

Demokrati og legitimitet

- Rancière og kritikken af deliberativt demokrati

Indledning

'Demokrati' regnes i dag på tværs af politiske skel som den eneste legitime politiske styreform, også selv om faktiske politiske uenigheder ofte afslører forskellige forståelser af, hvad 'demokrati' i praksis vil sige.

I det følgende vil jeg problematisere denne overfladiske konsensus gennem demonstrationen af, hvordan forestillingen om den demokratiske styrefoms legitimitet baserer sig på fortrængningen af, at enhver magtudøvelse, og dermed enhver styreform, rummer et grundlæggende element af illegitimitet. Jeg vil endvidere søge at vise, at denne fortrængning genfindes i den politiske filosofi, her eksemplificeret ved Gutmann og Thompsons ideal om deliberativt demokrati. Og endelig vil jeg argumentere for, at Jacques Rancières nytænkning af begreberne demokrati og politik bidrager til at løse dette problem.

Et intet ved navn demos

Demokratiet er det forhold, at lovgiverne selv er underkastet loven, og at ingen er underkastet loven uden selv at være lovgiver. Demokrati er selv-styre. Eller man kan sige, med Rousseaus formulering, at undersåtterne, idet de retter sig efter en almenvilje, der kan tolerere forskelle, kun adlyder deres egen vilje (Rousseau 1987: 107). Denne definition er afgørende, fordi behovet for legitimering af politisk magt udelukkende findes i forhold af ulighed, altså når der netop ikke er identitet mellem magthaver og undersåt. Kun i dette forhold opstår legitimitetens grundspørgsmål: Hvorfor er den magt, der udøves, udtryk for legitim autoritet, ikke simpel vold? Demokratiet er således i egen selvforståelse selvlegitimerende – den er magtens ophævelse af sig selv. Denne forestilling om selv-styre er

typisk ikke blot for Rousseau, men også for Oplysningen i det hele taget; det bedste eksempel er naturligvis Kant (1993), for hvem det at handle i frihed er at handle i overensstemmelse med moralloven.

Netop dermed bidrager Kant med en vigtig præcisering af, hvad selv-styre vil sige, også når den kendetegner en flerhed af individer: 'At styre sig selv' vil sige at følge loven eller – mere generelt formuleret – ikke at handle vilkårligt. At 'styre sig selv' er ikke at gøre hvad som helst – tværtimod. Også her kan vi citere Rousseau: "For at en vilkårlig ledelse kan blive legitim, vil det følgelig være nødvendigt, at folket i hver generation bliver herre over enten at tillade eller forkaste den. Men da ville dette styre heller ikke længere være vilkårligt." (Rousseau 1987: 76). Modsætningen mellem legitimitet og vilkårlighed er imidlertid meget ældre end Oplysningen, og faktisk så gammel som den politiske filosofi selv. Arbitrær magtudøvelse har således siden Platon været karakteristisk for den styreform, der mere end nogen anden inkarnerer illegitimiteten, nemlig tyranniet. Det tyranniske styre er netop kendetegnet ved, at ikke loven, men tyrannens luner ligger til grund for magtudøvelsen (Platon 1992).

Problemet er nu, at mens princippet om folkets selvlovgivning ikke rummer vilkårlighed, må det modsatte nødvendigvis gøre sig gældende i den afgrænsning af folket, der går forud for udøvelsen af dette princip. Det gælder i ethvert samfund, at *demos* er ikke-sammenfaldende med mængden af indbyggere, og demokratiet er derfor også den direkte arvtager af den vanskelighed, der udgør udgangspunktet for den politiske teoris tradition, nemlig Platons spørgsmål: Hvad er *polis*, hvis *polis* ikke kan være summen af de individer, der lever inden for byens mure?

