

Demokracia, republika, përfaqësimi*

Jacques Ranciere

***Abstrakt.** Në literaturën rreth demokracisë, demokracia përfaqësuese shikohet si një produkt i shtimit të popullatës dhe zmadhimit të njësive politike. Argumentohet se në pamundësi për të pasur demokraci të drejtpërdrejtë, qytetarët qeverisen në mënyrë indirekte nëpërmjet të zgjedhurve. Në këtë artikull argumentohet se qeverisja nëpërmjet zgjedhjes së përfaqësuesve politikë nuk është një produkt i demokracisë moderne, por një trashëgimi e qeverisjes oligarkike nga e kaluara, një qeverisje që vazhdon edhe sot. Demokracia nuk tregon një formë të caktuar qeverisjeje apo shoqërore, ajo nuk është gjë tjetër veç një kuadër i imagjinuar, me qëllimin për të mbështetur një parim të caktuar të mirëqeverisjes. Shoqëritë, sot si dhe dje, janë organizuar nëpërmjet ndërveprimit të oligarkive dhe nuk ka qeveri demokratike në kuptimin e mirëfilltë të fjalës. Gjithmonë pakica qeveris shumicën.*

Skandali demokratik ka të bëjë me këtë zbulim: nuk do të ketë kurrë, nën emrin e politikës, një parim të vetëm të komunitetit që legjitimon veprimet e atyre që qeverisin në emër të ligjeve të grupimeve të bashkësive njerëzore. Rusoi kishte të drejtë kur denonconte rrethin vicioz të Hobsit, i cili pretendon të provojë joshqërizimin natyror të njerëzve, duke përdorur si argument intrigat e oborrit dhe shpifjet e salloneve. Por, duke përshkruar natyrën sipas shoqërisë, Hobsi tregoi gjithashtu se është e kotë të kërkohet origjina e komunitetit politik në ndonjë virtut të brendshëm të shoqërizimit. Nëse kërkimi i origjinës përzien lirisht «para» me «pas», kjo ndodh sepse ai gjithmonë vjen me pas. Filozofia që kërkon parimin e qeverisjes së mirë ose arsyet për të cilat njerëzit krijojnë qeveri, vjen pas demokracisë, vetë kjo vjen më pas, duke ndërprerë logjikën e lashtë sipas të cilës komunitetet qeverisen nga ata që kanë të drejtën të ushtrojnë autoritetin e tyre mbi ata që janë të predispozuar t'i binden këtij autoriteti.

Pra, fjala demokraci nuk tregon në vetvete një formë shoqërie as një formë qeverie. «Shoqëria demokratike» nuk është gjë tjetër veç një kuadër i imagjinuar, me qëllimin për të mbështetur njërin ose tjetrin parim të qeverisjes së mirë. Shoqëritë, sot si dhe dje, janë organizuar nëpërmjet ndërveprimit të oligarkive dhe nuk ka qeveri demokratike në kuptimin e mirëfilltë të fjalës. Gjithmonë pakica qeveris shumicën. «Pushteti i popullit» në këtë mënyrë është heterotopik (që nuk ka vetëm një vend origjine) për shoqëritë e pabarabarta ashtu si edhe për shoqëritë oligarkike. Kjo është ajo që ndan qeverinë nga vetja, duke ndarë shoqërinë nga vetja. Kjo është po ashtu ajo që ndan të ushtruarin e qeverisë nga përfaqësimi i shoqërisë.

Njerëzit parapëlqejnë që ta thjeshtojnë këtë çështje duke e shtruar si kundërvënie midis demokracisë së drejtpërdrejtë dhe demokracisë përfaqësuese. Për këtë mund t'i referohesh ndryshimit midis kohëve dhe kundërvënira midis realitetit dhe utopisë. Kështu thuhet se demokracia e drejtpërdrejtë ishte e mirë për polisët në Greqinë e vjetër ose kantonet zvicerane të Mesjetës, kur e gjithë popullsia e njerëzve të lirë mund të mblidhej në një shesh të vetëm. Për vendet tona të mëdha dhe shoqëritë tona moderne, vetëm demokracia përfaqësuese është e përshtatshme. Ky argument nuk është aq bindës sa pretendon të jetë. Në fillim të shekullit të 19-të, përfaqësuesit francezë nuk e patën të vështirë të mblidhnin të gjithë votuesit në kryeqendrat krahinore. Mjaftonte vetëm që zgjedhësit të mos ishin të shumtë, gjë që realizohej duke u dhënë të drejtën për të zgjedhur më të mirëve të kombit, atyre që paguanin një rentë

* Artikulli u përkthye nga origjinali në frëngjisht nga Blerta Hyskaj.

