sociale garant zoals de religie. Het principe van de markt lost de potentiële contradictie tussen de autonomie van het individuele gedrag en de vorming van een collectief geluk op: hij is de onzichtbare hand die ieders zoektocht naar het private belang verzoent met de verwerkelijking van het algemeen belang. (1990, 119. Vgl. ook 100. Zie ook 1999).

In Frankrijk werd echter een andere oplossing gekozen, waarbij niet Hume of Smith, maar wel Rousseau of Sieyès werden gevolgd. De Franse revolutionairen willen eveneens het particuliere belang omvormen tot het algemene belang, maar ze geloven echter niet in een spontane harmonie door een onzichtbare hand. De geïndividualiseerde samenleving moest zichzelf bijgevolg actief transformeren tot een eenheid van vrije en gelijke burgers. De spanning tussen het abstracte en het concrete, tussen voorstelling en werkelijkheid werd nu paradoxalerwijze door de *verwerkelijking* van de abstractie opgelost. Gelijkheid en volkssoevereiniteit zijn niet langer abstracte principes die richtinggevend zijn bij de organisatie van de werkelijke samenleving, maar worden nu *verwerkelijkt*. De afstand tussen staat en samenleving verdwijnt daardoor, net zoals de maatschappelijke diversiteit. Op die manier werd de typisch Franse republikeinse politieke cultuur geboren, waarbij het algemeen belang wordt tegengegesteld aan de diverse particuliere belangen (1998a, 34-42).

Hoe kunnen individuen met verschillende belangen worden getransformeerd tot burgers die slechts het algemeen belang dienen en hoe kan dat abstracte

volk *concreet* worden verwerkelijkt? Aanvankelijk stelde zich dat probleem niet aangezien het volk dat met één stem sprak tijdens de Franse revolutie concreet aanwezig leek in de straten van Parijs. Maar hoe kan deze aanwezigheid worden behouden eenmaal deze spontane “manifestatie” voorbij is? Hoe kan het abstracte republikeinse ideaal worden verwerkelijkt? De enige actor die deze taak op zich kon nemen, was de staat, aangezien alle andere bemiddelende actoren als relict van het feodale regime ontbonden waren (1990, 15, 275). De staat verwerkelijkt republikeinse idealen concreet via “de School” en talrijke andere “opvoedingsprojecten”, die het particuliere transformeren tot het algemeen belang en aldus een “imaginaire transsubstantiatie van het sociale” trachten te bereiken (1990, 120; 1998a, 97). Een ander instrument was uiteraard het Jacobijns-republikeinse discours zelf, dat sterk de nadruk legde op consensus en transparantie.

Het belang dat aan consensus werd gehecht betekende dat de eenheid van het algemeen belang radicaal werd tegengesteld aan de particuliere belangen van individuen. Dit leidde tot een radicale veroordeling van elke vorm van particularisme. De wet beschouwt individuen uitsluitend als Franse burgers en niet als lid van een bijzondere groep of klasse. Deze verwerkelijking van de abstracte idee van het volk betekent dat er geen ruimte meer is voor een echt meningsverschil en maatschappelijk debat, aangezien iedereen die een afwijkende “particuliere” mening heeft, meteen als vijand van het volk wordt gebrandmerkt. In het republikeins discours bestaat het enige “alternatief” voor de consensus uit een radicaal conflict dat de samenleving radicaal verscheurt. Een “normaal” legitiem politiek conflict wordt daardoor ondenkbaar (1988, 166-168 en 1998a, 34f., 39, 41-42, 88). Dat impliceert ook dat de publieke ruimte volledig gereinigd wordt van alle private en particuliere elementen. Alternatieve wijzen om de stem van het volk op een veelvoudige wijze hoorbaar te maken, zoals door verenigingen, petities of demonstraties, worden daardoor eveneens miskend (2000, 321f. en 326-332).

Een tweede kenmerk van deze republikeinse ideologie en praktijk is de mythe van de transparantie. De gemeenschappelijke wil van het volk wordt geacht onmiddellijk aanwezig te zijn. Alles wat tussen het volk en zichzelf bemiddelt, wordt ervaren als datgene wat het volk verhindert om met zichzelf samen te vallen. Deze eis tot transparantie richt zich uiteraard tegen de feodale bemiddelende corporaties en de aristocratie die het volk tot dan toe hadden verhinderd om zichzelf te regeren. Maar ze was ook gericht tegen instellingen zoals de bureaucratie, die tussen het volk en zichzelf bemiddelen. In Frankrijk bestaat dan ook een lange traditie van bureaucratiekritiek (1988, 171-172, 177-178; 1990, 51-59, 276). De bureaucratie werd beschouwd als een hindernis voor de directe uitdrukking van de wil van het volk. Men bekritiseerde de bureaucratie, aldus Rosanvallon, “omdat men ten gronde steeds droomde van een eenvoudige, lichte, haast transparante uitvoerende macht” (1990, 59). Tegenover de bureaucratie die de macht van het volk dreigde te vervreemden,

stond het ideaal van een versmelting van staat en samenleving (1990, 52-55; 1988, 177-178). Dat alles verklaart waarom verkiezingen als bevoorrechte bron van legitimatie werden beschouwd, omdat deze de stem van het volk onmiddellijk zouden uitdrukken, en dit in tegenstelling tot de vervorming van deze stem door bemiddelende instanties zoals de bureaucratie of (later) politieke partijen.

Deze typisch Franse antwoorden op het moderne probleem van de representatie zijn goed bekend. Al te vaak wordt echter aangenomen dat dit republikeins-jacobijnse discours ook *daadwerkelijk* werd gerealiseerd. Rosanvallon wil daarentegen wijzen op spanningen in dit discours zelf en vooral ook aantonen dat, niettegenstaande de dominantie van dat discours, er *de facto* ook afwijkende stemmen in de archieven kunnen worden teruggevonden (2004, 10-11).