Dette er ikke en empirisk vanskelighed. Afgrænsningen af *demos* vil altid med nødvendighed rumme et element af vilkårlighed, og den fuldstændige overensstemmelse mellem lovgivere og undersåtter er derfor umulig at opnå. Ikke blot fordi eksempelvis enhver aldersbegrænsning af demokratiske rettigheder vil være arbitrær, og ikke blot fordi ethvert styre træffer beslutninger, der indvirker på andre end *demos*. Men først og fremmest fordi begrebet '*demos*' ikke har nogen nødvendig reference. Det er et begreb, som i modstridende politiske diskurser må have forskellige betydninger. '*Demos*' er en 'empty signifier', der kun som tom, som ubestemt, kan legiti-

mere magtudøvelse. Så snart der sættes navn på, hvem der *ikke* er en del af *demos*, synliggøres den magtudøvelse, der er definitionen af folket, og som derfor også finder sted inden den demokratiske legitimitets mulighed. Afgrænsningen af *demos* er altså den vilkårlige og derfor illegitime magtudøvelse, der nødvendigvis går forud for og muliggør den demokratiske legitimitet. Eller for at sige det med Mouffe:

Enhver social objektivitet er konstitueret gennem magtanvendelse. Det betyder, at enhver social objektivitet i sidste ende er politisk og må rumme spor af de handlinger af eksklusion, der styrer dens konstituering; det man med Derrida kan kalde dens 'konstitutive eksterioritet'. [...] Eftersom den konstitutive eksterioritet er præsent i interioriteten som dennes altid reelle mulighed, bliver enhver identitet rent kontingent. Det implicerer, at vi ikke bør begrebsliggøre magt som en *ekstern* relation, der finder sted mellem to allerede konstituerede identiteter, men snarere som konstituerende disse identiteter selv. (Mouffe 2000: 21, min oversættelse)

Demokratisk regeringsførelse kan være nok så 'legitim', den må alligevel altid rumme "spor af de handlinger af eksklusion", som er afgrænsningen af *demos*. Der er tale om en (ikke nødvendigvis, men ofte fysisk) vold, som i en meget konkret form er "præsent i interioriteten", nemlig for så vidt som den må gentages hver eneste dag i opretholdelsen af denne afgrænsning. Den opleves imidlertid ikke som en kontamination af demokratiets legitimitet, fordi den ikke forekommer inden for rammerne af dets institutioner, men derimod i politiets og domstolenes håndhævelse af demokratisk vedtagne love (eksempelvis i udvisningen af 'illegale indvandrere').

Enhver styreform rummer arbitrær magtudøvelse, som kontaminerer dens egen påstand om legitimitet. Når det ikke er umiddelbart synligt, skyldes det, at enhver styreform samtidig dækker over denne irreduktible rest af vilkårlighed gennem tilflugten til en grundlagsmyte. Enevælden maskerer eksempelvis magtudøvelsens vilkårlighed gennem myten om kongens autoritet som givet 'af Guds nåde'. Og demokratiets grundlagsmyte er altså folket, *demos*. Den er historisk konstrueret ud fra to konkurrerende myter med enten sproget eller racen som omdrejningspunkt (Balibar 1997: 131). De har imidlertid det til fælles, at de dækker over netop vil-

kårligheden i den logiske og historiske afgrænsning af 'folket', og at de former de demokratiske debatter om *demos* selv; eksempelvis kan den nye højrefløjs kulturalistiske eksklusion af 'muslimer' fra *demos* føres tilbage til 'sproget' som grundlagsmyte.

Denne problemstilling er langt fra fremmed for oplysningsfilosofferne. Kant (1995) har en klar forståelse for, hvordan magten må basere sig på en oprindelig vilkårlighed og dermed illegitimitet. Men også Rousseau synliggør, hvordan forestillingen om folket (almenviljen) bruges til at skjule en oprindelig illegitimitet, og hvordan denne forestilling kun som en 'empty signifier' kan udfylde denne funktion. Almenviljen, borgernes gennem samfundspagten forenede vilje, er i hans fremstilling "konstant, uforanderlig og ren" (Rousseau 1987: 198). Det er denne renhed og uforanderlighed, der garanterer republikkens legitimitet. Problemet er imidlertid, at det ikke er disse kvaliteter, der almindeligvis kendetegner praktisk regeringsførelse. Så almenviljen kan kun være ren og uforanderlig, hvis Rousseau supplerer den med det, han kalder folkets dømmekraft: "Af sig selv vil folket altid det gode, men det ser det ikke altid af sig selv. Almenviljen er altid ret, men den dømmekraft, der leder den, er ikke altid forstandig." (Rousseau 1987: 115). Hvis almenviljen altså skal kunne fungere som legitimering af republikken, må praktisk politik være udtryk ikke for denne vilje selv, men for den uperfekte dømmekraft. Almenviljen må med andre ord være uden positivt indhold for at kunne legitimere republikken. *Demos*, almenviljen, er et nødvendigt intet, der nødvendigvis må være intet, for alene et ingenting kan være rent og uforanderligt. Et intet kan til gengæld ikke repræsenteres, kun fyldes ud med noget andet, hvilket for Rousseau er individernes særvilje. Derfor er det heller ikke overraskende, at han er nødt til at konkludere, at

