Μία θεωρητική πραγματεία για την έννοια της Δημοκρατίας

*Από το βιβλίο *Metapolitics*, Verso, 2005.

*Το κείμενο μετέφρασε και επιμελήθηκε ο Αντώνης Μπαλασόπουλος.

Σήμερα, η λέξη «δημοκρατία» είναι το βασικό μέσο οργάνωσης της συναίνεσης. Είναι μία λέξη που υποτίθεται πως ενώνει την κατάρρευση των σοσιαλιστικών κρατών, τη δυνητική ευμάρεια που απολαμβάνουν οι χώρες μας, και τις ανθρωπιστικές σταυροφορίες της Δύσης.

Στην πραγματικότητα, η λέξη «δημοκρατία» αφορά αυτό που θα ονομάσω *αυταρχική άποψη.* Απαγορεύεται, θα έλεγε κανείς, να μην είσαι δημοκράτης. Ακριβέστερα, είναι λογικό ότι η ανθρωπότητα έχει ως στόχο τη δημοκρατία, και κάθε υποκειμενικότητα που κρίνεται ύποπτη μη δημοκρατικότητας αντιμετωπίζεται ως παθολογική. Στην καλύτερη περίπτωση, παραπέμπεται σε μια υπομονετική επανεκπαίδευση, και στη χειρότερη, στο δικαίωμα της στρατιωτικής παρέμβασης από δημοκρατικές παραστρατιωτικές δυνάμεις.

Συνεπώς, η δημοκρατία είναι αναγκαίο να προκαλεί την κριτική καχυποψία του φιλοσόφου, ακριβώς στον βαθμό που εμπίπτει στη σφαίρα της κοινής γνώμης και της συναίνεσης. Από τον καιρό του Πλάτωνα, η φιλοσοφία έχει εκπροσωπήσει την ρήξη με την γνώμη, και έχει ως στόχο να εξετάσει όλα όσα αυθορμήτως θεωρούνται *φυσικά.* Αν η «δημοκρατία» ονομάζει μια υποθετικά φυσιολογική κατάσταση συλλογικής οργάνωσης ή πολιτικής θέλησης, τότε ο φιλόσοφος ζητά να εξετάσουμε το κριτήριο αυτής της φυσικότητας. Δεν επιτρέπει στη λέξη να λειτουργήσει μέσα στο πλαίσιο της αυταρχικής άποψης. Κάθε τι το συναινετικό είναι ύποπτο σε ό,τι αφορά τον φιλόσοφο.

Η αντίστιξη του αυταπόδεικτου δημοκρατικού ιδεώδους και της ενικότητας της πολιτικής, και ιδιαίτερα της επαναστατικής πολιτικής, είναι μια δοκιμασμένη τακτική. Χρησιμοποιούνταν ήδη ενάντια στους Μπολσεβίκους πολύ πριν τον Οκτώβρη του 1917. Στην πραγματικότητα, η κατηγορία πως η πολιτική του Λένιν ήταν αντιδημοκρατική ανακαλεί στην μνήμη μια θεμελιακή πολιτική κριτική. Και παραμένει αρκετά ενδιαφέρον σήμερα το να δούμε πώς απάντησε σ’ αυτή ο Λένιν.

Ο Λένιν είχε δύο τρόπους να απαντήσει σ’ αυτή την κατηγορία. Ο πρώτος ήταν να διακρίνει, σύμφωνα με τη λογική της ταξικής ανάλυσης, δύο τύπους δημοκρατίας: την αστική δημοκρατία και την προλεταριακή δημοκρατία, και να ισχυριστεί πως η δεύτερη θα κυριαρχήσει, με όρους τόσο εύρους όσο και έντασης, πάνω στην πρώτη.

Αλλά ο δεύτερος τρόπος με τον οποίο απάντησε ο Λένιν μού φαίνεται περισσότερο προσαρμοσμένος στον τρόπο με το οποίο τίθεται σήμερα το ερώτημα. Επιμένει πως η δημοκρατία θα έπρεπε στην πραγματικότητα να γίνεται κατανοητή ως μια μορφή του κράτους. «Μορφή» σημαίνει μια συγκεκριμένη διαμόρφωση του ξεχωριστού χαρακτήρα του κράτους και της τυπικής άσκησης κυριαρχίας. Δηλώνοντας πως η δημοκρατία είναι μια μορφή του κράτους, ο Λένιν σηματοδοτεί μια συγγένεια με την κλασική πολιτική σκέψη, περιλαμβανόμενης της σκέψης της ελληνικής φιλοσοφίας, η οποία δηλώνει πως η «δημοκρατία» θα πρέπει τελικά να γίνει αντιληπτή ως μια μορφή της κυριαρχίας ή της εξουσίας. Της εξουσίας του δήμου ή του λαού· της ικανότητας του δήμου να ασκήσει καταναγκασμό εν ονόματί του.

Εάν η δημοκρατία είναι μια μορφή του κράτους, τι είδους αυστηρά φιλοσοφική χρήση είναι προορισμένη να έχει; Για τον Λένιν, ο στόχος ή η ιδέα της πολιτικής είναι ο μαρασμός του κράτους, η αταξική κοινωνία, και συνεπώς, η εξαφάνιση κάθε μορφής του κράτους, περιλαμβανομένης, είναι προφανές, και της δημοκρατικής μορφής. Είναι αυτό που θα μπορούσε κανείς να ονομάσει γενολογικό κομμουνισμό, και του οποίου η αρχή παρέχεται απ' τον Μαρξ στα *Χειρόγραφα του 1844.* Ο γενολογικός κομμουνισμός περιγράφει μια εξισωτική κοινωνία ελεύθερου συνεταιρισμού μεταξύ πολύμορφων εργατών όπου η δραστηριότητα, αντί να διέπεται από το κοινωνικό στάτους ή τις κοινωνικές ή τεχνικές εξιδικεύσεις, διέπεται από τον συλλογικό έλεγχο πάνω στην αναγκαιότητα. Σε μια τέτοια κοινωνία, το κράτος, ως εξουσία ξεχωριστή από τον δημόσιο καταναγκασμό, διαλύεται. Η πολιτική, ως έκφραση των συμφερόντων των κοινωνικών ομάδων, της οποίας στόχος είναι η κατάληψη της εξουσίας, διαλύεται επίσης.

Συνεπώς, κάθε κομμουνιστική πολιτική αγωνίζεται για την ίδια της την εξαφάνιση, προσπαθώντας να καταργήσει την ξεχωριστή μορφή του κράτους γενικώς, ακόμα και του κράτους που δηλώνει πως είναι δημοκρατικό.