Reeds op theoretisch niveau gelooft Rosanvallon dat de Franse republikeinse "oplossing" niet kan functioneren, omdat de veelvuldige sociale realiteit zich steeds zal onderscheiden van abstracte en algemene principes. Zelfs indien in democratische samenlevingen individuen als gelijkwaardig worden waargenomen, dan kan dit niet betekenen dat mensen *de facto* gelijk zijn. Integendeel: feitelijke verschillen verdwijnen niet in een democratie, ze blijven behouden, ondanks (of misschien wel dankzij) de *égalité des conditions*. Het abstracte volk van gelijke burgers die allen het algemeen belang nastreven en met één stem spreken zal nooit écht bestaan. Alle pogingen om de werkelijkheid volledig te doen overeenstemmen met deze abstracte en algemene principes, zijn daarom tot mislukken gedoemd en leiden slechts tot een schizofrene situatie waarin de werkelijkheid eenvoudig genegeerd wordt. De totale verwaarlozing van de feitelijke verschillen tussen mensen in het republikeinse discours, verzwakt overigens paradoxaal genoeg het ideaal van het volk dat met één stem spreekt. Het republikeinse discours ondermijnt daardoor zichzelf (1998a, 34, 37-41).

Datzelfde geldt voor de republikeinse droom van een onmiddellijke en transparante wil van het volk en de veroordeling van een vertekening van deze wil door bemiddelende instanties zoals de bureaucratie. Voor Rosanvallon is de identiteit van het democratische volk steeds abstract en kan het slechts concreet een vorm verwerven doorheen bemiddeling van diverse instellingen (staat, bureaucratie, politieke en maatschappelijke organisaties). Zelfs de republikeinse instellingen zijn afhankelijk van de bemiddeling door scholen of een bureaucratie. De staatsbureaucratie met haar vele onpersoonlijke regels ontstond juist omdat individuen nu als gelijk voor de wet golden en daardoor *bevrijd* werden uit feodale persoonlijke afhankelijkheidsverhoudingen (1990, 276f.). Rosanvallon veronderstelt dat bemiddeling en representatie niet louter "supplementen" zijn, die slechts helpen om een reeds gegeven identiteit van het volk zichtbaar te maken, maar dat ze juist ook constitutief zijn voor deze

werkelijkheid. Wie dat laatste miskent, wordt geconfronteerd met tegenspraken en interne spanningen.

Rosanvallon beklemtoont dat in een democratie niet alleen het republikeinse antwoord, maar elk antwoord op de open vraag naar de vorm van het abstracte volk voorlopig is. Elk antwoord op de vraag naar de identiteit van het volk blijft onvolledig en open voor revisie. Bepaalde onderdrukte groepen kunnen bijgevolg steeds een feitelijke (selectieve) bepaling van het volk (bijvoorbeeld door een elite) aanklagen in naam van het onbepaalde volk. De “democratie” zal haar concrete (en voorlopige) bepaling (in een bepaalde tijd en ruimte) daarom steeds weer overschrijden (1998a, 305, 322, 362 en 2000, bijvoorbeeld 325).

Rosanvallon benadrukt dat de ontdekking van alternatieven voor het heersende discours in grote mate afhankelijk is van de menswetenschapper en de methode die hij hanteert. Wanneer deze zich uitsluitend op het expliciete republikeinse discours richt, of slechts de politieke sfeer onderzoekt, dan lijkt dat discours in Frankrijk inderdaad zeer dominant geweest te zijn. Wanneer de blik echter wordt verruimd tot debatten en praktijken die de vormgeving van de samenleving als geheel betreffen (het politieke), kunnen eveneens afwijkende stemmen en spanningen en tegenspraken in het republikeinse discours worden ontdekt. Zoals gezegd, wil Rosanvallon met zijn methode de complexiteit blootleggen van wat ogenschijnlijk eenvoudig lijkt. Op die manier wordt het mogelijk een “andere”, “verborgen” geschiedenis van de (Franse) democratie te schrijven (1998a, 167-169, 311; 2003, 30f. en 2004). Rosanvallon sluit in dat opzicht aan bij andere Franse auteurs zoals Michel de Certeau die eveneens trachten om het beeld bij te stellen van een panoptische jacobijnse staat, waartegen weerstand *a priori* is uitgesloten (zie Geldof en Laermans 1996).

Reeds in het midden van de 19de eeuw bekritiseerden Proudhon en diens aanhangers het republikeinse discours. Dit gebeurde na debatten over de invoering van het stemrecht als een middel om de transparante volkswil direct uit te drukken. De arbeiders benadrukten echter dat ze niet uitsluitend als abstracte burger, maar ook als concrete arbeider wilden vertegenwoordigd worden (1988, 173-175; 1998a, 67ff, 74, 191ff.). Dat was niet vanzelfsprekend in een samenleving die slechts “Fransen”, maar geen “arbeiders” erkende, en die alle bemiddelende corporaties had verboden. In de negentiger jaren van de 19de eeuw werd deze kritiek opnieuw geuit, ditmaal niet alleen door de arbeiders, maar ook door de zich toen sterk ontwikkelende sociale wetenschappen, met name door Durkheim. Was de samenleving niet in feite een organisme en was de republikeinse visie van een abstracte individualistische samenleving niet een verarming van haar ware vorm (1998a, 103ff.)? Syndicalisten beklemtoonden dat weer dat arbeiders té verschillend waren om door niet-arbeiders te worden vertegenwoordigd. Voor communisten volstond het niet dat de arbeiders in hun eigenheid werden erkend. Zoals de bourgeois republikeinen die ze

bekritiseerden wilden ze, weliswaar door een klassenstrijd, een échte klassenloze samenleving bereiken waarin iedereen *de facto* gelijk was (1998a, 96).