Ligesom særviljen *bele tiden* handler mod almenviljen, gør regeringen *uophørligt* fremstød mod suveræniteten. Jo mere dette opgør forstærkes, jo mere ændres konstitutionen, og da der her ikke er nogen anden organvilje, der kan opveje fyrstens vilje ved at gøre modstand mod den, må det før eller senere ske, at fyrsten endeligt undertrykker suverænen og bryder samfundstraktaten. Dette er det *iboende* og *uundgåelige* onde, som siden det politiske legemes fødsel uophørligt stræber mod at ødelægge det, ligesom alderdom og død ødelægger menneskets legeme. (Rousseau 1987: 173, min kursivering)

Det er her, anvendeligheden af ovenstående kritik gerne skulle blive synlig: Den inviterer os til i demokratiernes selvfremstilling at identificere de partikulære interesser ('særviljer'), der udfylder *demos'* intethed for at legitimere sig ved forestillingen om almenviljen, og den synliggør det element af arbitrær magtudøvelse, der afgørende begrænser dette hegemonis legitimitet og signalerer, hvilke grupper, der må udelukkes, hvis hegemoniet skal kunne etablere sig som sådan. I det følgende skal gives et eksempel på anvendelsen af denne kritik på et ideal om deliberativt demokrati.

Gutmann og Thompsons deliberative demokrati

Betegnelsen 'deliberativt demokrati' dækker over en bred vifte af demokrati- og politikforståelser, der snarere end en grundlæggende konsensus er kendetegnet ved det, man med Wittgenstein kunne kalde familieligheder. Eksempelvis udspringer Amy Gutmanns og Dennis Thompsons udgave af deliberativt demokrati af liberalismen, men derfor adskiller deres tilgang sig alligevel på flere punkter afgørende fra andre liberale teoridannelser om emnet, herunder traditionen fra Kant til Habermas. Når det alligevel giver mening at vie netop Gutmann og Thompson særlig opmærksomhed, er det fordi de i dag hører til blandt de væsentligste fortalere for idealet om deliberativt demokrati.

Deres udgangspunkt er politiske konflikters uudryddelighed, og samtidig overbevisningen om, at disse konflikter bunder i moralske uenigheder. Det grundlæggende spørgsmål for dem er derfor, hvordan vi håndterer disse uenigheder. Og svaret er deliberation: Borgernes beslutninger må retfærdiggøres i offentlig diskussion, gennem brugen af moralske argumenter og i et sprog, der er forståeligt selv for dem, der måtte være uenige i beslutningen (Gutmann/Thompson 2004: 7). På den måde minimeres uenigheden, den gensidige respekt mellem de politiske aktører fremmes, og kollektive beslutningers legitimitet styrkes (Gutmann/Thompson 2004: 10).

Selv om den politiske uenighed er uudryddelig, kan den altså minimeres. Ved at kræve at uenige parter retfærdiggør deres synspunkter med moralske argumenter, kan man bringe dem til at forstå og respektere hinanden. Samtidig kan denne insisteren på, at kun moralske argumenter har gyldighed i politik bruges til at kritisere

den ulighed i samfundet, som betyder, at ikke de bedste argumenter, men derimod de stærkeste interesser kommer til at diktere kollektive beslutninger (Gutmann/Thompson 2004: 46).