prej 300 frangash. «Zgjedhjet direkte, thoshte Benjamin Constant, përbëjnë qeverinë e vetme që është vërtetë përfaqësuese». Dhe Hannah Arendt mund të shihte ende në 1963 fuqinë e vërtetë të popullit në formën revolucionare të këshillave, ku krijohet e vetmja elitë politike efektive, elitë e vetëzgjedhur e krijuar rreth atyre që e kuptojnë lumturinë si shqetësim për çështjet publike. Me fjalë të tjera, përfaqësimi nuk ishte kurrë një sistem i shpikur për të përballuar rritjen e popullsisë. Ai nuk ishte një formë e përshtatjes së demokracisë me kohët moderne dhe me hapësirat e gjera. Ai është, me të drejta të plota, një formë oligarkike, një përfaqësim i pakicës që është ngarkuar të merret me punët e përbashkëta. Në historinë e përfaqësimit kanë qenë gjithmonë shtresat e larta, urdhrat fetare apo feudet që janë përfaqësuar, qoftë në rastin kur statusi i tyre është konsideruar burimi i të drejtës për të ushtruar pushtet, qoftë kur në raste të veçanta një pushtet sovran i jep atyre votë konsultative. Edhe zgjedhjet në vetvete nuk janë një formë demokratike, me anë të të cilave dëgjohet zëri i popullit. Ato janë fillimisht shprehja e pëlqimit të kërkuar nga një fuqi superiore, dhe pëlqimi nuk mund të jetë veçse unanim. Vetë evidenca që shkrin demokracinë me formën e qeverisë përfaqësuese të dalë nga zgjedhjet është historikisht shumë e re. Përfaqësimi në thelb është e kundërta e demokracisë. Të gjithë e dinin këtë në kohën e Revolucionit Francez dhe Amerikan. Baballarët themelues të kombit amerikan dhe shumë nga ndjekësit e tyre francezë panë në të saktësisht një mjet për elitën që të ushtronte në emër të popullit, pushtetin që elita është e detyruar të pranojë se është i tij, por që ai nuk mund ta ushtronte pa shkatërruar parimin e qeverisjes. Dishepujt e Rusoit, nga ana e tyre, e pranuan këtë vetëm duke refuzuar kuptimin e fjalës përfaqësim, që nënkuptonte përfaqësimin e interesave të veçanta. Vullneti i përgjithshëm nuk mund të ndahet dhe deputetët mund të përfaqësojnë vetëm kombin në përgjithësi. Sot «demokracia përfaqësuese» duket sikur është një pleonazmë, por në fillim ishte një kontradiksion.

Kjo nuk do të thotë se është e nevojshme të kundërvihen virtytet e demokracisë së drejtpërdrejtë ndaj ndërmjetësimeve dhe derivimeve të përfaqësimit ose të tregohet me gisht aparenca mashtruese e demokracisë formale, në krahasim me efikasitetin e demokracisë së drejtpërdrejtë. Të identifikosh demokracinë me përfaqësimin është po aq gabim sa edhe të refuzosh njërin me anë të tjetrës. Demokracia nënkupton pikërisht këtë: format juridike – politike të kushtetutave shtetërore dhe ligjeve, bazohen në të njëjtën logjikë. Ajo që quhet «demokraci përfaqësuese», por që më saktë duhet të quhet sistem parlamentar ose sipas Rejmond Aron, «regjim pluralist konstitucional», është një formë e përzier: një formë e funksionimit të shtetit që në fillim bazohej te privilegjet e elitave «natyrore» dhe e devijuar nga ky funksion si pasojë e betejave demokratike. Historia e përgjakshme e luftërave për reformën zgjedhore në Britaninë e Madhe është pa dyshim dëshmia më e mirë për këtë, qëllimisht e fshirë nga fantazia idilike e një tradite angleze të demokracisë «liberale». E drejta e përgjithshme e votës nuk është aspak një rrjedhojë e natyrshme e demokracisë. Demokracia nuk ka pasoja natyrore, pikërisht sepse është ndarja e «natyrës», këputja e lidhjes midis vetive natyrore dhe formave të qeverisjes. E drejta e përgjithshme e votës është një formë e përzier, e lindur prej oligarkisë, e devijuar nga betejat demokratike dhe vazhdimisht e rimarrë nën kontroll nga oligarkia, e cila i propozon votuesve kandidatët e saj dhe ndonjëherë vendimet që preferon, pa qenë asnjëherë në gjendje të eliminojë rrezikun se trupa zgjedhore do të veprojnë si një popullatë e zgjedhur rastësisht.

Demokracia nuk mund të identifikohet kurrë me një formë politiko-juridike. Kjo nuk do të thotë se është indiferente ndaj tyre. Kjo do të thotë se pushteti i popullit është gjithmonë si në themel ashtu edhe përtej të këtyre formave. Në themel, sepse këto forma nuk mund të funksionojnë pa iu referuar në instancë të fundit këtij pushteti të të paafteve që themelon dhe mohon pushtetin e të aftëve, kësaj barazie që është e nevojshme për funksionimin e makinës së pabarazisë. Përtej, sepse vetë format që e japin këtë pushtet përshtaten vazhdimisht, me anë të lojës së vetë makinës qeverisëse, me logjikën «natyrore» të atyre që qeverisin, e cila është

logjika e mosdallimit të publike nga privatja. Sapo shkëputet lidhja me natyrën dhe sapo qeveritë detyrohen të paraqesin veten e tyre si instancë e gjësë së përbashkët të bashkësisë, të ndara nga logjika e marrëdhënieve të autoritetit që i përkasin riprodhimit të trupit social, ekziston një sferë publike, në të cilën takohen dy logjikat e kundërvënja të policimit dhe të politikës, midis qeverisjes së natyrshme nëpërmjet kompetencës sociale dhe qeverisjes nga kushdo. Praktika spontane e të gjitha qeverive priret të zvogëlojë këtë sferë publike, ta kthejë atë në çështje të saj private dhe për pasojë, t'i kufizojë ndërhyrjet dhe hapësirat për ndërhyrje të aktorëve joshitetorë, duke i klasifikuar ato si çështje të sferës private. Demokracia në këtë mënyrë, larg të qenit forma e jetës së individëve të përkushtuar ndaj lumturisë private, është procesi i luftës kundër këtij privatizimi, procesi i zgjerimit të sferës publike. Zgjerimi i sferës publike nuk do të thotë, sikurse pretendon ligjërimi liberal, të kërkosh ndërhyrje gjithnjë e më të madhe të shtetit në shoqëri. Do të thotë lufta kundër ndarjes së publike dhe private, që siguron një dominim të dyfishtë të oligarkisë në shtet dhe në shoqëri.