De “organicistische” of syndicale kritiek op de al te abstracte republikeinse opvatting van de werkelijkheid schoot echter zelf tekort. De abstracte benadering van het volk wordt er helemaal verworpen in naam van een meer oorspronkelijk organisch volk, waarvan wordt aangenomen dat het probleemloos gegeven is. Daardoor wordt de spanning tussen abstractie en werkelijkheid, die kenmerkend is voor de moderne politieke representatie, eveneens genegeerd en wordt teruggekeerd naar een premodern essentialistisch representatieconcept, waarin politiek slechts wordt geacht de reeds voorgegeven stem van het volk uit te drukken en te weerspiegelen (Zie o.a. 1998a, 80, 85, 91f., 226, 227, 231, 232 en 235). In deze opvatting is het volk onmiddellijk gegeven, en daardoor verschijnt elke bemiddeling van dat volk (bijvoorbeeld door een bureaucratie) eveneens als een vorm van verraad en niet van emancipatie. Voor Rosanvallon zijn moderne abstracties (zoals “volk” of “formele gelijkheid”) en bemiddelende instanties echter geen vorm van verraad maar laten ze daarentegen juist toe dat minderheden zich *losmaken* van hun natuurlijke plaats die ze in een organicistisch wereldbeeld nog hadden. Zowel het republikeinse discours als vele van zijn organicistische critici erkennen niet dat het volk inderdaad steeds ook een abstractie is die nooit volledig kan worden verwerkelijkt. Het volk is niet *ofwel* een formele abstractie *ofwel* een substantiële gegeven werkelijkheid, maar bestaat slechts in de spanning tussen beide. Het volk is immers niet direct gegeven (hetzij als een verzameling van abstracte burgers, hetzij als een natuurlijk organisch lichaam), maar het verwerft slechts een vorm doorheen institutionele bemiddeling. Deze bemiddeling valt echter nooit direct met de werkelijkheid samen, maar is steeds open voor kritiek en verandering (juist in naam van het abstracte volk).

Ondanks zijn gebreken, blijft de organicistische of syndicalistische kritiek op het republikeinse denken belangrijk, omdat deze duidelijk heeft gemaakt dat er een maatschappelijke werkelijkheid is die niet met het heersende republikeinse discours samenvalt. Het syndicalisme deed Fransen bijvoorbeeld inzien dat er naast abstracte individuen ook groepen bestaan (zoals arbeiders) die los van hun leden een bestaanrecht hebben (bijvoorbeeld de vakbond als rechtspersoon). Dit betekende een formele erkenning van het bestaan van bemiddelende lichamen in een democratie, nadat deze haast gedurende de hele 19de eeuw verboden waren geweest (1998a, 250).

Ook binnen de republikeinse politieke structuren zelf werd het eenzijdige discours reeds impliciet *in de praktijk* gecorrigeerd. Zoals overal elders, ontstonden ook in Frankrijk in de 19de eeuw politieke partijen, als een poging om de moderne samenleving te structureren. Politieke partijen zijn voor Rosanvallon niet slechts instrumenten die het kiesproces moeten vereenvoudigen, maar ze zijn ook nodig om een samenleving, die haar natuurlijke vorm verloren had,

opnieuw vorm te geven. Daarom onderscheiden moderne politieke partijen zich van premoderne partijen en verenigingen, aangezien ze niet louter identiteiten spiegelen, maar deze ook actief scheppen. Individuen *kiezen* nu uit de door partijen aangeboden collectieve identiteiten. Daardoor vormen moderne politieke partijen een compromis tussen de oude premoderne, natuurlijke collectieve identiteiten en het moderne individualisme. De moderne partijen bemiddelen tussen het abstracte volk en een individualistische samenleving. Zolang niet één partij met dat abstracte volk samenvalt, respecteren en compenseren ze deze abstractie doordat ze aan de samenleving een veelvoudige vorm geven. In Frankrijk betekende de aanvaarding van politieke partijen dat binnen de monistische republikeinse ideologie bemiddeling en pluralisme werden aanvaard (1998a, 173ff.).

In Frankrijk werden op die manier twee extremen vermeden: aan de ene kant de totalitaire verleiding van een totale eenheid waarbij één partij samenvalt met het volk (de droom van échte gelijkheid en échte volkssoevereiniteit). Aan de andere kant werd het gevaar van een totale verbrokkeling van de samenleving afgewend. Zolang alle partijen verwijzen naar de algemene identiteit van het volk of natie ('het algemeen belang'), kan de samenleving zich zowel als (abstracte) eenheid en als (concrete) veelheid begrijpen. Het bestaan van verschillende partijen hoeft dus niet te betekenen dat de samenleving uit elkaar valt (1998a, 306-310).

Kenmerkend voor Frankrijk is echter wel dat politieke partijen door vertegenwoordigers van het republikeinse discours, zoals een de Gaulle, geminacht worden, wat eveneens verklaart waarom deze partijen, tot op de dag van vandaag, minder sterk zijn dan in andere Europese landen. Frankrijk bleef immers wantrouwig tegenover bemiddelende instanties en verkoos de staat als een directe en transparante uitdrukking van de volkswil die boven de kibbelende partijen staat. Maar uitgerekend in het hart van deze sterke uitvoerende staat, werden bemiddelende instanties eveneens impliciet erkend. Zelfs indien de oude bemiddelende instanties in 1791 officieel werden afgeschaft, kwam het in de loop van de 19de eeuw toch tot de oprichting van raden (*Conseils*), die binnen de administratie arbeid, handel en andere belangen vertegenwoordigden en de staat op een eerder niet-officiële wijze adviseerden (1998a, 257ff.). Volgens Rosanvallon vormen ze een soort van praktisch compromis tussen de Franse doctrine van de directe volkssoevereiniteit en de eis dat een regering ook rekening houdt met wat er leeft in de samenleving (1990, 117). Later, na 1945, werden technocraten en vertegenwoordigers van de sociale partners op een gelijkaardige wijze verenigd om de samenleving te sturen, ditmaal bijvoorbeeld in het planbureau (1998a, 320-322).