For at fremme det deliberative ideal definerer Gutmann og Thompson to sæt principper, henholdsvis *principles of preclusion* og *principles of accomodation* (Gutmann/Thompson 2004: 65). Førstnævnte sætter grænser for, hvilke positioner, der i et deliberativt perspektiv kan accepteres. Politik, der bygger på religiøse uenigheder, diskrimination eller racisme er således udelukket, og det samme gælder (økonomiske, sociale eller ideologiske) særinteresser. Den moralske position er desinteresset, den baserer sig på offentligt tilgængelige kendsgerninger, og dens ikke-faktabaserede præmisser må ikke være ”radikalt uplausible” (Gutmann/Thompson 2004: 72). *The principles of accomodation* dikterer til gengæld den rette tilgang til andres moralske argumenter: De skal mødes med anerkendelse og åbenhed, og man skal økonomisere med sin moralske uenighed i forsøget på at finde fælles forståelse.

I Gutmann og Thompsons forestilling om deliberativt demokrati forskydes den demokratiske legitimitet altså fra den klassiske, men problematiske forestilling om *demos* som en realitet til forestillingen om en moralsk baseret deliberativ offentlighed som ideal. Det er med andre ord ikke *demos* som sådan, men *logos* i betydningen sprog og fornuft, der er den demokratiske magtudøvelses berettigelse.

Forestillingen om deliberativt demokrati er tidligere blevet grundigt kritiseret af Mouffe (2000). I denne sammenhæng vil vi imidlertid fokusere på besvarelsen af de spørgsmål, vi stillede i slutningen af sidste afsnit.

Den implicitte grundlagsmyte i Gutmann og Thompsons ideal om deliberativt demokrati er den klassiske liberale forestilling om en universel fornuft og om deliberationen som denne fornufts udtryk. Den deliberative fornuft er den, der har fralagt sig det irrationelle (religiøse dogmer) og det partikulære (særinteresser), og som derfor gennem rationel argumentation kan gøre sig forståelig på tværs af enhver politisk uenighed. At vi alle besidder denne fornuft giver mening til både kravet om at søge at leve op til idealet om deliberation og den kontraintuitive påstand om, at selv grundlæggende moralsk uenighed kan artikuleres på grundlag af gensidig respekt.

Man kunne også kalde denne grundlagsmyte for *demologi* for så vidt som det er definitionen af *demos* ved *logos*, der retfærdiggør idealet om deliberativt demokrati.

At deliberativt demokrati ikke er en empirisk realitet, tillader Gutmann og Thompson på den ene side at medgive, at de faktiske demokratier er gennemsyret af magt, ulighed, særinteresser og dogmatik, mens de på den anden side samtidig kan legitimere disse faktiske demokratier ved de *spor*, som idealet afsætter i realiteten. Alleerede på første side af *Why Deliberative Democracy?* præsenteres vi for et eksempel herpå: Debatten i USA op til invasionen af Irak i 2003 levede måske (!) ikke op til kravene til deliberativt demokrati, men

det bemærkelsesværdige faktum er, at selv under trussel om krig, og stillet over for en påstået akut fare, fortsatte regeringen med at forsøge at retfærdiggøre sin beslutning, og dens modstandere fortsatte til gengæld med at fremføre en velbegrundet kritik af præventiv krigsførelse. [...] Den uperfekte deliberation, der gik forud for krigen, lagde grunden til den mindre uperfekte deliberation, der fulgte efter den. (Gutmann/Thompson 2004: 2, min oversættelse)

De faktiske demokratier legitimeres altså ved at have del i idéen om det deliberative demokrati, selv om de aldrig kan realisere denne idé. Og samtidig har idéen relevans i det omfang, den findes som spor i det faktiske politiske liv. Hvor Rousseaus almenvilje forgik gennem kontaminationen fra den faktiske politik, lever denne myte derimod af, at ideal og virkelighed er i konstant kontakt, men samtidig aldrig kan være sammenfaldende. Det for legitimiteten nødvendige intet er her dette ikke-sammenfald.