Historikisht ky zgjerim do të thotë dy gjëra: njohja e të gjithë atyre që ligji shtetëror i lë në një sferë private ku jeta e tyre është ajo e qenieve apo subjekteve inferiore, dhe pranimi i karakterit publik të hapësirave dhe marrëdhënieve që lihen në dorë të pushtetit të pasurisë. Fillimisht kjo do të thoshte luftë për të trajtuar si zgjedhës dhe të zgjedhshëm të gjithë ata të cilët logjika policore i ka përjashtuar natyrshëm nga ky proces: të gjithë ata që nuk kanë të drejtë të marrin pjesë në jetën publike, sepse nuk i përkasin «shoqërisë», por vetëm jetës prodhuese dhe shtëpiake, sepse puna e tyre i përket një zotërie ose bashkëshortit: punëtorë shtëpiake, të trajtuar për një kohë të gjatë si shërbëtorë të varur nga zotërinjtë e tyre dhe të paafte për të pasur vullnetin e tyre; gra të nënshtruara ndaj vullnetit të bashkëshortëve dhe të detyruara të merren me punët shtëpiake dhe të familjes. Gjithashtu, do të thotë luftë kundër logjikës natyrore të sistemit zgjedhor, i cili e shndërron përfaqësimin në përfaqësim të interesave mbizotëruese dhe zgjedhjen në një mekanizëm që prodhon marrjen e pëlqimit nëpërmjet kandidaturave zyrtare, mashtrim elektoral apo monopol de fakto mbi kandidaturat. Por ky zgjerim përfshin gjithashtu të gjitha betejat për të treguar karakterin publik të hapësirave, marrëdhënieve dhe institucioneve të konsideruara si private. Këto të fundit janë përshkruar shpesh si lëvizje sociale për shkak hapësirave ku janë zhvilluar dhe kërkesave që kanë parashtruar; lufta për pagat dhe për kushtet e punës, beteja për shëndetin dhe sistemin e pensioneve. Por ky përcaktim është ambivalent. Në fakt, kjo luftë merr si të dhënë një shpërndarje të politikës dhe sociale, të publike dhe private, që në realitet është një çështje politike e barazisë dhe jobarazisë. Lufta për pagat ishte në fillim një luftë për të shprivatizuar raportin me pagesën, për të treguar se nuk është një marrëdhënie zot-shërbëtor, as një kontratë e thjeshtë që lidhet rast pas rasti mes dy individëve privatë, por një çështje publike që ka të bëjë me kolektivitetin dhe si pasojë prodhon forma aksioni kolektiv, diskutime publike dhe rregullime legjislative. «E drejta për punë», e kërkuar nga lëvizja punëtore e shekullit të 19-të, para së gjithash donte të thoshte: jo kërkesë për asistencë nga një «shtet i mirëqenies sociale», sikurse u përpoqën ta asimilonin disa syresh, por mbi të gjitha trajtimi i punës si një strukturë e jetës kolektive, e çliruar nga nënshtrimi ndaj ligjit të interesit privat dhe që i imponon kufij procesit të natyrshëm të pasurimit të pakufijshëm.

Sepse, për aq sa i shpëton mosdallimit të parë, dominimi ushtrohet nëpërmjet një logjike të shpërndarjes së sferave, e cila vetë ka dy funksione. Në njërin anë, ai pretendon të ndajë hapësirën publike nga interesat private të qytetarëve. Për këtë qëllim pretendohet se edhe atje ku barazia e «njerëzve» dhe «qytetarëve» është e pranuar, ajo ka të bëjë vetëm me marrëdhënien e tyre me sferën juridiko-politike dhe, edhe atje ku populli është Sovran, ai është i tillë vetëm si pasojë e akteve të përfaqësuesve dhe qeveritarëve të tij. Dominimi funksionon nëpërmjet dallimit mes publike, që i përket gjithkujt, dhe private, ku predominon liria e secilit. Por kjo liri e gjithsecilit është liria - domethënë dominimi - i atyre që zotërojnë pushtetet që i përkasin shoqërisë. Është perandoria e ligjit të rritjes së pasurisë.

Për sa i përket sferës publike, që pretendon se është e pastruar nga interesat private, ajo është gjithashtu një sferë publike e kufizuar e privatizuar, e rezervuar për lojën e insitucioneve dhe monopol i atyre që i vënë në lëvizje. Këto dy sfera janë të ndara vetëm në parim për t'u bashkuar më mirë nën ligjin e oligarkisë. Baballarët themelues amerikanë dhe francezët partizanë të *regime censitaire* [që kufizoi të drejtën e votës pas rivendosjes së Bourbonëve më 1815] nuk shihnin ndonjë të keqe në identifikimin e figurës së zotëruesit të pronës me atë të njeriut publik që mund të ngrejë veten e vet mbi interesat mesquine të jetës ekonomike dhe sociale. Në këtë mënyrë lëvizja demokratike është një lëvizje e dyfishtë e kapërcimit të kufijve, një lëvizje për të shtrirë barazinë e njeriut publik në sfera të tjera të jetës së përbashkët, në veçanti ndaj atyre që qeverisen nga moskufizimi kapitalist i pasurisë, por edhe një lëvizje për të treguar se kjo sferë publike që privatizohet pa pushim u përket të gjithëve dhe gjithkujt.