Een andere weg om het gebrek aan realiteit van het abstracte Franse volk te compenseren, was de bemiddeling door schrijvers (zoals Balzac of Zola), of sociale wetenschappers. Hun pogingen om de Franse samenleving in kaart te

brenge, compenseerden het gebrek aan vorm dat de nieuwe geïndividualiseerde samenleving kenmerkte. Reeds vroeg in de 19de eeuw gaven arbeidersdichters door middel van een “poëtische representatie” de arbeiders een eigen stem. Romans, statistieken, sociale enquêtes, reisverhalen en het werk van sociologen kunnen op die manier worden beschouwd als constructies die het volk dat zijn natuurlijke identiteit verloren had, opnieuw een vorm en een stem geven (1998a, 279-301 en 1990, 43f.).

5. Van de normalisering naar de crisis

Het ontstaan van politieke partijen, de impliciete erkenning van sociale partners en een toenemende kennis over de samenleving leidden in de 20ste eeuw tot een evenwichtsdemocratie (*Démocratie d'équilibre*), waarin groepsidentiteiten werden verzoend met algemene democratische principes zoals gelijkheid of volkssoevereiniteit. Afgezien van specifiek Franse elementen, zoals de relatief zwakke politieke partijen, leek Frankrijk steeds meer op andere West-Europese democratieën. Na de tweede wereldoorlog moest de democratische staat niet alleen de economische regulering overnemen, maar ook solidariteit en sociale samenhang scheppen. Na 1945 werd immers de welvaartsstaat geboren in de vorm van een op het verzekeringsprincipe gebaseerd sociaal contract, wat leidde tot een samenhangend gevoel tussen de burgers die elkaar nu, via de staat, wederzijds ondersteunden (2000a, 16, 28, 38f., 58f.). Deze welvaartsstaat en de door de staat en sociale partners gereguleerde economie, samen met politieke partijen en andere bemiddelende instanties, dragen allen bij tot een relatief stabiel systeem, waardoor burgers zich deel voelen van de samenleving. Politieke partijen construeren collectieve identiteiten waardoor kiezers zich niet alleen als burger, maar ook als individu met een bijzondere identiteit vertegenwoordigd voelen. De onvermijdelijke spanning tussen politieke algemeenheid en maatschappelijke diversiteit werd daardoor niet langer als een crisis ervaren.

In de jaren 70 en 80 van de 20ste eeuw komt dit evenwichtsmodel echter opnieuw in een crisis terecht, die tot op vandaag voortduurt. Er zijn vele factoren die verklaren waarom een nieuwe crisis ontstaat. In de jaren 60 en 70 was de economie nog georganiseerd op basis van relatief homogene groepen van arbeiders. Minder efficiënte arbeiders werden daarbij binnen deze groepen gecompenseerd door anderen. Daardoor produceerde de economie niet alleen collectieve identiteiten, maar beschermde ze ook zwakkere arbeiders. Door de versnelde economische modernisering en flexibilisering in de jaren 80 wijzigde deze structuur drastisch. Inefficiënte arbeiders werden nu uit de economische sfeer uitgestoten, terwijl de behoefte aan flexibiliteit toenam. De sociale uitsluiting die daarvan het gevolg was impliceerde dat de kloof tussen feitelijke

uitsluiting en formele abstracte gelijkheid opnieuw groter werd (2000a, 58-61). Deze uitsluiting betekende een stijgende belasting voor de welvaartsstaat. Werkloosheid was niet langer een ongeval dat in de traditionele verzekeringslogica past, maar een structureel probleem. Terwijl het risico om werkloos te worden steeg, werden andere risico's minder gelijk verdeeld. Wanneer blijkt dat bepaalde groepen meer risico lopen dan andere, wordt de verzekeringslogica, die uitging van de veronderstelling dat iedereen in gelijke mate kans had om pech te hebben onder een "sluier van onwetendheid" (Rawls), sterk beschadigd (2000a, 16-26, 30f.).

De economische modernisering en flexibilisering gaan hand in hand met een bredere antropologische evolutie: de toenemende individualisering. Zoals we zagen is het abstracte individu de basis voor de moderne democratische samenlevingen, ook wanneer het individu zich in werkelijkheid slechts langzaam emancipeerde van de "natuurlijke" groepen of klassen waarin het was ingebed. Vandaag komt deze individualisering echter in een stroomversnelling terecht omdat de traditionele collectieve identiteiten verder worden ondermijnd. Het levensplan wordt niet meer op voorhand bepaald, maar is het gevolg van de keuze van individuen, waarvan nu een grote flexibiliteit wordt verwacht. Ongelijkheid wordt nu een zaak van individuele biografische variabelen in plaats van stabiele collectieve categorieën. Daardoor verschijnt "de samenleving (...) als wat ze is: een instabiele wirwar [*tangle*] van individuen en van veelvoudige economische, sociale en professionele classificaties." (2000a, 34).

Terwijl de samenleving steeds meer individualiseert, verliezen de bemiddelende instanties, die de samenleving vroeger mee vorm gaven, aan kracht en invloed. De vakbonden en politieke partijen hebben steeds minder leden en verliezen daardoor hun representativiteit. Voor vakbonden is het bovendien moeilijker om de steeds sterker geïndividualiseerde groep van arbeiders (of van werklozen) te vertegenwoordigen, aangezien deze klasse of groep nu eenmaal niet meer als homogene groep *bestaat* (1998a, 330ff). Ook politieke partijen worden geconfronteerd met kiezers die vaak en snel van mening veranderen en niet langer "voor het leven" op dezelfde partij stemmen. Partijen en vakbonden stemmen niet langer van nature overeen met bepaalde collectieve klassen of identiteiten of met zuilen zoals in de Lage Landen. Nu de samenleving individualiseert (of ontzuilt), neemt ook de moeilijkheid toe om ze eenvoudig te spiegelen. Daarnaast moesten ook linkse partijen na de val van het communisme, vooral in Frankrijk, hun ideologie grondig herdenken. Vanaf de jaren 80 verkeerde niet alleen de welvaartsstaat in een crisis (omdat ze de sociale uitsluiting niet langer kon tegenhouden), maar werden ook interventies van de staat in de economie steeds meer omstreden met het opkomen van het neoliberalisme. De traditionele Franse weg om de samenleving te sturen door raden en een planbureau kwam eveneens onder druk te staan. Traditionele ideologische debatten (tussen links en rechts) werden bovendien vervangen door een

“lege consensus” over pragmatische (economische) oplossingen. Het politieke debat verloor daardoor aan kleur en inhoud. Tegelijkertijd groeide het wantrouwen van de samenleving tegenover haar (staats)elites (van politici tot technocraten) waardoor de bestaande kloof tussen staat en samenleving er alleen maar groter op werd (1998a, 323-330).