Αν λοιπόν περιγράψουμε τώρα τη φιλοσοφία ως αυτό το οποίο περιγράφει, νομιμοποιεί ή αξιολογεί τους τελικούς στόχους της πολιτικής, ή τις ρυθμιστικές ιδέες της πολιτικής παρουσίασης· αν κάποιος παραδέχεται, όπως κάνει η υπόθεση τού Λένιν, ότι ο τελικός στόχος είναι ο μαρασμός του κράτους, που τον γνωρίζουμε αλλιώς ως καθαρή παρουσίαση ή ως ελεύθερο συνεταιρισμό· ή, πάλι, αν ο τελικός στόχος της πολιτικής ειπωθεί πως είναι η α-διαχώριστη αυθεντία του ατέρμονου, ή η συλλογική αυτοπραγμάτωση ως τέτοια, τότε, σε σχέση με αυτόν τον υποτιθέμενο στόχο –που είναι *ο* καθορισμένος στόχος της πολιτικής ως γενολογικού κομμουνισμού– η «δημοκρατία» ούτε είναι, ούτε μπορεί και να γίνει, φιλοσοφική κατηγορία. Γιατί; Επειδή η δημοκρατία είναι μια μορφή του κράτους· επειδή η φιλοσοφία αξιολογεί τους τελικούς στόχους της πολιτικής· και επειδή ο στόχος αυτός είναι επίσης το τέλος του κράτους και άρα το τέλος κάθε ιδιαίτερης σημασίας της λέξης «δημοκρατία.»

Με τους όρους αυτού του υποθετικού πλαισίου, η μόνη επαρκής *φιλοσοφική* λέξη για την αξιολόγηση του πολιτικού είναι πιθανώς η λέξη «ισότητα» ή «κομμουνισμός», αλλά σίγουρα όχι η λέξη «δημοκρατία». Διότι η λέξη αυτή παραμένει παραδοσιακά δεμένη στο κράτος και στη μορφή του

κράτους.

Αυτό που εξυπακούεται είναι πως η «δημοκρατία» μπορεί να γίνει φιλοσοφική έννοια μόνο εάν παραιτηθούμε από μία από τις τρεις αλληλένδετες υποθέσεις που υποφώσκουν στο λενινιστικό όραμα του προβλήματος της δημοκρατίας. Ας θυμηθούμε ποιες είναι αυτές:

Υπόθεση 1. Ο τελικός σκοπός της πολιτικής είναι ο γενολογικός κομμουνισμός, και άρα η καθαρή παρουσίαση της αλήθειας του συλλογικού, ή ο μαρασμός του κράτους.

Υπόθεση 2. Η σχέση της φιλοσοφίας με την πολιτική συνίσταται στην αξιολόγηση, στην απόδοση ενός γενικού ή γενολογικού νοήματος στους τελικούς στόχους μιας πολιτικής.

Υπόθεση 3. Η δημοκρατία είναι μια μορφή του κράτους.

Σύμφωνα με τις τρεις αυτές υποθέσεις, η «δημοκρατία» δεν είναι μια θεμελιώδης φιλοσοφική έννοια. Συνεπώς, μπορεί να γίνει τέτοια μόνο αν τουλάχιστον μία από αυτές τις τρεις υποθέσεις εγκαταλειφθεί.

Ανοίγονται τρεις αφηρημένες δυνατότητες:

1. Ότι ο τελικός στόχος της πολιτικής δεν είναι ο γενολογικός κομμουνισμός.

2. Ότι η σχέση της φιλοσοφίας με την πολιτική δεν συνίσταται στην εξέταση, τη διαύγαση και την νομιμοποίηση των τελικών της στόχων.

3. Ότι η «δημοκρατία» σηματοδοτεί κάτι άλλο από μια μορφή του κράτους.

Έτσι, το αρχικό μας σημείο εκκίνησης, σύμφωνα με το οποίο δεν υπάρχει λόγος να αναγνωρίσουμε τη «δημοκρατία» ως φιλοσοφική έννοια, τίθεται υπό αμφισβήτηση και χρειάζεται να επανεξεταστεί υπό το φως τουλάχιστον μίας από αυτές τις τρεις συνθήκες. Θα ήθελα λοιπόν να αναλύσω, μία μία, τις τρεις συνθήκες κάτω απ’ τις οποίες η «δημοκρατία» μπορεί είτε να αρχίσει είτε να συνεχίσει να είναι μια κατηγορία της καθεαυτώ φιλοσοφίας.

Ας υποθέσουμε ότι ο τελικός στόχος της πολιτικής δεν είναι η καθαρή κατάφαση στη συλλογική παρουσίαση· ότι δεν είναι ο ελεύθερος συνεταιρισμός των ανθρώπων, που έχει ξεφορτωθεί την αρχή της κρατικής κυριαρχίας. Ας υποθέσουμε ότι ο τελικός της στόχος, ακόμα και ως ιδέας, δεν είναι ο γενολογικός κομμουνισμός. Λοιπόν, ποιός μπορεί να είναι ο στόχος, ο σκοπός της πολιτικής πρακτικής, εφόσον η πρακτική αυτή αφορά, επερωτά ή προκαλεί τη φιλοσοφία;

Νομίζω πως μπορούμε να αντλήσουμε δύο βασικές υποθέσεις σχετικά με την ιστορία του

ερωτήματος αυτού. Σύμφωνα με την πρώτη, ο στόχος της πολιτικής θα ήταν η διαμόρφωση ή η έλευση αυτού που θα συμφωνήσω να καλέσουμε το «καλό κράτος.» Η φιλοσοφία θα ήταν μια εξέταση της νομιμότητας των διάφορων εφικτών μορφών του κράτους. Θα αναζητούσε να ονομάσει την προτιμητέα μορφή της κρατικής διαμόρφωσης. Αυτό θα ήταν το απώτερο διακύβευμα στην συζήτηση για τους στόχους της πολιτικής. Στην πραγματικότητα, η προσέγγιση αυτή δίνει συνέχεια στην μεγάλη κλασική παράδοση της πολιτικής φιλοσοφίας, η οποία, απ' τον καιρό των Ελλήνων, διέπει το ζήτημα της νομιμοποίησης της κυριαρχίας. Στο σημείο αυτό, είναι φυσικό να αναδυθεί ένα κριτήριο. Όποιο κι αν είναι το καθεστώς ή το στάτους του κριτηρίου αυτού, η αξιολογική προτίμηση για μια τέτοια ή άλλη κρατική διαμόρφωση συσχετίζει το κράτος με μια κανονιστική αρχή η οποία αποφαίνεται, για παράδειγμα, ότι το δημοκρατικό καθεστώς είναι ανώτερο του μοναρχικού ή του αριστοκρατικού καθεστώτος, επικαλούμενη ένα γενικό σύστημα κριτηρίων που καθυπαγορεύει την προτίμηση αυτή.