Këtu hyn në lojë çështja e shumë diskutuar e dualitet midis njeriut dhe qytetarit. Ky dualitet është kritikuar që nga Burke deri tek Agamben, duke kaluar nga Marks dhe Arendt, në emër të kësaj logjike të thjeshtë: nëse politikësi i duhen patjetër dy parime në vend të njërit, atëherë kjo duhet të jetë për shkak të ndonjë vesi apo si pasojë e ndonjë mashtrimi. Njëri prej tyre duhet të jetë iluzion, në mos të dy. Të drejtat e njeriut janë pa kuptim ose tautologjike thonë Burke dhe Hana Arendt. Ose janë të drejtat e njeriut në vetvete. Por njeriu në vetvete që nuk i përket asnjë komuniteti kombëtar të formuar nuk ka asnjë të drejtë. Të drejtat e njeriut janë në këtë mënyrë të drejtat boshe të atyre që nuk kanë asnjë të drejtë. Ose janë të drejtat e njeriut që i përkasin një komuniteti kombëtar. Atëherë ato janë thjesht të drejtat e qytetarëve të këtij kombi, të drejtat e atyre që kanë të drejta, pra një tautologji e pastër. Marksi në të kundërt sheh në të drejtat e qytetarit ndërtimin e një sfere ideale, realiteti i së cilës konsiston në të drejtat e njeriut që nuk është njeriu në vetvete, por njeriu pronar që imponon ligjin e interesave të tij, ligjin e pasurisë, nën maskën e të drejtës të barabartë për të gjithë.

Këto dy pozicione takohen në një pikë themelore: vullneti, i trashëguar nga Platoni, për të shndërruar dyshen e njeriut–qytetar në çiftin iluzion–realitet, me merakun se politika ka vetëm një parim dhe një të vetëm. Ajo çka të dy pozicionet refuzojnë është se veçantia e politikës ekziston vetëm nëpërmjet suplementit an-arkik që do të thotë demokraci. Do t'i japim të drejtë Hannah Arendt-it se njeriu i zhveshur nuk ka të drejta që t'i përkasin, se ai nuk është një subjekt politik. Por qytetari i teksteve kushtetues nuk është më shumë një subjekt politik. Pikërisht, subjektet politike nuk identifikohen as me « njerëzit » ose me grupime njerëzish, as me identitete të përcaktuara nga tekstet kushtetues. Ata përcaktohen gjithmonë nga një interval midis identiteteve, qofshin këto të përcaktuara nga raporte sociale ose nga kategori juridike. Qytetari i « klubeve » revulucionare është ai që mohon ndarjen konstitucionale midis qytetarëve aktivë (që do të thotë të atyre që paguajnë rentën) dhe qytetarëve pasivë. Punëtori si subjekt politik është ai që shpëputet nga përkatësia ndaj botës private, jopolitike që këto terma nënkuptojnë. Subjektet politike ekzistojnë në intervalin midis emrave të ndryshëm të subjekteve. Njeriu dhe qytetari janë të tillë emra të zakonshëm, shtrirja dhe kuptimi i të cilëve është mollë sherri dhe pikërisht për këtë arsye mund të plotësohen politikisht, nëpërmjet një ushtrimi që teston se cilëve subjekte mund t'u vishen këta emra dhe çfarë pushteti mbartin ata.

Kjo ishte mënyra se si dualiteti njeri–qytetar i shërbeu ndërtimit të subjekteve politike që vënë në pah dhe në diskutim logjikën e dyfishtë të dominimit, që ndan njeriun publik nga individi privat për të siguruar më mirë, në të dy sferat, të njëjtin dominim. Me qëllim që ky dualitet të mos identifikohet më me kundërvënien ndaj realitetit dhe iluzionit, duhet të ndahet përsëri. Veprimi politik i kundërvë logjikës policore të ndarjes së sferave, një tjetër përdorim të së njëjtit tekst juridik, një tjetër vënie në skenë të dualitetit midis njeriut publik dhe privat. Ai trondit shpërndarjen e termave dhe të vendeve duke vendosur njeriun kundër qytetarit dhe qytetarin kundër njeriut. Si emër politik « qytetari » i kundërvë pabarazive që karakterizojnë « njerëzit », që do të thotë individët privatë, të nënshtruar ndaj pushtetit të lindjes dhe të

pasurisë, rregullin e barazisë të fiksuar nga ligji dhe nga parimi i tij. Dhe në të kundërt, referimi ndaj « njeriut » kundërvë aftësinë e barabartë të të gjithëve përballë të gjitha privatizimeve të shoqërisë: ato që përjashtojnë nga qytetaria këtë apo atë pjesë të shoqërisë ose ato që përjashtojnë këtë apo atë fushë të jetës kolektive nga mbretëria e barazisë qytetare. Secili nga këto terma luan atëherë në mënyrë polemike rolin e të përgjithshmes (universales) që i kundërvihet të veçantës. Dhe vetë kundërvënia e « ekzistencës në vetvete » ndaj ekzistencës politike është e politizueshme.