De toenemende afstand tussen formele insluiting van alle burgers en de feitelijke uitsluiting, tussen bemiddelende organen en een steeds meer geïndividualiseerde samenleving, maakte het impliciete representatieprobleem opnieuw zichtbaar. Na de diagnose en analyse van deze crisis en haar structurele oorzaken, rijst de vraag welke oplossingen Rosanvallon aanreikt.

6. Uitwegen uit de representatiecrisis?

De huidige crisis van de sociale samenhang en de politieke representatie, die de meeste Europese landen teistert, vertoont gelijkenissen met de situatie in Frankrijk in de 19de eeuw. Zowel toen als vandaag zijn bemiddelende organen (corporaties en vakbonden) sterk verzwakt en blijven slechts de staat en individuen als centrale actoren over. En zowel toen als vandaag rijst de vraag hoe uit een verzameling van individuen een samenleving kan worden gevormd. Vandaag keert dat oude “Franse” probleem dus terug, maar ditmaal niet alleen in Frankrijk, maar ook in landen die gedurende de 19de eeuw hun bemiddelende organen konden behouden (zoals in de Lage Landen in de vorm van zuilen en een gesubsidieerd middenveld), en waar de radicale individualisering vandaag voor het eerst toeslaat (2004, 434). Voor Rosanvallon is deze meer algemene crisis de uitdrukking van structurele tegenspraken, die de democratische samenlevingen kenmerken (1998a, 337f.).

Rosanvallon tracht de huidige problemen te verhelderen met behulp van kennis over de wijze waarop in Frankrijk gedurende twee eeuwen met dit probleem werd omgegaan. Om te beginnen ontmaskert hij “oplossingen” waarvan in het verleden reeds is gebleken dat ze problematisch waren, zoals de traditionele republikeinse retoriek. Ook al heeft deze veel aan kracht ingeboet, toch blijft het in Frankrijk *du bon ton* om problemen toe te schrijven aan bedreigende verschillen en deze op te lossen door een nationale consensus (1988, 140-142). Eén van de republikeinse ideeën die vandaag nog bijzonder populair is, is de toenemende roep naar referenda en verkiezingen als legitimatiemiddel. Vooral populistische partijen veronderstellen dat het probleem van de representatie wordt veroorzaakt door bemiddelende instanties (“traditionele” politieke partijen, bureaucratie, elites), die het volk van zichzelf zouden vervreemd hebben. Dit probleem zou dan kunnen worden opgelost, door de stem van het volk direct te laten weerklinken in bijvoorbeeld referenda (1988, 152-154; 1998a, 344f.). Deze populistische variëteit sluit, net zoals haar republi-

keinese voorgangers, alles uit wat vreemd is aan het volk en haar natuurlijke identiteit in gevaar brengt (zoals traditionele partijen en migranten). Het volk dat hier “gerepresenteerd” wordt, noemt Rosanvallon een uitsluitingsvolk (*Peuple-exclusion*). Daarbij wordt er ten onrechte vanuit gegaan dat het volk als eenheid reeds bestaat en één wil heeft, terwijl het volgens Rosanvallon pas kan bestaan dankzij een diverse maatschappelijke bemiddeling (1998a, 344f.).

Samen met het republikeinse en populistische discours verschijnt ook zijn oude tegenstrever. Zoals in de 18de eeuw geloven ook vandaag velen dat de principes van de vrije markt veel beter dan de politiek een geïndividualiseerde samenleving kunnen reguleren. Rosanvallon is opnieuw sceptisch, al was het maar omdat de werking van de markt mede aan de basis ligt van maatschappelijke problemen zoals we die vandaag kennen. De “markt” kan nooit de insluitende en vormgevende taak van de politiek en de bemiddelende instanties overnemen. Voor Rosanvallon worden samenlevingen immers niet van nature gereguleerd, maar verwerven ze hun vorm slechts doorheen een maatschappelijk en politiek debat over de vormgeving van de samenleving als geheel (2000a, 60, 92f. en 1999).

In andere oplossingen wordt verondersteld dat er een volk is, maar dat het momenteel inadequaat wordt gerepresenteerd. Het zou dan volstaan om meer adequate technieken te vinden om de volkswil uit te drukken. Door opiniepeilingen bijvoorbeeld, die veronderstellen dat “het volk” bestaat en het een hele waaier meningen heeft (“de Fransen willen x of y”). Naast dit meningsvolk (*Peuple-Opinion*) bestaat ook het gevoelsvolk (*Peuple-Emotion*) waarvan wordt aangenomen dat het onmiddellijk en tastbaar aanwezig is gedurende massamanifestaties of mediagebeurtenissen. Iets gelijkaardigs gebeurt met de “verering” van mediasterren die het volk collectief lijken te raken (zoals prinses Diana). Deze emotionele uitdrukkingen van “het volk” zijn echter meestal eerder oppervlakkig en van korte duur. Op zich zijn deze alternatieve wijzen om het volk een vorm te geven buiten de politiek om niet verkeerd. Maar er wordt daarbij te vaak, zoals in het Frankrijk van de 19de eeuw, verondersteld dat dergelijke directe uitdrukkingen van “het volk” buiten de politiek om, een reeds gegeven volkswil weerspiegelen die door de politiek slechts zou vertekend worden. Dat is onjuist omdat het volk als substantie niet bestaat en ze daarom juist nood heeft aan bemiddeling van de media, maar ook van de politiek.