Mens Rousseau som sagt er klar over, at almenviljen ikke blot er et nødvendigt, men også umuligt intet, mangler den samme erkendelse hos Gutmann og Thompson. De ser ikke, at idealet om deliberation i praksis dækker over partikulære interesser. Reduktionen af politik til offentlighed og af offentlighed til moral usynliggør, at magt og dermed ulighed og undertrykkelse primært er økonomisk og strukturel, at den sjældent finder sted i offentlighed, endnu sjældnere artikuleres som magtanvendelse (ofte tværtimod som moral), men til gengæld altid finder en måde at sætte sig igennem på, også i en 'moralsk' diskussion. Hvad Gutmann og Thompson kort sagt ikke har forstået er, at det modsatte af magt ikke er moral,

men modmagt. Samtidig umuliggør de med deres udelukkelsesprincipper netop italesættelsen af en modmagt som den, vi kender fra europæisk historie (f.eks. arbejderbevægelsen som repræsentant for arbejdernes politiske og økonomiske særinteresser – og netop dermed som katalysator for en demokratisk udvikling). Mens idealet om deliberativt demokrati derfor i Gutmann og Thompsons egen teoretiske selvforståelse er kritisk, er det i realiteten et redskab til at beskytte samfundets magthavere fra kritik, ved at sætte snævre grænser for, hvad politik kan handle om og dermed fritage den virkelige magtudøvelse fra at blive politiseret. Samtidig kan det som sagt bruges til at legitimere selv den mest anløbne regeringsførelse i selv det mest korrumperede politiske system (George Bushs krigskampagne i 2003).

Gutmann og Thompson overser desuden, hvordan deres *principles of preclusion* spiller rollen som den oprindelige illegitime vold over for politiske såvel som teoretiske modstandere, der definerer deres demologi. Grunden til denne blindhed er deres tro på fornuftens universalitet. Den muliggør affejningen af andre samfunds- og politikforståelser som irrationelle. Ganske som hos deres inspirationskilde Rawls (1996, 2003) er det de anderledes tænkende, der ved deres 'urimelighed' selv ekskluderer sig fra den universelle fornufts politiske fællesskab.

Denne tro på fornuften er imidlertid ikke selv universel og selvindlysende, men tværtimod særdeles partikulær og såvel socialt som historisk-kulturelt betinget. Den er, som samtlige øvrige elementer i Gutmann og Thompsons deliberative demokratiforståelse (forestillingen om politiske aktører som autonome individer, om politik som moral etc.) et grundtræk ved en specifikt liberal samfundsoptattelse. Gutmann og Thompson kan altså ikke se, hvordan deres demokratiforståelse formes af deres egen sociale, historiske og kulturelle baggrund. Som ægte liberale nordamerikanske middelklasseintellektuelle står de selv på universalitetens faste grund og betragter 'kultur' som noget, 'de andre' må sætte sig ud over for at blive demokrater (jf. Gutmann 1994). Deres deliberative demokrati er derfor i realiteten også stærkt repressivt. Dets selvproklamerede tolerance, respekt og inklusion gælder kun enhver, der deler liberalismens grundperspektiv. Dissidenter fra den liberale monolog skal til gengæld tvinges på plads med "non-deliberative" (!) midler.

Bemærk, hvordan Gutmann og Thompson selv er ude af stand til at se deres cirkelslutning: Den deliberationelle ensretning forudsætter her netop den nondeliberative tvang, som den samtidig skal legitimere.