Këtë e tregon silogjizmi i famshëm i Olympe de Gouges në nenin 10 të deklaratës së të drejtave të gruas dhe të qytetares: « Gruaja ka të drejtë të ngjitet në vendin e ekzekutimit, atëherë ajo ka të drejtë të ngjitet edhe në tribunë ». Ky arsytim është futur çuditërisht në mes të një deklaratë për të drejtën e opinionit të grave, duke u nisur nga e drejta e burrave. (« askush nuk duhet të shqetësohet për opinionet e veta, qoftë edhe personale, për aq sa këto manifestime nuk shqetësojnë rregullin publik të vendosur nga ligji »). Por kjo gjë e çuditshme lë shenjë të fortë edhe në ndrydhjen e raportit midis jetës dhe qytetarisë që prodhon pretendimin se gratë i përkasin sferës së opinionit publik. Ato janë përjashtuar nga përfitimi i të drejtave të qytetarit në emër të ndarjes së sferës publike nga ajo private. Duke i përkthyer jetës shtëpiake, që do të thotë botës së veçantisë, ato janë të huaja për të përgjithshmen e sferës qytetare. Olympe de Gouges e kthen argumentin duke u mbështetur mbi tezën që e shndërron dënimin në « të drejtë » të fajtorit: nëse gratë kanë të drejtë të « ngjiten në vendin e ekzekutimit », nëse një pushtet revolucionar u jep këtë dënim, kjo ndodh sepse vetë jeta e tyre e në vetvete është politike. Barazia përballë dënimit me vdekje hedh poshtë dallimin evident midis jetës shtëpiake dhe jetës politike. Gratë pra, mund të kërkojnë të drejtat e tyre si gra dhe si qytetare, të drejta identike, por që, megjithatë, mund të kërkojnë vetëm si plotësuese të njëra-tjetrës.

Duke bërë këtë, ato refuzojnë në fakt argumentin e Burke ose të Hannah Arendt. Këta thonë ose të drejtat e njeriut janë të drejtat e qytetarit, që do të thotë të drejtat e atyre që kanë të drejta, gjë që është një tautologji, ose të drejtat e qytetarit janë të drejtat e njeriut. Por, meqë njeriu në vetvete nuk ka të drejta, ato janë të drejtat e atij që nuk ka të drejta, gjë që është një absurditet. Por në buzët e imagjinuara të kësaj pince logjike, Olympe de Gouge dhe shoqet e saj, japin një mundësi të tretë: « të drejtat e gruas dhe qytetares » janë të drejtat e atyre që nuk kanë të drejtat që kanë dhe kanë të drejtat që nuk kanë. Arbitrarisht ato privohen nga të drejtat që Deklarata u jep pa dallim anëtarëve të kombit francez dhe të gjithë llojit njerëzor. Por gjithashtu, me anë të veprimit të tyre, ato ushtrojnë të drejtën e qytetares që u mohohet nga ligji. Në këtë mënyrë ato tregojnë se kanë të drejtat që ligji u mohon. Të kesh dhe të mos kesh, janë terma që dyzohen. Dhe politika është veprimi i këtij dyzimi. Gruaja e re zezake, që një ditë dhjetori 1955 në Montgomery vendosi të qëndrojë në vendin e saj, që nuk ishte i saj në autobus, vendosi aty për aty, se ajo si qytetare e Shteteve të Bashkuara kishte një të drejtë që nuk e kishte si banore e një shteti që i ndalonte këtë vend, kujtdo që kishte më shumë se 1/16 e gjakut jo kaukazian. Dhe zezakët e Montgomery-t që në këtë konflikt midis një personi privat dhe një ndërmarrjeje transportesh, vendosën të bojkotonin transportet, vepruan mirë politikisht, duke nxjerrë në pah raportin e dyfishtë të përjashtimit dhe të përfshirjes, të vendosur në dualitetin e qenies njerëzore dhe qytetarit. Pikërisht këtë nënkupton procesi demokratik: veprimi i subjekteve, që duke punuar mbi intervalin e identiteteve, rikonfigurojnë shpërndarjet e publike dhe private, të së përgjithshmes dhe të veçantës. Demokracia nuk mund të identifikohet kurrë vetëm me dominimin e të përgjithshmes mbi të veçantën. Sepse sipas kësaj logjike e përgjithshmja privatizohet pa reshtur, shkon pareshtur drejt një ndarjeje të pushtetit midis lindjes, pasurisë dhe « aftësisë » që luan rol si në shtet ashtu edhe në shoqëri. Ky privatizim zhvillohet vullnetarisht madje në emër të pastërtisë të jetës publike që i kundërvihet veçantive të jetës private dhe të botës shoqërore. Por kjo pastërti politike e pretenduar nuk është gjë tjetër veç pastërtia e shpërndarjes së termave, e një gjendjeje të

dhënë të raporteve midis formave sociale të pushtetit të pasurisë dhe formave të privatizimit shtetëror të pushtetit të të gjithëve. Argumenti konfirmon vetëm atë që supozon: ndarjen midis atyre që janë ose nuk janë të « destinuar » të merren me jetën publike dhe me shpërndarjen e publike dhe private. Procesi demokratik duhet të hedhë në lojë vazhdimisht të përgjithshmen në një formë polemike. Procesi demokratik është procesi i kësaj hedhjeje në lojë të përhershme, të kësaj shpikjeje të formave të subjektivizimit dhe të momentit të verifikimit që ndrydhnin privatizimin e përhershëm të jetës publike. Në këtë kuptim, demokraci do të thotë papastërtia e jetës politike, refuzimin e pretendimit të qeverive për të mishëruar një parim të vetëm të jetës publike, që do të thotë përkufizimin e kuptimit dhe të shtrirjes të jetës publike. Nëse ka një « pakufizueshmëri » tipike të demokracisë, e gjejmë pikërisht këtu: jo në shumëfishimin eksponencial të nevojave apo të dëshirave të individëve, por në lëvizjen që zhvendos pa reshtur limitet e publike dhe private, të politikës dhe sociale.