Ας παρατηρήσουμε, παρεμπιπτόντως, ότι δεν ισχύει το ίδιο για τη θέση σύμφωνα με την οποία ο τελικός στόχος της πολιτικής είναι ο μαρασμός του κράτους, ακριβώς επειδή η θέση αυτή δεν αφορά το καλό κράτος. Αυτό που μάλλον διακυβεύεται δεν είναι η σύνδεση ενός κριτηρίου και της κρατικής μορφής, αλλά η πολιτική διαδικασία ως αυτο-αναίρεση, ή η ιδέα μιας διαδικασίας η οποία θα επιτελούσε τον μαρασμό της μορφής του κράτους δίνοντας τέλος στην αρχή της κυριαρχίας. Η έννοια του «μαρασμού» δεν είναι μέρος του κανονιστικού ερωτήματος περί της διαιώνισης του κράτους. Από την άλλη πλευρά, αν ο απώτατος στόχος της πολιτικής είναι το καλό κράτος, ή το προτιμητέο κράτος, τότε είναι αναπόδραστη η ανάδυση ενός κριτηρίου.

Κι όμως το ζήτημα αυτό είναι δύσκολο διότι το κριτήριο είναι αναπόφευκτα εξωγενές ή υπερβατικό. Ιδωμένο αυτό καθεαυτό, το κράτος είναι μια αντικειμενικότητα χωρίς κριτήριο. Είναι η αρχή της κυριαρχίας, ή του καταναγκασμού, η οποία λειτουργεί ξεχωριστά, και η οποία είναι απαραίτητη για την συλλογικότητα ως τέτοια. Αποκτά τον καθορισμό της μέσα από ένα πρόταγμα το οποίο πηγάζει από υποκειμενοποιήσιμες θεματικές, οι οποίες είναι ακριβώς τα κριτήρια μέσα από τα οποία φτάνουμε στο ζήτημα του προτιμητέου κράτους ή του καλού κράτους. Στην παρούσα μας κατάσταση, ή την κατάσταση των κοινοβουλευτικών μας κρατών, βλέπει κανείς ότι η υποκειμενική σχέση με το ζήτημα του κράτους διέπεται από τρία κριτήρια: την οικονομία, το εθνικό ζήτημα, και, βέβαια, τη δημοκρατία.

Ας αναλογιστούμε πρώτα την οικονομία. Το κράτος είναι υπεύθυνο για μια ελάχιστη συντήρηση της κυκλοφορίας και κατανομής των αγαθών, και απονομιμοποιείται ως τέτοιο αν αποδειχτεί υπερβολικά ανίκανο να εκπληρώσει το κριτήριο αυτό. Από την οπτική της οικονομικής σφαίρας γενικά, και αδιάφορα απ' την οργανική σχέση της οικονομίας με το κράτος (ιδιωτική, δημόσια, κλπ), το κράτος είναι υποκειμενικά υπεύθυνο για τη διαχείριση της οικονομίας.

Το δεύτερο κριτήριο είναι εθνικό. Το κράτος εμπίπτει στον καθορισμό από δεδομένα όπως το έθνος, το πώς εκπροσωπείται στο παγκόσμιο σκηνικό, την εθνική ανεξαρτησία, κλπ. Είναι υπεύθυνο για την ύπαρξη της εθνικής αρχής τόσο εγχώρια όσο και διεθνώς.

Τρίτον, η δημοκρατία σήμερα αποτελεί η ίδια κριτήριο, το οποίο λαμβάνεται υπόψη μέσα από την υποκειμενική της σχέση με το κράτος. Το κράτος μπορεί να θεωρηθεί υπόλογο εφόσον του ζητηθεί να διευκρινήσει αν είναι δημοκρατικό ή δεσποτικό, ή να απαντήσει για την σχέση του με φαινόμενα όπως η ελευθερία της άποψης, του συνεταιρίζεσθαι ή της ελεύθερης διακίνησης. Η αντίθεση ανάμεσα στην δικτατορική μορφή και τη δημοκρατική μορφή είναι κάτι που λειτουργεί ως υποκειμενικό κριτήριο για την αξιολόγηση του κράτους.

Γενικά, το ερώτημα αυτό υποβάλλει στο παρόν το κράτος στο κανονιστικό τρίπτυχο σχήμα της οικονομικής διαχείρισης, της εθνικής αξιολόγησης και της δημοκρατίας. Στην κατάσταση αυτή, η «δημοκρατία» λειτουργεί ως κανονιστικός χαρακτηρισμός του κράτους, και, ακριβέστερα, ως κατηγορία μιας συγκεκριμένης πολιτικής, παρά της πολιτικής γενικά. Εδώ, κατανοούμε τη μια συγκεκριμένη πολιτική ως ρύθμιση μιας υποκειμενικής σχέσης με το κράτος. Και ας μας επιτραπεί να πούμε ότι η κρατική μορφή η οποία ρυθμίζει την υποκειμενική αυτή σχέση κάτω από τα τρία προαναφερθέντα κριτήρια –το οικονομικό, το εθνικό, και το δημοκρατικό– είναι αυτό που μπορούμε να καλέσουμε κοινοβουλευτισμό (προσωπικά, προτιμώ να το ονομάζω καπιταλο-κοινοβουλευτισμό). Όμως, εφόσον η «δημοκρατία» αναφέρεται εδώ ως η κατηγορία μιας ιδιαίτερης πολιτικής, της οποίας η οικουμενικότητα είναι γνωστό πως είναι προβληματική, δεν θα έχει την δυνατότητα να προκριθεί αυτή καθεαυτή ως φιλοσοφική κατηγορία. Στο στάδιο αυτό της ανάλυσης θα ισχυριστώ ότι η «δημοκρατία» εμφανίζεται ως μια κατηγορία που εξατομικεύει, μέσω της σύστασης ενός υποκειμενικού κριτηρίου της σχέσης με το κράτος, μια συγκεκριμένη πολιτική, η οποία πρέπει να ονομαστεί και για την οποία προτείνω την ονομασία «κοινοβουλευτισμός.»

Αυτά για την υπόθεση ότι η πολιτική έχει ως στόχο να καθορίσει το καλό κράτος· αυτό στο οποίο καταλήγουμε είναι, στην καλύτερη περίπτωση, η «δημοκρατία» ως η εφικτή κατηγορία μιας συγκεκριμένης πολιτικής –του κοινοβουλευτισμού– η οποία δεν μας προσφέρει κανέναν αποφασιστικό λόγο για τον οποίο η δημοκρατία πρέπει να διασωθεί, να συλληφθεί ως φιλοσοφική έννοια.

Ας θυμηθούμε ότι ξεκινήσαμε αναλογιζόμενοι τι θα ήταν ο απώτατος στόχος της πολιτικής εκτός από τον γενολογικό κομμουνισμό. Η αρχική μας άποψη ήταν ότι η πολιτική έχει ως στόχο να εδραιώσει το καλύτερο δυνατό κράτος. Το συμπέρασμα είναι ότι η «δημοκρατία» δεν είναι απαραίτητα μια φιλοσοφική έννοια.