Een andere oplossing heeft eveneens voorlopers in de 19de eeuw. Zowel vandaag als toen wordt getracht om de vormloosheid van het volk op “nostalgische” wijze op te lossen door terug te grijpen naar de stabiele identiteiten van weleer. Zoals destijds de arbeiders in de 19de eeuw hun specifieke identiteit erkend wilden zien, zo willen ook vandaag culturele en andere minderheden hun identiteit erkend en vertegenwoordigd zien. Het cruciale verschil is echter dat collectieve identiteiten vandaag de uitdrukking zijn van keuzes van indivi-

duen veeleer dan van gegeven identiteiten. Omdat deze identiteiten daardoor zelf steeds meer instabiel worden, zijn ze eerder een uitdrukking van het probleem (een steeds complexer en vormlozer samenleving) dan een oplossing. In het identiteitsdiscours wordt dit nieuwe feit echter vaak miskend, waardoor de vraag aan de politiek om “natuurlijke” of “gegeven” identiteiten te weer spiegelen slechts kan verschijnen als een oplossing van het verleden (1988, 154f.; 1998a, 347-354).

Een laatste oplossing die door Rosanvallon wordt verworpen is vooral populair bij politieke theoretici. Rawls, Habermas en hun vele aanhangers, geloven dat men de democratie kan herleiden tot haar abstracte rechten en procedures en een dergelijke democratie een alternatief biedt voor het totalitaire gevaar van een substantieel volk. Daarbij onderschatten deze theoretici volgens Rosanvallon echter dat deze abstracte en procedurele zijde van de democratie juist een deel van het probleem is (de kloof tussen het abstracte en het concrete volk) en niet haar oplossing. Procedures en rechten alleen scheppen geen maatschappelijke vorm, identiteit of het gevoel tot een ruimere gemeenschap te behoren. Integendeel, ze vergroten vaak de spanning tussen het abstracte en het concrete volk. Ook al hebben deze auteurs de verdienste dat ze wijzen op het belang van abstracte rechten en procedures voor de democratie, toch hebben ze veel te weinig oog voor de spanning tussen deze abstracties en de nood aan een concrete insluiting van burgers in de samenleving. De “procedurele illusie” beperkt zichzelf tot abstracte en theoretische speculaties over de formele en abstracte zijde van de samenleving en laat daardoor na iets over de “werkelijke” samenleving en haar problemen van sociale samenhang en conflict te zeggen (1998a, 338-340; 2003, 25-28).

Wanneer al deze oplossingen ofwel een substantieel volk veronderstellen ofwel het volk herleiden tot abstracties en daardoor de behoefte aan “substantie” van de samenleving uit het oog verliezen, welke alternatieven stelt Rosanvallon dan zelf voor? Hij verwerpt resoluut alle nostalgische pogingen om terug te keren naar de toestand van het verleden. In een democratische samenleving worden gegeven identiteiten immers steeds meer ondergraven. De richting die Rosanvallon aangeeft is duidelijk: omdat stabiele collectieve identiteiten die probleemloos *passief* door politiek kunnen worden *weerspiegeld of uitgedrukt* niet langer bestaan, moeten deze identiteiten nu *actief geconstrueerd* worden (1998a, 357-359).

Maar door wie? Rosanvallons antwoord verbaast zijn lezers. Nadat hij beschreven heeft hoe intermediaire lichamen noodzakelijk zijn in een democratie (zelfs in Frankrijk waar ze werden miskend), zet hij zijn hoop uitgerekend op *de staat* om sociale integratie te bevorderen. Deze stap verbaast des te meer aangezien Rosanvallon, als oud-vakbondsman, de autonomie van deze intermediaire lichamen vroeger nog verdedigde tegenover de staat, terwijl hij nu moet vaststellen dat bijvoorbeeld de vakbonden zeer sterk aan aanhang heb-

ben ingeboet. Zoals de aristocraat Tocqueville destijds beseftte dat zijn aristocratische wereld voorbij was, zo lijkt de vakbondsman Rosanvallon eveneens het failliet te verklaren van de wereld waaruit hij komt. Ook al bevindt ook de staat zich vandaag evenzeer in een crisis, toch verwacht Rosanvallon er veel van (1998a, 346; 1990, 278). Hij beklemtoont dat een complexe entiteit zoals “de Staat”, doorheen de tijd verschillende functies vervult. Hij accepteert dat de sturende rol van de staat in de economie sterk is afgenomen, maar veronderstelt dat de staat nog steeds een belangrijke rol kan (en moet) spelen bij de vormgeving van de samenleving en het waarborgen van de solidariteit (1995, 37-41), uitgerekend *omdat* het middenveld in deze steeds meer tekort schiet. Hoe kan de staat dit doen?

De staat kan allereerst trachten om opnieuw een gemeenschappelijke horizon te ontwerpen waarin individuele identiteiten zich kunnen herkennen. Deze identiteiten moeten daarbij niet langer worden opgevat als gegeven stabiele (groeps)identiteiten, maar als steeds veranderende “verhalende” identiteiten waarin de individuele biografie centraal staat. Politici moeten het verhaal van de samenleving schrijven, die tegelijkertijd ook het *journal intime* van het individu is, waardoor het algemene opnieuw met het individuele wordt verbonden (1998a, 358-360). Politiek moet een maatschappelijke band scheppen, naar een nieuw sociaal cement zoeken en het gevoel om tot één wereld te behoren, opnieuw laten herleven, nadat dit door (het falen van) de anonieme verzekeringslogica verloren is gegaan. De sleutel tot dit alles is voor Rosanvallon ook burgerschap en maatschappelijke integratie, maar hij beklemtoont meteen dat dit niet in een klassieke nostalgisch-communitaristische zin mag begrepen worden (2000a, 6, 35, 37, 39, 51).