Kjo zhvendosje, e cila i përket vetë politikës, e refuzon ideologjinë që quhet republikane. Kjo e fundit kërkon ndarjen me thikë të sferave politike dhe sociale dhe identifikon republikën me mbizotërimin e ligjit, duke qenë indiferente ndaj të gjitha veçantive. Në vitet 1980, në këtë mënyrë ajo argumentoi debatin mbi reformën e shkollës. Ajo përhapi doktrinën e thjeshtë të shkollës republikane dhe laike që iu shpërndan të gjithëve të njëjtën dije, pa marrë parasysh ndryshimet sociale. Ajo vendosi si dogmë republikane ndarjen midis arsimimit, domethënë transmetimit të dijeve, që është një çështje publike dhe edukimit, që është një çështje private. Ajo gjeti si shkak të « krizës së shkollës » pushtimin e institucionit shkollor nga shoqëria dhe akuzoi sociologët se ishin bërë vegla të këtij pushtimi duke propozuar reforma që shenjtëruan përzierjen e trajnimit me edukimin. Republika e kuptuar në këtë mënyrë, dukej sikur po vendoste mbretërinë e barazisë e mishëruar në asnjësinë e institucionit shtetëror, që nuk merr parasysh ndryshimet sociale. Sot mund të çuditemi nga fakti që teoricieni kryesor i kësaj shkolle laike dhe republikane e paraqet ligjin e trashëgimisë nga babai te biri të mishëruar tek babai që i nxit fëmijët të lexojnë shkrimet e shenjta, si mbrojtjen kryesore ndaj vetëvrasjes së humanitetit demokratik. Por ky paradoks i dukshëm tregon pikërisht ekuivokun e fshehur në referimin thjesht ndaj një tradite republikane të ndarjes së shtetit dhe të shoqërisë. Sepse fjala « republikë » nuk do të thotë thjesht mbretërimi i ligjit të barabartë për të gjithë. « Republikë » është një term që nënkupton shumë gjëra, i farkëtuar nga tensioni që shkakton vullneti për të përfshirë në format e ngritura të organizimit politik, eksenin e politikës. Kjo përfshirje do të thotë dy gjëra kontradiktore: t'i japësh të drejtë duke e fiksuar në format dhe tekstet e institucionit të përbashkët të komunitetit, por edhe ta zhdukësh, duke identifikuar ligjet e shtetit me zakonet e një shoqërie. Nga njëra anë, republika moderne identifikohet me mbretërimin e ligjit të dalë nga vullneti popullor që përfshin eksenin e demos. Por nga ana tjetër, ky eksen i demos, kërkon një parim rregullator: republikës nuk i duhen vetëm ligje, por edhe zakone ose tradita republikane. Republika është atëherë një regjim që njehson institucionet e shtetit dhe zakonet e shoqërisë. Në këtë kuptim, tradita republikane nuk e ka zanafillën as te Rusoi, as te Makiaveli, por pikërisht e ka zanafillën tek politeia platoniane. Por kjo e fundit nuk është mbretërimi i barazisë para ligjit, i « barazisë aritmetike » midis njësive të njëjta. Ajo është mbretërimi i barazisë gjeometrike që vendos ata që vlejné më shumë mbi ata që vlejné më pak. Parimi i saj nuk është ligji i shkruar dhe i njëjtë për të gjithë, por edukimi që pajis të gjithë dhe çdo klasë me virtytin që i takon sipas funksionit dhe vendit që zë. Republika, sipas këtij kuptimi, nuk kundërvë unitetin e saj ndaj diversitetit sociologjik. Sepse pikërisht sociologjia nuk është kronika e diversitetit shoqëror. Përkundrazi, ajo është vizion i trupit social homogjen, që kundërvë parimin e saj vital të brendshëm ndaj abstraksionit të ligjit. Republika dhe sociologjia janë dy emra për të njëjtin projekt: vendosjen, përtej çarjes demokratike, e një rendi politik që të jetë i njëjtë me mënyrën e jetesës të një shoqërie. Është pikërisht ajo që propozon Platoni: një komunitet, ligjet e të cilit të mos jenë formula të vdekura, por vetë

frymëmarrja e shoqërisë: këshillat e dhënë nga të urtët dhe lëvizja e brendësuar që në lindje nga trupi i qytetarëve, i shprehur nga koret valltare të qyteteve. Është ajo çka do të propozojë shkencë sociologjike moderne të nesërmen e revolucionit francez: të gjendej një mjekim për çarjen « protestante » individualiste të pëlhurës së vjetër sociale, të organizuar sipas pushtetit të lindjes; ribërja e një trupi social të shpërndarë si duhet në funksionet e tij dhe hierarkitë natyrore dhe të bashkuar nga besimet e përbashkëta përballë shpërndarjes demokratike.

Pra, ideja republikane nuk mund të përkufizohet si kufizimi i shoqërisë nga shteti. Ajo kërkon gjithmonë që nëpërmjet edukimit të vihen dhe rivihen në harmoni ligjet dhe zakonet, sistemi i formave institucionale dhe gjendja e trupit social. Ka dy mënyra për ta menduar këtë edukim. Disa e shohin sikur është tashmë në veprim brenda trupit social dhe duhet vetëm të nxirret prej andej: logjika e lindjes dhe e pasurisë prodhon një elitë « të aftësive », që ka kohën dhe mundësitë të marrë dije dhe të imponojë rregullin republikan ndaj anarkisë demokratike. Ky është mendimi dominues i baballarëve themelues amerikanë. Për të tjerë, vetë sistemi i aftësive është shpërbërë dhe shkencë duhet të krijojë një harmoni midis shtetit dhe shoqërisë. Ky është mendimi në bazë të nismës edukative që ndërmori Republika e Tretë Franceze. Por kjo nismë nuk u njehsua kurrë me modelin e thjeshtë të vizatuar nga « republikanët » e kohës sonë. Sepse ajo ka qenë një luftë në dy fronte. Ajo donte të shkëpuste elitat dhe popullin nga pushteti i kishës katolike dhe monarkisë së cilës i shërbente. Por ky program nuk ka asgjë të përbashkët me projektin e ndarjes së shtetit dhe shoqërisë, arsimimit dhe edukimit. Republika që po lindte u bë pjesë e programit sociologjik: rindërtimi i një pëlhure sociale homogjene, që të pasojë, përtej çarjeve revolucionare dhe demokratike, pëlhurën e vjetër të monarkisë dhe të fesë. Ja përse ndërthurja e arsimimit me edukimin është e domosdoshme për të. Fjalët që njohin nxënësit e shkollës fillore me botën e leximit dhe të shkrimit duhet të jenë të pandashme nga virtytet morale që vendosin përdorimin e tyre. Dhe në anën tjetër të zinxhirit u besohet shembujve të dhënë nga literatura latine të zhveshur nga çdo hollësi filologjike, detyra e dhënies së virtyteve elitës drejtuese.