Η δεύτερη εφικτή οπτική είναι ότι η πολιτική δεν έχει στόχο άλλον από τον εαυτό της. Στην περίπτωση αυτή η πολιτική δεν θα ήταν πια κάτι που διέπεται από το ζήτημα του πώς να φτάσουμε στο καλό κράτος, αλλά θα ήταν μάλλον αυτοσκοπός. Σε αντίθεση με ό,τι υποστηρίχτηκε πριν, η πολιτική που συλλαμβάνεται με τον τρόπο αυτό, θα ήταν, τρόπον τινά, η κίνηση της σκέψης και της πράξης που απελευθερώνεται από την κυρίαρχη κρατική υποκειμενικότητα και που προτείνει, προσκαλεί και οργανώνει εγχειρήματα που δεν μπορούν να απεικονιστούν ή να αναπαρασταθούν από τα κριτήρια εκείνα σύμφωνα με τα οποία λειτουργεί το κράτος. Θα έλεγε επίσης κάποιος πως στην περίπτωση αυτή η πολιτική παρουσιάζεται ως μια ιδιάζουσα συλλογική πρακτική, η οποία λειτουργεί σε μια απόσταση από το κράτος. Ή πάλι, ότι ουσιαστικά, η πολιτική δεν είναι ο φορέας ενός κρατικού

προγράμματος ή ενός κρατικού κριτηρίου, αλλά είναι μάλλον η ανάπτυξη μιας λογικά εφικτής κατάφασης ως διάστασης της συλλογικής ελευθερίας η οποία αφαιρείται από την κανονιστική συναίνεση που περιβάλλει το κράτος, ακόμα κι αν, όπως είναι προφανές, αυτή η οργανωμένη ελευθερία εκφέρει την δική της ετυμηγορία για το κράτος.

Μπορεί λοιπόν η «δημοκρατία» να έχει κάποια σημασία; Ναι, θα πω, εφόσον η «δημοκρατία» συλλαμβάνεται με ένα νόημα διαφορετικό από ότι ως μια μορφή του κράτους. Αν η πολιτική είναι αυτοσκοπός εξαιτίας της απόστασης που μπορεί να λάβει από την κρατική συναίνεση, μπορεί στο τέλος να ονομαστεί δημοκρατική. Όμως, στην περίπτωση αυτή, η κατηγορία δεν θα λειτουργούσε πια με τη λενινιστική έννοια μιας μορφής του κράτους, πράγμα το οποίο μας επαναφέρει στην τρίτη αρνητική συνθήκη των τριών λενινιστικών μας υποθέσεων.

Φτάνουμε εδώ στο τέλος του πρώτου τμήματος της ανάλυσής μας, δηλαδή: τι γίνεται αν ο στόχος της πολιτικής δεν είναι ο γενολογικός κομμουνισμός;

Το δεύτερο τμήμα αφορά την ίδια τη φιλοσοφία. Ας προωθήσουμε την υπόθεση ότι η σχέση της φιλοσοφίας με την πολιτική δεν είναι μια σχέση αναπαράστασης ή σύλληψης των τελικών της στόχων· ας προτείνουμε ότι η σχέση της φιλοσοφίας με την πολιτική είναι κάτι διαφορετικό, και ότι η σχέση αυτή δεν είναι ούτε η αξιολόγηση των τελικών σκοπών, ούτε η εμφάνισή τους μπροστά από μια κριτική ετυμηγορία, ούτε η νομιμοποίησή τους. Τότε ποια είναι η σχέση της φιλοσοφίας με την πολιτική, και πώς να την ονομάσουμε ή να την καθορίσουμε; Υπάρχει μια πρώτη υπόθεση, η οποία είναι πως το καθήκον της φιλοσοφίας συνίσταται σ’ αυτό που θα ονόμαζα τυπική περιγραφή των στιγμών της πολιτικής, τυπολογία τους.

Η φιλοσοφία θα συνιστούσε έναν χώρο συζήτησης για τις στιγμές αυτές εντοπίζοντας τους διαφορετικούς τους τύπους. Γενικά, η φιλοσοφία θα ήταν μια τυπική σύλληψη των Κρατών και των στιγμών της πολιτικής, που θα αποκάλυπτε και θα επεξεργαζόταν εκ των προτέρων τους τύπους που εμπλέκονται σύμφωνα με εφικτά κριτήρια. Αλλά όταν συμβαίνει αυτό –και αναμφίβολα αυτή είναι μια όψη της εργασίας στοχαστών όπως ο Αριστοτέλης και ο Μοντεσκιέ– το γεγονός είναι πως ακόμα και στη φιλοσοφία η «δημοκρατία» φαίνεται να λειτουργεί ως όνομα για μια μορφή του κράτους. Δεν υπάρχει αμφιβολία για αυτό. Η κατηγοριοποίηση ξεκινά από κρατικιστικούς σχηματισμούς και η «δημοκρατία» γίνεται και πάλι, ακόμα και από την φιλοσοφική οπτική, η σηματοδότηση μιας μορφής του κράτους, η οποία αντιτίθεται σε άλλες μορφές όπως η τυραννία, η αριστοκρατία, κλπ.

Αλλά αν η «δημοκρατία» σηματοδοτεί μια μορφή του κράτους, τότε τα πάντα εξαρτώνται, σε ό,τι αφορά τη μορφή αυτή, από το πώς συλλαμβάνουμε τους *στόχους της πολιτικής*. Πρόκειται για ζήτημα του απαραίτητου χαρακτήρα αυτής της μορφής; Αν ισχύει αυτό, τότε παραμένουμε μέσα στα όρια της λογικής του καλού κράτους, και επιστρέφουμε στο ερώτημα που εξετάσαμε πιο πάνω. Είναι ζήτημα του ξεπεράσματος αυτής της μορφής, διάλυσης της κυριαρχίας, ακόμα και της δημοκρατικής κυριαρχίας; Στην περίπτωση αυτή επιστρέφουμε πίσω στο λενινιστικό πλαίσιο που έχει ως υπόθεσή του τον μαρασμό του κράτους. Είτε έτσι είτε αλλιώς, η επιλογή αυτή μάς οδηγεί πίσω στο πρώτο

μέρος της ανάλυσής μας.