En deliberativ forståelse af demokrati anerkender også grænserne for deliberation i specifikke sammenhænge. En deliberativ opfattelse og deliberationen selv kan retfærdiggøre brugen af nondeliberative midler, for eksempel når sådanne midler er nødvendige for at etablere de socioøkonomiske forudsætninger for et anstændigt demokrati og for mere deliberative beslutningsprocesser. (Gutmann/Thompson 2004: 179, min oversættelse)

Rancière: Demos versus kratos

Hvad stiller vi op med demokratiet, hvis det således rummer et irreduktibelt element af illegitimitet? Her præsenterer kontemporær venstrefløjsteori os for i hvert fald to alternativer. Det ene er det, som Žižek (2011: 33) gør sig til talsmand for, nemlig at den politiske handling retroaktivt skaber sine egne betingelser, sin egen legitimitet. Hermed ophæves imidlertid blot spændingen mellem legitimiteten og dens forudsætninger. Et andet og nok så interessant alternativ finder vi hos Jacques Rancière. I hans perspektiv tager vi grundlæggende fejl, når vi overhovedet forstår demokrati som en legitim styreform. For demokrati er netop ikke en styreform og ikke legitimitet, men derimod det, der bryder ind i enhver 'legitim' styreform og gør den ustyrlig. Det er dette andet alternativ, der nedenfor skal udfoldes nærmere.

Der har ifølge Rancière aldrig eksisteret en 'demokratiske stat'. Ethvert samfund er og har altid været oligarkisk (Rancière 2005: 58-60), styret af eliter, hvis adgang til magten sikres af enten deres rigdom eller deres nedarvede fortrinsret (Rancière 2004: 6). Oligarkiske samfund kan give mere eller mindre plads til demokrati, men vore dages repræsentative systemer, hvor den samme politiske klasse vælges hvert fjerde år for på tværs af påståede partiskel at føre den samme politik, hører til de samfundsformer, der ifølge de klassiske kriterier har meget lidt med demokrati at gøre (Rancière 2005: 79-81).

Idealerne om deliberation og konsensus tjener derfor blot til at usynliggøre, at demokrati ikke er og aldrig har været en styre- eller samfundsform, hvis legitimitet man kunne diskutere. Den civiliserede og censurerede ramme for beslutningstagen, som Gutmann og Thompson gør sig til talsmænd for, er ikke demokrati og ikke engang politik. Den er en romantiseret vision for administrationen af samfundets status quo – en administration, der i Rancières terminologi ikke kaldes politik, men *police* (Rancière 1999: 28-29). I denne status quo har enhver gruppe og ethvert individ sin plads og funktion og anerkendes i kraft heraf. De fattige arbejder for de rige, oligarkerne regerer og administrerer.

Politik har i Rancières perspektiv intet med moral at gøre, den er klassekampen mellem rige og fattige (Rancière 1999: 11). Politik er imidlertid ikke selve det forhold, at der er forskel på rig og fattig, den er afbrydelsen af *la police* forstået som administration af denne ulighed. Som sådan er den dannelsen af et politisk subjekt, der ikke har en naturlig plads i den etablerede orden, men som i lighedens navn protesterer mod en grundlæggende uret (Rancière 1999: 13-14). Politik er afbrydelsen af konsensus fra dem, der ikke har del i den, og som kræver anerkendelse på deres egne, ikke oligarkernes og de riges præmisser. De nægter at lade sig reducere til den rolle, de er tildelt i *la police*, og kræver derfor en rekonfigurering af det sociale rum. Derfor er politik også en subjektivering, der problematiserer givne identiteter (Rancière 1999: 35).

Den lighed, som de fattige påkalder sig, har et navn, nemlig *demos*. For Rancière er der derfor ingen forskel mellem politik og demokrati. Politikens begivenhed er, at *demos*, de der ikke har nogen adkomst (rigdom eller adel) til politisk magt, bryder med den etablerede orden (Rancière 2005: 56). *Demos* fremstår imidlertid aldrig som identisk med sig selv, men altid i en specifik, nemlig politisk skikkelse, hvis funktion er at ændre vores samfundsforståelse og derigennem skabe både fællesskab og splid (Rancière 1999: 99-100). Den demokratiske subjektivering sker altså, når en gruppe tager den for politikken konstituerende uret på sig og protesterer mod den i *demos'*, og dermed i lighedens navn.