Për këtë arsye gjithashtu, shkolla republikane u nda menjëherë midis dy vizioneve të kundërvënë ndaj njëri-tjetrit. Programi i Jules Ferry bazohet mbi një ekuacion të ndërtuar midis unitetit të shkencës dhe unitetit të vullnetit popullor. Duke e identifikuar republikën dhe demokracinë si një rend social e politik të pandashëm, Ferry kërkon në emër të Condorcet dhe të revolucionit një shkollim homogjen nga shkalla më e lartë te shkalla më e ulët. Idetë e tij për të hequr barrierat midis arsimit fillor, të mesëm dhe të lartë, dëshira për një shkollë të hapur ndaj botës së jashtme ku arsimit fillor ka të bëjë më tepër me mësimin zbavitës të gjërave, sesa me rregulla të ashpra gramatike dhe për një arsimim modern që hap të njëjtat rrugë si ai klasik, do të tingëllonin keq në veshët e shumë « republikanëve » tanë. Në epokën e tij, ato nxitën armiqësinë e të gjithë atyre që shohin pushtimin e republikës nga demokracia. Këta të fundit militojnë për një arsimim që të ndajë qartë dy funksionet e shkollës publike: arsimimi i popullit për aq sa është e nevojshme për të dhe formimi i një elite të aftë për t'u ngritur mbi utilitarizmin për të cilin janë destinuar njerëzit e thjeshtë të popullit. Për ta, shpërndarja e dijes duhet të jetë gjithmonë në të njëjtën kohë hyrja në një « mjedis » dhe në një « trup » që do t'i familjarizojë ata me fatin e tyre social. E keqja absolute është përzjerja e mjedisëve. Por rrënja e këtij ngatërimi buron nga një ves që ka dy emra të njëvlefshëm, egalitarianizëm ose individualizëm. Demokracia e « rreme », demokracia « individualiste » çon njerëzimin nën një stuhi fatkeqësish, të cilat Alfred Fouille i ka përshkruar më 1910-ën, por që lexuesi i vitit 2005 mund t'i njohë pa shumë mundim pasojat katastrofike të majit '68, të çlirimit seksual dhe mbretërimit të konsumimit masiv:

Individualizmi masiv, parimet e të cilit pranohen nga vetë socialistët, kërkon që bijtë të mos kenë aspak solidaritet me familjet, që ata të jenë si një individ X, i rënë nga qielli, i aftë për gjithçka, që për të vetmet rregulla ka dëshirat e tij. Gjithçka që mund të bashkojë njerëzit me njëri-tjetrin i ngjet një zinxhiri servil ndaj demokracisë individualiste.

Ai fillon të revoltohet edhe nga ndarja e sekseve dhe nga ndryshimet që kjo ndarje sjell: përse gratë duhet të rriten ndryshe nga burrat, më vete dhe për profesione të ndryshme? Le t'i vendosim të gjithë bashkë nën të njëjtin regjim dhe në të njëjtin formim shkencor, historik e gjeografik, në të njëjtat ushtrime gjeometrike, t'u hapim të gjithëve dhe të gjithave të njëjtat karriera. Individu anonim, in seksual, pa të parë, pa tradita, pa mjedis, pa asnjë lloj lidhje, ja – Taine e kishte parashikuar - njeriu i demokracisë së rreme, ai që voton dhe vota e tij merret për një, qoftë ai Thiers, Gambeta, Taine, Pasteur ose Voucher. Individu do të përfundojë i vetëm me unin e tij, në vend të të gjithë « shpirttrave kolektive », në vend të të gjithë mjedisëve profesionale që përgjatë kohërave kishin krijuar lidhje solidariteti dhe kishin mbajtur gjallë tradita nderi të përbashkët. Ky do të jetë triumfi i individit atomist, që do të thotë i forcës, i numrit, i dinakërisë ».