Η δεύτερη πιθανότητα είναι η προσπάθεια, εκ μέρους της φιλοσοφίας, να συλλάβει την πολιτική ως την ιδιάζουσα δραστηριότητα της σκέψης, της οποίας η σύλληψη, μέσα στην ιστορική και συλλογική σφαίρα, να προσφέρει η ίδια μια μορφή σκέψης την οποία να πρέπει να συλλάβει ως τέτοια η φιλοσοφία. Εδώ η φιλοσοφία –ορισμένη συναινετικά– γίνεται κατανοητή ως σύλληψη μέσα στη σκέψη των προϋποθέσεων για την εφαρμογή της σκέψης στα διαφορετικά της επίπεδα. Αν η πολιτική είναι η εφαρμογή μιας σκέψης σε ένα απόλυτα αυτεπαρκές επίπεδο (εδώ αναγνωρίζει κανείς την κεντρική θέση του Lazarus), τότε μπορούμε να πούμε πως το καθήκον της φιλοσοφίας είναι να συλλάβει της προϋποθέσεις για την εφαρμογή της σκέψης μέσα σ' αυτό το ιδιάζον επίπεδο που γνωρίζουμε ως πολιτική. Στην περίπτωση αυτή λοιπόν, θα ισχυριστώ το εξής: αν η πολιτική είναι σκέψη, και στον βαθμό στον οποίο είναι τέτοια, τότε είναι αδύνατο γι' αυτή να διέπεται από το κράτος· δεν μπορεί να συλληφθεί μέσα από την κρατική της διάσταση ούτε να αναχθεί σ' αυτή. Ας αποπειραθούμε μια ελαφρώς υβριδική διατύπωση: *το κράτος δεν σκέφτεται.*

Παρεμπιπτόντως, το γεγονός ότι το κράτος δεν σκέφτεται είναι η πηγή κάθε είδους δυσκολιών για την φιλοσοφική σκέψη περί πολιτικής. Μπορεί να δείξει κανείς πώς όλες οι «πολιτικές φιλοσοφίες» (και αυτός είναι ο λόγος που πρέπει να εγκαταλείψει κανείς το εγχείρημά τους) επιβεβαιώνουν το γεγονός ότι το κράτος δεν σκέφτεται. Και όταν προσπαθούν αυτές οι πολιτικές φιλοσοφίες να προσανατολιστούν απ' το κράτος για να διερευνήσουν την πολιτική ως σκέψη, οι δυσκολίες πολλαπλασιάζονται. Το γεγονός πως το κράτος δεν σκέφτεται οδηγεί τον Πλάτωνα, στο τέλος του ένατου βιβλίου της *Πολιτείας,* να καταφύγει τελικά στο να δηλώσει πως η πολιτική μπορεί να διεξαχθεί παντού, εκτός από τη δική του χώρα. Αυτό οδηγεί και τον Αριστοτέλη στην καταθλιπτική παρατήρηση ότι, όταν απομονωθούν οι ιδανικοί τύποι της πολιτικής, είναι αξιοσημείωτο πως αυτό που στην πραγματικότητα απομένει είναι παθολογικού χαρακτήρα τύποι. Για παράδειγμα, για τον Αριστοτέλη η μοναρχία είναι ένα κράτος που σκέφτεται, και το οποίο είναι συλλήψιμο απ' τη σκέψη. Αλλά στην πραγματικότητα, υπάρχουν μόνο τυραννίες που δεν σκέφτονται και είναι αδιανόητες. Ο κανονιστικός τύπος δεν υλοποιείται ποτέ. Αυτό οδηγεί και τον Ρουσώ στην παρατήρηση ότι σε όλη την ιστορία υπήρξαν μόνο διαλυμένα κράτη, αλλά ούτε ένα νόμιμο κράτος. Τελικά, αυτές οι προτάσεις, οι οποίες αντλούνται από πολύ διαφορετικές πολιτικές αντιλήψεις, συμφωνούν σε ένα σημείο: Δηλαδή, ότι δεν είναι εφικτό για ένα κράτος να χρησιμεύσει ως δίοδος στην διερεύνηση της πολιτικής, τουλάχιστον εφόσον η πολιτική είναι σκέψη. Φτάνει κανείς αναπόφευκτα στο εμπόδιο του κράτους ως μη-σκέψης, το οποίο απαιτεί να πλησιάσουμε τα πράγματα από διαφορετική σκοπιά.

Κατά συνέπεια, αν η «δημοκρατία» είναι μια κατηγορία της πολιτικής ως σκέψης, ή αν είναι απαραίτητο η φιλοσοφία να χρησιμοποιήσει αυτή την κατηγορία ώστε να συλλάβει την πολιτική διαδικασία ως τέτοια, αυτή η πολιτική διαδικασία είναι αντιληπτό πως αφαιρείται από το καθαρό πρόταγμα του κράτους, διότι το κράτος το ίδιο δεν σκέφτεται. Εξυπακούεται ότι η «δημοκρατία» δεν μπορεί εδώ να συλληφθεί ως μορφή του κράτους, αλλά με μια εντελώς διαφορετική έννοια. Έτσι, επιστρέφουμε πίσω, στο τρίτο πρόβλημα.

Μπορεί λοιπόν κάποιος να προτείνει ένα δοκιμαστικό συμπέρασμα: Η «δημοκρατία» είναι μια φιλοσοφική κατηγορία μόνο όταν σηματοδοτεί κάτι άλλο από μια μορφή του κράτους. Αλλά τι;

Εδώ νομίζω πως βρίσκεται η καρδιά του ερωτήματος. Πρόκειται για ένα πρόβλημα διασύνδεσης. Με τι, εκτός από το κράτος, πρέπει να συνδεθεί η «δημοκρατία» έτσι ώστε να προσφέρει πραγματική πρόσβαση στην πολιτική ως σκέψη; Προφανώς, το ερώτημα αυτό προϋποθέτει μια σημαντική πολιτική κληρονομιά που δεν προτίθεμαι να αναλύσω εδώ. Θα προσφέρω απλώς δύο παραδείγματα του πώς η προσπάθεια να συνδέσουμε τη «δημοκρατία» με κάτι άλλο από το κράτος θα μπορούσε να εξυπηρετήσει μια μεταπολιτική (φιλοσοφική) επανεξέταση της πολιτικής ως σκέψης.

Η πρώτη απόπειρα θα ήταν να συσχετίσουμε τη «δημοκρατία» άμεσα με την μαζική πολιτική δραστηριότητα· όχι με την κρατική διαμόρφωση, αλλά με αυτό που είναι πιο άμεσα ανταγωνιστικό προς αυτή. Γιατί η μαζική πολιτική δραστηριότητα, ή η αυθόρμητη κινητοποίηση των μαζών, επισυμβαίνει γενικά μέσα από μια αντικρατική ορμή. Αυτό μας έχει δώσει το εκφραστικό σύνταγμα, ρομαντικό κατά την άποψή μου, της μαζικής δημοκρατίας, και της αντίθεσης μεταξύ μαζικής δημοκρατίας και τυπικής δημοκρατίας, ή της δημοκρατίας ως μορφής του κράτους.