Wanneer de vorm van de samenleving niet langer direct “gegeven” of “leesbaar” is, dan is het probleem van de politieke representatie niet meer de vraag hoe men de samenleving kan spiegelen, maar wel hoe kennis over deze geïndividualiseerde samenleving kan verworven worden. We hebben niet langer nood aan méér representatie als weerspiegeling, maar wel aan nieuwe kennis over de samenleving (of “cognitieve representatie”) door zowel politiek als de sociale wetenschappen. Eén van de opgaven van de politiek is om de geïndividualiseerde samenleving voor zichzelf zichtbaar te maken. Dat is daarnaast ook een opgave voor de sociale wetenschappen en de “intellectuelen” (in de Rosanvaloniaanse betekenis van het woord) die eveneens nieuwe categorieën moeten ontwikkelen om de gewijzigde maatschappelijke realiteit opnieuw te ontcijferen. Op die manier wordt het werk van sociologen of historici ook meteen politiek relevant. En omgekeerd is de crisis van de politieke representatie ook ten dele een crisis van de sociale wetenschappen. Hier grijpt Rosanvallon opnieuw terug naar het verleden. Ruim een eeuw geleden ontstonden de sociale wetenschappen als een poging om een steeds meer geïndividualiseerde samenleving te vatten (denk aan Durkheim). Vandaag is de individualisering zo ver gevorderd dat de traditionele categorieën en concepten niet langer ade-

quaat zijn om de samenleving in kaart te brengen, vandaar dat sociale wetenschappers nu (in navolging van historici) geïndividualiseerde categorieën moeten ontwikkelen die meer recht doen aan individuele biografische variabelen die stabiele collectieve categorieën hebben vervangen. Deze nieuwe concepten moeten toelaten dat de samenleving opnieuw leesbaar wordt en dat individuen zich opnieuw in deze samenleving thuis voelen. (1998a, 354-357; 2000a, 40, 99-102; 1995, 41f. Vgl. met Beck 1986, 216f.; Rosanvallon zelf verwijst naar Revel 1992).

Een concrete weg voor maatschappelijke integratie is voor Rosanvallon, in navolging van vele “derde weg” auteurs, de integratie door arbeid (2000a, 65f., 81). Dat betekent uiteraard dat de staat de verplichting heeft om arbeidsplaatsen te scheppen. Maar tegelijkertijd impliceert dit ook dat individuen de plicht hebben om naar arbeidsplaatsen te zoeken terwijl de overheid hen in die zoektocht moet helpen en daarbij hun individuele biografie mee in rekening moet brengen. Mensen moeten opnieuw een expliciet contract met de samenleving sluiten waarbij ze zich engageren om werk te zoeken en zich, indien nodig, bij te scholen, daarin gesteund door een overheid die hun individuele situatie en traject mee in rekening brengt. Op die manier kunnen individuen zich opnieuw deel van de samenleving voelen, zonder dat daarom hun individualiteit wordt aangetast. Met deze “derde weg”, zoals deze vandaag in vele West-Europese vormen van de “actieve welvaartsstaat” ook effectief wordt gevolgd, tracht Rosanvallon de nadelen van een geïndividualiseerde samenleving te compenseren, zonder daarbij terug te vallen in republikeins-communitaristische theorieën, die geloven dat het individu pas in de samenleving kan worden geïntegreerd indien het zijn particuliere achtergrond overstijgt. Voor Rosanvallon staan individuele vrijheid en maatschappelijke verplichtingen niet tegenover elkaar, aangezien de verplichting om werk te zoeken ook betekent dat het individu opnieuw volwaardig, als onafhankelijke burger, effectief in de samenleving kan worden geïntegreerd. De kloof tussen abstracte formele insluiting en de effectieve reële insluiting in de samenleving, wordt daardoor eveneens verkleind. Daarbij wint het individu ook aan vrijheid omdat het nu niet langer *passief afhankelijk* is van de uitkeringen van de sociale zekerheidsadministratie en de controle die daarmee gepaard gaat. In dat opzicht komt Rosanvallon wél dicht bij het republikeinse credo dat stelt dat mensen doorheen een “dwang tot arbeid” ook, paradoxaal genoeg, “tot vrijheid gedwongen” worden. Toch is Rosanvallon's republicanisme modern omdat het de particuliere situatie en biografie van individuen mee in rekening brengt en deze niet wil uitwissen in naam van aan abstract begrip van gelijkheid en burgerschap (2000a, 84, 88, 92).

7. Epiloog

Het is duidelijk dat Rosanvallon interessante diagnoses en remedies aanbiedt om de representatiecrisis te bestrijden zonder daarbij terug te vallen achter een pre-democratisch of “gegeven” volk. Daardoor blijft er in zijn visie op de samenleving ruimte voor conflict en complexiteit. De lezer heeft echter de indruk dat Rosanvallon meer recht doet aan de complexiteit van het verleden dan van het heden.

Zo heeft Rosanvallon bij zijn studie van het verleden oog voor verschillende wijzen om de samenleving in al haar complexiteit in kaart te brengen, terwijl hij bij zijn analyse van de hedendaagse samenleving slechts de individualiseringstheorie als enige legitieme optie lijkt te zien. Ook al klinkt deze theorie zeer overtuigend toch is het zeer de vraag of ze op de gehele samenleving van toepassing is (in plaats van bijvoorbeeld alleen maar op de middenklasse). Ander onderzoek toont echter aan dat ondanks de toegenomen individualisering collectieve groepen en identiteiten nog steeds voortleven (men denke bij ons aan onderzoek van Elchardus). Terwijl hij in zijn analyse van het verleden wel oog heeft voor een dergelijke dubbelzinnigheid (of complexiteit), is hij in zijn analyse van het heden veel selectiever, wat misschien door zijn (politieke) betrokkenheid kan worden verklaard.