Se si atomizimi i individit arrin të nënkuptojë triumfin e numrit dhe të forcës, mund të mbetet mister për lexuesin. Por pikërisht këtu qëndron marifeti i madh i kryer me anë të përdorimit të konceptit të « individualizmit ». Që individualizmi mund të mos preferohet nga njerëz që deklarojnë neverinë e tyre ndaj kolektivizmit dhe totalitarizmit, kjo është një enigmë e lehtë për t'u zgjidhur. Denoncuesi i « individualizmit demokratik » nuk mbron me aq pasion kolektivitetin në përgjithësi. Ai mbron një lloj kolektiviteti, atë ku hierarkizohen trupat, mjediset, « atmosferat » që përshtatin dijet sipas rangut nën drejtimin e urtë të një elite. Ata nuk hedhin poshtë individualizmin si të tillë, por mundësinë që kushdo mund të ndajë prerogativat e tij. Denoncimi i « individualizmit demokratik » është thjesht urrejtja për barazinë, me anë të së cilës inteligjencia mbizotëruese konfirmon veten se është ajo elita e kualifikuar për të drejtuar turmën e verbër. Do të ishte e padrejtë të ngatërrohej republika e Jules Ferry me atë të Alfred Fouille. Por nga ana tjetër, është e drejtë të pranohet se « republikanët » e epokës sonë janë më afër të dytit sesa të parit. Shumë më tepër se trashëgimtarë të iluministëve dhe ëndrrës së madhe të edukimit me dije dhe të barabartë të të gjithë popullit, ata janë trashëgimtarë të fiksimit të madh mbi « prishjen e lidhjeve », « të ndarjes » dhe të përzierjes fatale të kushteve dhe të sekseve të prodhuar nga shkatërrimi i rregullave dhe trupave tradicionale. Është e rëndësishme të kuptohet tensioni që përmban ideja e republikës. Republikë do të thotë një sistem institucionesh, ligjesh dhe zakonesh, që eliminojnë eksenin demokratik duke homogjenizuar shtetin dhe shoqërinë. Shkolla, me anë të së cilës shteti siguron elementët e formimit të njeriut dhe qytetarit, paraqitet krejt natyrshëm si institucioni i përshtatshëm për të realizuar këtë qëllim. Por nuk ka përse shpërndarja e dijeve – matematikë, gjuhë latine, shkenca natyrore ose filozofi - duhet të formojë qytetarë për republikën, më tepër se këshilltarë për princat ose kler në shërbim të Zotit. Shpërndarja e dijeve ka efikasitet social për aq sa edhe ajo vetë është një (ri)shpërndarje e pozitave. Për të kuptuar marrëdhënien midis dy shpërndarjeve, duhet një shkencë më shumë. Kjo shkencë mbretërore ka një emër që prej kohës së Platonit, ajo quhet shkencë politike. Ashtu si është ëndërruar, që prej Platonit deri te Jules Ferry, ajo duhet të njësonte dijet dhe duke u nisur nga ky njësim, të përcaktonte një vullnet dhe një drejtim të përbashkët për shtetin dhe shoqërinë. Por kësaj shkencë do t'i mungojë gjithmonë e vetmja gjë e nevojshme për të rregulluar eksenin përbërës të politikës: përcaktimi i raportit të duhur midis barazisë dhe jobarazisë. Sigurisht, ka lloj- lloj rregullimesh institucionale që u lejojnë shteteve dhe qeverive të tregojnë para oligarkeve dhe demokratëve fytyrën që ata dëshirojnë të shohin. Aristoteli, në librin e katërt të vëllimit « Politika », ka parashtruar teorinë ende të pavjetëruar të këtij arti. Por nuk ka shkencë për përcaktimin e raportit të drejtë midis barazisë dhe pabarazisë. Dhe aq më pak mund të ketë një të tillë kur konflikti shpërthen midis moskufizimit kapitalist të pasurisë dhe moskufizimit demokratik të politikës. Republika do të dëshironte të ishte qeveria e barazisë demokratike nëpërmjet shkencës së raportit ose masës së duhur. Por ashtu sikurse Zoti nuk arrin të shpërndajë në mënyrë korrekte nëpër shpirtin arin, argjendin dhe hekurin po ashtu edhe kjo shkencë mungon. Dhe qeveria e shkencës është e dënuar të jetë qeveria e

elitave « natyrore », ku pushteti social i kompetencave të dijes kombinohet me pushtetet sociale të lindjes dhe të pasurisë, me koston e shkaktimit përsëri të çrregullimit demokratik që zhvendos kufijtë e politikës. Duke anashkaluar këtë tension të brendshëm të projektit republikan për një homogjenitet midis shtetit dhe shoqërisë, ideologjia neorepublikane eliminon vetë politikën. Mbrojtja që ajo i bën arsimimit publik dhe pastërtisë politike e kufizon politikën vetëm në sferën shtetërore, duke i kërkuar menaxherëve të shtetit të ndjekin këshillat e elitës së ndriçuar. Qoftë edhe po t'i duhet t'u kërkojë qeverisësve të shtetit të ndjekin mendimin e elitës së ndriçuar. Thirrjet republikane në vitet '90 për kthim tek politika shërbyen për të mbështetur vendimet e qeverive, madje edhe aty ku firmosej fshirja e politikës përpara eksigjencave për moskufizimin botëror të kapitalit duke stigmatizuar si « prapambetje » populiste çdo luftë politike kundër kësaj fshirjeje. Atëherë, me naivitet ose cinizëm, moskufizimi i pasurisë iu faturoa oreksit gllabërues të individëve demokratikë dhe ta bënte këtë demokraci gllabëruese katastrofën me të cilën njerëzimi do shkatërrojë vetveten.

Bibliografi

Arendt, H., *Essai sur la revolution*, Paris, Gallimard, 1985.

Fouillee, A., *Les etudes classiques et la democratie*, Paris, A. Collin, 1898

Fouillee, A., *La democratie politique et sociale en France*, Paris, 1910.

Laniel, B., *Le mot « democracy » et son histoire aux Etats- Unis de 1780 – 1856*, Presse Universitaire de Saint-Etienne, 1995.

Robiquet, P., *Discours et opinions de Jules Ferry*, , A. Collin, Paris, 1893-1898.

Rosanvallon, P., *Le sacre du citoyen : histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992.