Όποιος έχει εμπειρία της μαζικής δημοκρατίας –με άλλα λόγια, ιστορικών φαινομένων όπως οι γενικές συλλογικές σύνοδοι, οι μαζικές συγκεντρώσεις, τα βίαια επεισόδια και λοιπά– θα αναγνωρίσει ξεκάθαρα ένα άμεσο σημείο αντιστρεψιμότητας μεταξύ μαζικής δημοκρατίας και μαζικής δικτατορίας. Η ουσία της μαζικής δημοκρατίας αποφέρει στην πραγματικότητα την μαζική κυριαρχία, και η μαζική κυριαρχία είναι μια κυριαρχία της αμεσότητας και έτσι της ίδιας της συγκέντρωσης. Γνωρίζουμε ότι η κυριαρχία της συγκέντρωσης ασκεί μια τρομοκρατική αδελφότητα στις τροπικότητες εκείνες που ο Σαρτρ ονόμασε «ομάδα σε σύμφυρση». Η σαρτρική φαινομενολογία παραμένει αδιαφιλονίκητη στο σημείο αυτό. Υπάρχει ένας οργανικός συσχετισμός ανάμεσα στην πρακτική της μαζικής δημοκρατίας ως εσωτερικής αρχής της ομάδας σε σύμφυρση και σ’ ένα σημείο αναστρεψιμότητας με το άμεσα αυταρχικό ή δικτατορικό στοιχείο που βρίσκεται σε λειτουργία στην τρομοκρατική αδερφότητα. Αν εξετάσει κάποιος το ζήτημα αυτό της μαζικής δημοκρατίας ως τέτοιο θα δει πως είναι αδύνατο να νομιμοποιήσει την αρχή στο όνομα μόνο της δημοκρατίας, γιατί αυτή η ρομαντική δημοκρατία περιλαμβάνει άμεσα, τόσο εμπειρικά όσο και εννοιολογικά, την ίδια της την αντιστρεψιμότητα σε δικτατορία. Αντιμετωπίζουμε έτσι μια δυάδα δημοκρατίας/δικτατορίας η οποία ανθίσταται στην στοιχειώδη περιγραφή, ή στηνφιλοσοφική σύλληψη, κάτω από την αποκλειστική έννοια της δημοκρατίας. Τι σημαίνει αυτό; Σημαίνει ότι όποιος αποδίδει νομιμότητα στη μαζική δημοκρατία, τουλάχιστον σήμερα, το κάνει μέσα στον ορίζοντα, ή ξεκινώντας από τον ορίζοντα, της μη-κρατικιστικής οπτικής της καθαρής παρουσίασης. Η επικύρωση της μαζικής δημοκρατίας ως τέτοιας, ακόμα και στ’ όνομα της δημοκρατίας, είναι αδιαχώριστη από την υποκειμενικότητα του γενολογικού κομμουνισμού. Αυτή η δυάδα δημοκρατικής και δικτατορικής αμεσότητας μπορεί να μονιμοποιηθεί μόνο στον βαθμό που κάποιος τη στοχάζεται, και την επικυρώνει, από το γενολογικό σημείο της εξαφάνισης του ίδιου του κράτους, εκκινώντας από τον ριζοσπαστικό αντι-κρατισμό. Στην πραγματικότητα, ο πρακτικός πόλος που έρχεται αντιμέτωπος με την συνεκτικότητα του

κράτους, η οποία εμφανίζεται ακριβώς στην αμεσότητα της μαζικής δημοκρατίας, είναι ο δοκιμαστικός εκπρόσωπος του ίδιου του γενολογικού κομμουνισμού. Αυτό μάς οδηγεί πίσω στα ερωτήματα τα οποία ανέκυψαν από την πρώτη κύριά μας υπόθεση: αν η «δημοκρατία» συνδεθεί με τη *μάζα*, τότε πράγματι προϋποθέτει κανείς ότι ο στόχος της πολιτικής είναι ο γενολογικός κομμουνισμός· εκ του οποίου συνάγεται ότι η «δημοκρατία» δεν είναι φιλοσοφική κατηγορία. Το συμπέρασμα αυτό εκφέρεται εμπειρικά και εννοιολογικά από το γεγονός ότι είναι αδύνατο, όταν το ζήτημα είναι αυτό της μαζικής δημοκρατίας, να ξεχωρίσουμε τη δημοκρατία απ' τη δικτατορία. Αυτό προφανώς έχει επιτρέψει στους Μαρξιστές να κρατήσουν την δυνατότητα της χρήσης της έκφρασης «δικτατορία του προλεταριάτου.» Παρ' όλα αυτά, είναι σημαντικό να καταλάβουμε ότι αυτό που διευκόλυνε την υποκειμενική επικύρωση της λέξης «δικτατορία» ήταν ακριβώς η ύπαρξη σημείων αναστρεψιμότητας μεταξύ δημοκρατίας και δικτατορίας, τα οποία πήραν την ιστορική μορφή της μαζικής δημοκρατίας, ή της επαναστατικής δημοκρατίας, ή της ρομαντικής δημοκρατίας.

Απομένει άλλη μία, εντελώς διαφορετική υπόθεση, για την οποία θα ήταν απαραίτητο να συνδέσουμε τη «δημοκρατία» με το ίδιο το πολιτικό πρόταγμα. Στην περίπτωση αυτή, η «δημοκρατία» δεν αναφέρεται ούτε στη μορφή του κράτους ούτε σ' αυτή της μαζικής πολιτικής δράσης, αλλά θα μπορούσε οργανικά να αναφέρεται στο πολιτικό πρόταγμα, κάτω απ' την παροντική μας υπόθεση ότι αυτό δεν διέπεται από το κράτος, ή απ' το καλό κράτος, κι έτσι δεν είναι προγραμματικού χαρακτήρα. Η «δημοκρατία» θα συνδεόταν οργανικά με την οικουμενικότητα του πολιτικού προτάγματος, ή με την οικουμενική του δυνατότητα, η οποία θα εδραίωνε έναν δεσμό ανάμεσα στη λέξη «δημοκρατία» και την πολιτική ως τέτοια. Και πάλι, η πολιτική θα ήταν κάτι άλλο από κρατικό πρόγραμμα. Αυτό θα επέτρεπε έναν εγγενώς δημοκρατικό χαρακτηρισμό της πολιτικής στον βαθμό που –είναι αρκετά φανερό– η πολιτική θα αυτοκαθοριζόταν ως ο χώρος της χειραφέτησης που αφαιρείται από τις συναινετικές μορφές του κράτους.