Op een gelijkaardige wijze legt hij in het verleden de meest uiteenlopende bemiddelende instanties bloot, terwijl hij in het heden veel selectiever is waardoor hij minstens drie vormen van bemiddeling teveel onderschat. Zo rijst alereerst de vraag of Rosanvallon de kracht van het middenveld reeds in zijn diagnose niet te veel onderwaardeert. Dat het middenveld en de bemiddelende instanties vandaag met problemen kampen is duidelijk. Maar betekent de individualiseringsdynamiek inderdaad het einde van een sterk georganiseerd verenigingsleven, van vakbonden en partijen of kunnen ze deze individualisering overleven, mits structurele aanpassingen? Misschien kan Rosanvallon's scepsis paradoxaal genoeg worden verklaard vanuit de Franse context die hij zelf zo genadeloos heeft geanalyseerd, waarin uiteindelijk toch de staat in laatste instantie belangrijker is dan het middenveld.

Daarnaast verwacht Rosanvallon eveneens weinig van een personalisering en mediatisering van de politiek (1988, 181; vgl. 1998a, 333, 346). Maar het is de vraag of abstracte ideeën en programma's wel kunnen worden losgemaakt van diegene die ze belichamen en ze moeten vertalen voor een breder publiek. Plannen om de werkloosheid te bestrijden, hebben weinig zin wanneer de bevoegde politici niet in staat zijn om het publiek van deze plannen te overtuigen. Naast pedagogische kwaliteiten wordt van politici ook gevraagd dat ze daadkracht en wilskracht uitstralen. In dat opzicht kan de toevallige aanwezigheid van concrete politici wel degelijk een verschil maken in de wijze waarop

de maatschappelijke band concreet wordt waargenomen (denk aan het ontbreken van “sterke politici” op Europees niveau).

Een laatste vorm van bemiddeling die door Rosanvallon eveneens teveel wordt onderschat zijn de media. Indien Rosanvallon de geschiedenis van onze eigen tijd zou schrijven, zou hij de media (van het tv-journaal tot televisieseries) dan niet zien als een krachtig instrument om een geïndividualiseerde samenleving opnieuw vorm te geven? Moet Rosanvallon twijfel aan de moderne media (1988, 181; vgl. 1998a, 346) niet worden bijgesteld in het licht van zijn eigen methode? Het is immers precies deze methode die op een overtuigende wijze aantoonde dat schijnbaar irrelevante media (van romans tot karikaturen), kunnen bijdragen aan de nooit afgesloten zoektocht naar “het volk”.

NOTEN

1. Deze tekst is een ingekorte en herwerkte versie van een tekst die reeds eerder in het Duits verscheen als Weymans, W. (2004), Pierre Rosanvallon und das Problem der politischen Repräsentation, pp. 87-114 in O. Flügel, R. Heil & A. Hetzel (Eds.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien Heute*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
2. Bij alle verwijzingen naar werk van Rosanvallon wordt slechts het jaartal vermeld.

BIBLIOGRAFIE

- Ankersmit, F.A. (1997), *Macht door representatie. Exploraties III: politieke filosofie*. Kampen/Kapellen: Kok Agora/Pelckmans.
- Beck, U. (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- de Certeau, M. (2002), Le rire de Michel Foucault, pp. 137-151 in M. de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris: Gallimard.
- Geldof, K. & R. Laermans (1996), *Sluipwegen van het denken. Over Michel de Certeau*. Nijmegen: SUN.
- Hoogers, H.G. (1999), *De verbeelding van het soevereine. Een onderzoek naar de theoretische grondslagen van de politieke representatie*. Deventer: Kluwer.
- Jainchill, A. & S. Moyn (2004), French Democracy between totalitarianism and solidarity: Pierre Rosanvallon and revisionist historiography, *Journal of Modern History* 76, 107-154.
- Jennings, J. (2001), ‘Le retour des émigrés’? The study of the history of political ideas in contemporary France, pp. 204-227 in D. Castiglione & I. Hampsher Monk (Eds.), *The history of political thought in national context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lefort, C. (1992), De vraag naar de democratie, pp. 33-49 in C. Lefort, *Het democratisch tekort. Over de noodzakelijke onbepaaldheid van de democratie*, vertaald door Henk van der Waal. Meppel/Amsterdam: Boom.

- Revel, J. (1989), L'histoire au ras du sol, pp. i-xxxiii in G. Levi, *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVIIe siècle*. Paris: Gallimard.
- Rosanvallon, P. (1985), *Le moment Guizot*. Paris: Gallimard.
- Rosanvallon, P. (1988), Malaise dans la représentation, pp. 131-182 in F. Furet, J. Julliard & P. Rosanvallon, *La république du centre. La fin de l'exception française*. Paris: Calmann-Lévy.
- Rosanvallon, P. (1990), *L'Etat en France. De 1789 à nous jours*. Paris: Editions du seuil.
- Rosanvallon, P. (1992), *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*. Paris: Gallimard.
- Rosanvallon, P. (1995), Faire l'histoire du politique. Entretien avec Pierre Rosanvallon, *Esprit*, 209, 25-42.
- Rosanvallon, P. (1996), Le politique, pp. 299-311 in J. Revel & N. Wachtel (Eds.), *Une école pour les sciences sociales*. Paris: Cerf/EHESS.
- Rosanvallon, P. (1998a), *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*. Paris: Gallimard.
- Rosanvallon, P. (1998b), *La question syndicale*. Paris: Hachette.
- Rosanvallon, P. (1999), *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*. Paris: Seuil.
- Rosanvallon, P. (2000a), *The new social question. Rethinking the welfare state*, vertaald door Barbara Harshav. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rosanvallon, P. (2000b), *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*. Paris: Gallimard.
- Rosanvallon, P. (2001), Towards a philosophical history of the political, pp. 189-203 in D. Castiglione & I. Hampsher Monk (Eds.), *The history of political thought in national context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosanvallon, P. (2003), *Pour une histoire conceptuelle du politique. Leçon inaugurale au collège de France faite le jeudi 28 mars 2002*. Paris: Editions du seuil.
- Rosanvallon, P. (2004), *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*. Paris: Editions du seuil.