Υπάρχουν κάποιες ενδείξεις ότι αυτή είναι η εργασία του Ρουσώ. Στο κεφάλαιο 16 του τρίτου βιβλίου του *Κοινωνικού συμβολαίου*, ο Ρουσώ εξετάζει το ζήτημα της εδραίωσης της κυβέρνησης –προφανώς το ανίστροφο ερώτημα από αυτό που μάς απασχολεί εδώ– ή το ζήτημα της θεμελίωσης ενός κράτους. Κι εδώ αντιμετωπίζει μια γνωστή δυσκολία, δηλαδή το γεγονός πως η πράξη της εδραίωσης μιας κυβέρνησης δεν μπορεί να είναι συμβόλαιο, δεν μπορεί να αφορά τον χώρο του κοινωνικού συμβολαίου με την έννοια της θεμελίωσης του λαού ως τέτοιου, εφόσον η θέσπιση μιας κυβέρνησης αφορά συγκεκριμένα άτομα, και συνεπώς δεν μπορεί να είναι νόμος. Διότι, σύμφωνα με την εκτίμηση του Ρουσώ, ο νόμος είναι αναγκαστικά μια οικουμενική σχέση του λαού προς τον εαυτό του. Η θέσπιση της κυβέρνησης δεν μπορεί να είναι νόμος. Αυτό σημαίνει πως δεν μπορεί να είναι ούτε μια άσκηση κυριαρχίας. Διότι η κυριαρχία είναι ακριβώς η γενολογική μορφή του κοινωνικού συμβολαίου, και είναι πάντοτε η σχέση της ολότητας με την ολότητα, του λαού με τον εαυτό του. Φαίνεται πως φτάνουμε σ' ένα αδιέξοδο. Είναι σημαντικό να υπάρξει απόφαση που να είναι και συγκεκριμένη (εφόσον διορίζει την κυβέρνηση) και γενική (εφόσον αναλαμβάνεται από *ολόκληρο* τον λαό, και όχι από την κυβέρνηση, η οποία δεν υφίσταται ακόμα, και η οποία θα πρέπει να θεσπιστεί). Όμως, σύμφωνα με την εκτίμηση του Ρουσώ, είναι αδύνατο αυτή η απόφαση να αφορά τη γενική βούληση,

διότι όλες οι αποφάσεις του τύπου αυτού πρέπει να παρουσιάζονται με τη μορφή ενός νόμου, ή μέσω μιας πράξης κυριαρχίας η οποία μπορεί να είναι μόνο το συμβόλαιο που δίνει ολόκληρος ο λαός σε ολόκληρο τον λαό, και η οποία δεν μπορεί να έχει έναν ιδιαίτερο χαρακτήρα. Μπορούμε επίσης να θέσουμε το πρόβλημα ως εξής: ο πολίτης νομοθετεί, ο αξιωματούχος της κυβέρνησης εφαρμόζει συγκεκριμένες διαταγές. Πώς μπορεί κάποιος να διορίσει συγκεκριμένους αξιωματούχους όταν δεν υπάρχουν ακόμα αξιωματούχοι, αλλά μόνο πολίτες; Ο Ρουσώ παρακάμπτει τη δυσκολία αυτή λέγοντας πως ο θεσμός της κυβέρνησης είναι το αποτέλεσμα μιας «ξαφνικής μετατροπής της Κυριαρχίας σε δημοκρατία...εξαιτίας της νέας σχέσης όλων με όλους, οι πολίτες γίνονται αξιωματούχοι και περνούν από τις γενικές στις ιδιαίτερες πράξεις.» Πολλοί έχουν παρατηρήσει ειρωνικά ότι αυτό αποτελεί ένα πολύ έξυπνο ταχυδακτυλουργικό τέχνασμα του Ρουσώ. Τι σημαίνει αυτή η ξαφνική μετατροπή, η οποία αφήνει ανέπαφη την οργανική σχέση ολότητας με ολότητα; Πώς μπορεί μια απλή μετατόπιση αυτής της σχέσης, που είναι το κοινωνικό συμβόλαιο ως αυτό που συνιστά την γενική βούληση, να μας επιτρέψει να προχωρήσουμε προς την δυνατότητα της εφαρμογής συγκεκριμένων πολιτικών πράξεων; Εάν αφήσουμε παράμερα τον δομικό συλλογισμό, σημαίνει βασικά ότι η δημοκρατία σχετίζεται εξ αρχής *με τον συγκεκριμένο χαρακτήρα των διακυβευμάτων του πολιτικού προτάγματος.* Εφόσον αυτό έχει συγκεκριμένα διακυβεύματα –και, σε τελική ανάλυση, μόνο συγκεκριμένα διακυβεύματα μπορεί να έχει– το πολιτικό πρόταγμα περιορίζεται από τη δημοκρατία. Η ρουσωική περίπτωση της θέσπισης της κυβέρνησης είναι απλά ένα συμβολικό παράδειγμα. Με γενικότερους όρους, θα έλεγα ότι η οικουμενικότητα του πολιτικού προτάγματος, όντας κάτι που αφαιρείται ως μοναδικότητα από την εξουσία του κράτους, μπορεί να να χρησιμοποιηθεί ως τέτοια μόνο σε σχέση με συγκεριμένα διακυβεύματα και, όταν χρησιμοποιείται με τέτοιον τρόπο, απαιτείται να πάρει τη δημοκρατική μορφή απλώς για να παραμείνει πολιτικού χαρακτήρα. Εφαρμόζεται εδώ στην ουσία μια πρωταρχική σύνδεση μεταξύ της δημοκρατίας και της πολιτικής.

Η δημοκρατία συνεπώς θα μπορούσε να οριστεί ως αυτό που εξουσιοδοτεί μια τοποθέτηση του συγκεκριμένου κάτω απ' τον νόμο της οικουμενικότητας της πολιτικής βούλησης. Με μια έννοια, η «δημοκρατία» ονομάζει τις πολιτικές μορφές της σύνδεσης μεταξύ συγκεκριμένων καταστάσεων και μιας πολιτικής. Σ' αυτή την περίπτωση, και μόνο σ' αυτή την περίπτωση, η «δημοκρατία» μπορεί να ανακτηθεί ως μια φιλοσοφική κατηγορία εφόσον εφεξής αρχίζει να περιγράφει αυτό που μπορούμε να καλέσουμε αποτελεσματικότητα της πολιτικής, ή την πολιτική σε σύνδεση με συγκεκριμένα διακυβεύματα. Έχοντας γίνει κατανοητή με τον τρόπο αυτό, η πολιτική ελευθερώνεται ξεκάθαρα από την υποταγή της στο κράτος.

Αν ήθελε κάποιος να αναπτύξει το σημείο αυτό περισσότερο, θα έδειχνε πώς η «δημοκρατία» περιγράφει για τη φιλοσοφία –μέσω της συνδέσής της με το πολιτικό πρόταγμα ως τέτοιο– τη σύλληψη μιας πολιτικής της οποίας το πρόταγμα είναι οικουμενικό, αλλά η οποία είναι επίσης ικανή να συνδεθεί με το ιδιαίτερο με μια μορφή όπου οι καταστάσεις μεταμορφώνονται κατά τέτοιο τρόπο ώστε να αποκλείουν το εφικτό οποιασδήποτε μη εξισωτικής δήλωσης.

Αυτή η απόδειξη είναι ελαφρώς πολύπλοκη, και μπορώ εδώ να προσφέρω μόνο μια σύντομη σκιαγράφησή της. Ας υποθέσουμε ότι η «δημοκρατία» περιγράφει το γεγονός πως η πολιτική, με την έννοια μιας πολιτικής της χειραφέτησης, δεν έχει το κράτος ως απώτατό της αναφερόμενο αλλά μάλλον την ιδιαιτερότητα της ζωής του λαού, ή τον λαό όπως αυτός εμφανίζεται στον δημόσιο χώρο. Η συνέπεια είναι πως η πολιτική θα μπορούσε να διαφυλάξει την ακεραιότητά της, ή τα δημοκρατικά της πιστοποιητικά, μόνο υπό την προϋπόθεση να αρνηθεί να αντιμετωπίσει αυτή την ιδιαιτερότητα με έναν μη εξισωτικό τρόπο. Γιατί αν η πολιτική συμπεριφέρεται σ' αυτή την ιδιαιτερότητα με έναν μη εξισωτικό τρόπο, τότε εισάγει ένα μη δημοκρατικό κριτήριο –με την έννοια με την οποία μίλησα αρχικά– και αναιρεί τη σύνδεση, πράγμα που σημαίνει πως δεν θα ήταν πια στη θέση να αντιμετωπίσει το ιδιαίτερο στη βάση του οικουμενικού προτάγματος. Η πολιτική θα άρχιζε να το αντιμετωπίζει με διαφορετικό τρόπο, και στη βάση ενός ιδιαίτερου προτάγματος. Τώρα, μπορούμε να δείξουμε ότι κάθε ιδιαίτερο πρόταγμα έχει ως αποτέλεσμα τον εκ νέου έλεγχο της πολιτικής από το κράτος και την τοποθέτησή της κάτω από την κρατική αρμοδιότητα δια της βίας. Συνεπώς, θα πω ότι η λέξη «δημοκρατία», εφόσον την εκλάβουμε φιλοσοφικά, σκέπτεται μια πολιτική στον βαθμό που, μέσα στην αποτελεσματικότητα της χειραφετητικής διαδικασίας, αυτό για το οποίο εργάζεται είναι το ανέφικτο, μέσα στην κατάσταση, κάθε μη εξισωτικής δήλωσης σε ό,τι αφορά την κατάσταση. Το ότι η εργασία αυτή είναι πραγματική είναι συνέπεια του γεγονότος ότι, μέσω της δράσης μιας τέτοιας πολιτικής, οι δηλώσεις αυτές δεν απαγορεύονται αλλά είναι ανέφικτες, πράγμα που είναι εντελώς διαφορετικό. Η απαγόρευση είναι πάντα ένα καθεστώς του κράτους· το ανέφικτο είναι ένα καθεστώς του Πραγματικού.

Μπορούμε επίσης να πούμε ότι η δημοκρατία, ως φιλοσοφική κατηγορία, είναι αυτό που *παρουσιάζει την ισότητα.*Ή πάλι, ότι η δημοκρατία είναι αυτό που εμποδίζει οποιαδήποτε κατηγορήματα από το να διακινηθούν ως πολιτικές αρθρώσεις, ή ως κατηγορίες της πολιτικής που αντιτίθενται τυπικά στην ιδέα της ισότητας.

Πιστεύω πως αυτό περιορίζει δραστικά τη δυνατότητα της πολιτικής χρήσης οποιασδήποτε *κοινοτιστικής* περιγραφής κάτω απ' την αιγίδα της δημοκρατίας, και με φιλοσοφικά προσχήματα. Διότι η κοινοτιστική περιγραφή, ή το ζήτημα της ταυτοτικής κατανομής, σχετίζεται με υποσύνολα τα οποία δεν μπορούν να αντιμετωπιστούν με βάση την ιδέα του ανέφικτου των μη-εξισωτικών δηλώσεων.

Συνεπώς, μπορεί επίσης κάποιος να πει πως η «δημοκρατία» είναι αυτή που ρυθμίζει την πολιτική σε σχέση με κοινοτιστικά κατηγορήματα, ή με τα κατηγορήματα υποσυνόλων. Η δημοκρατία είναι αυτό που συντηρεί την πολιτική στη σφαίρα της οικουμενικότητας που αρμόζει στο πεπρωμένο της. Είναι αυτό που εγγυάται ότι όλες οι κατονομασίες με όρους φυλετικών ή σεξουαλικών χαρακτηριστικών, ή με όρους ιεραρχίας και κοινωνικού στάτους, ή οι δηλώσεις που διατυπώνονται με όρους προβλημάτων όπως «υπάρχει μεταναστευτικό πρόβλημα», θα είναι δηλώσεις που αναιρούν τη σύνδεση της πολιτικής και της δημοκρατίας. Η «δημοκρατία» σημαίνει ότι οι λέξεις «μετανάστης», «Γάλλος», «Άραβας», και «Εβραίος» δεν μπορούν να είναι πολιτικές, εκτός κι αν θέλουμε να

υπάρξουν καταστροφικές συνέπειες. Γιατί οι λέξεις αυτές, και πολλές άλλες, συνδέουν αναπόφευκτα την πολιτική με το κράτος, και το κράτος το ίδιο με την ποταπότερη και πιο βασική του λειτουργία: ως άνισο ευρετήριο των ανθρώπινων όντων.

Συμπερασματικά, το χρέος της φιλοσοφίας είναι να εκθέσει μια πολιτική σε αξιολόγηση. Μια αξιολόγηση που δεν γίνεται σε σχέση με το καλό κράτος, ή με την ιδέα του γενολογικού κομμουνισμού, αλλά μια εγγενή αξιολόγηση -- ή για τον εαυτό της. Η πολιτική μπορεί να οριστεί διαδοχικά ως αυτό που προσπαθεί να δημιουργήσει την αδυνατότητα των μη-εξισωτικών δηλώσεων σε σχέση με μία κατάσταση, και ως αυτό που μπορεί να εκτεθεί μέσω της φιλοσοφίας, και μέσω της λέξης «δημοκρατία», σε κάτι που θα καλούσα μια κάποια αιωνιότητα. Ας πούμε ότι μέσω της λέξης «δημοκρατία» που συλλαμβάνεται έτσι, και μέσω της φιλοσοφίας και μόνο της φιλοσοφίας, η πολιτική μπορεί να αξιολογηθεί με βάση τα κριτήρια της αιώνιας επιστροφής. Τότε η πολιτική συλλαμβάνεται από τη φιλοσοφία, όχι απλώς ως μια πραγματιστική και επιμέρους ενσάρκωση της ιστορίας των ανθρώπων, αλλά ως κάτι που συνδέεται με μια αρχή αξιολόγησης η οποία υπερασπίζεται χωρίς γελοιοποίηση και χωρίς έγκλημα το γεγονός πως η επιστροφή είναι προβλέψιμη.

Και όντως μια πολύ παλιά, φθαρμένη από τον χρόνο λέξη περιγράφει φιλοσοφικά αυτές τις περιστάσεις της πολιτικής που αναδύονται νικηφόρες από τη δοκιμασία: είναι η λέξη «δικαιοσύνη.»

Jean-Jacques Rousseau, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, βιβλίο III, κεφ. xvi.