Politik og demokrati er derfor den sjældne undtagelse fra samfundsordenens daglige administration af ulighed, som afbryder og suspenderer denne orden. Og den forskel, som demokratiet etable-

rer, er altid skrøbelig; enhver manifestation af *demos* risikerer således at blive reinkorporeret i den sociale orden (sådan som eksempelvis arbejderbevægelsen er blevet det). Når demokratisk politik alligevel kan ændre samfundet, er det fordi oligarkiet i demokratiet konfronteres med sin egen illegitimitet (Rancière 2005: 103). Samfundets ulighed forudsætter en fundamental lighed mellem mennesker uden hvilken magthavernes ordrer ikke ville kunne blive forstået af deres undergivne. Og ethvert oligarki har af samme grund behov for at legitimere sig ved en henvisning til *demos* (Rancière 2005: 55). Derfor er det muligt for grupper gennem demokratisk subjektivering at tiltvinge sig adgang til og dermed udvidelse af den offentlige sfære, som enhver styreform ellers altid søger at begrænse (Rancière 2005: 62-63).

Rancière er i denne sammenhæng interessant, fordi han bryder med det mønster, vi finder i andre demokratiteorier, herunder deliberativt demokrati. Når ethvert forsøg på at begrunde demokratiske styreformers legitimitet må støde på en irreduktibel rest af vilkårlighed, kan vi med Rancière forklare det med, dels at demokrati netop ikke er en styreform, dels at styreform (qua administration af samfundets ulighed) som sådan er illegitime. Forsøget på at legitimere den eksklusion, den uret, der definerer en social organisation (en specifik udformning af *la police*), med henvisning til en demokratisk grundlagsmyte undermineres konstant af den grundlæggende lighed, som denne sociale orden må forudsætte, selv om det er dens funktion at administrere uligheden. Det er denne lighed, der udgør enhver social ordens irreduktible vilkårlighed (Rancière 1999: 17), og som samtidig er demokratiets mulighedsbetingelse.

Demokratiet har i Rancières fremstilling netop ikke brug for legitimering, ikke fordi det er selv-styre, men fordi det overhovedet ikke er styre. Hvor *demos* manifesterer sig, umuliggøres *kratos* tværtimod. Demokratiet er det ustyrlige, som ligger til grund for ethvert styre (Rancière 2005: 56-57). Eller: Demokratiet er den politisering, der bryder ind og suspenderer enhver bureaukratisk administration af uligheden. Demokrati er med andre ord per definition subversivt.

Endelig synliggør Rancières kritik det grundlæggende misforståede i, som Gutmann og Thompson, at ville lægge en konsensus til grund for politikken. Mens det er tilfældet, at politik kun opstår med en radikal uenighed, forsvinder den i det øjeblik, uenigheden

absorberes i det eksisterende system – eller i det system, uenigheden har ændret. Jo mere radikal uenigheden er, jo mere politisk er den. Og Rancière betoner, at den i særlig grad politiske konflikt netop er den, hvor *demos* frakendes *logos* (Rancière 1999: xii) og derfor først må tilkæmpe sig anerkendelsen som politisk aktør. Dermed kan vi også se, hvordan politikken i denne forståelse af den virker bag om ryggen på Gutmann og Thompson og finder sted længe inden de selv tror det. Den virkelige politiske konfrontation udspiller sig i det, de opfatter som den upolitiske eller førpolitiske fastlæggelse af rammerne for deliberativt demokrati, nemlig definitionen af *the principles of exclusion and accomodation* og dermed udelukkelsen af ikke-liberale opfattelser fra *logos*. Denne eksklusion er i Rancières perspektiv netop indbegrebet af et antidemokratiske forsvar for *la police*. Derfor er både demokrati og politik også helt fraværende fra det, Gutmann og Thompson selv forstår ved demokrati, idet radikal uenighed her er udryddet. Når de ikke selv er i stand til at gennemskue det, er det dels fordi det som sagt i deres egen forståelseshorisont er de ikke-liberale selv, der ved deres u-logiske opfattelser sætter sig uden for *demos*, dels fordi de i deres eksemplificering af ikke-liberale standpunkter opstiller rene argumentatoriske stråmænd (racister, religiøse fundamentalister osv.). Det er interessant at bemærke, hvordan denne repressive forestilling om de ikke-liberales selvudelukkelse spejler netop den indstilling til den politiske modstander, som man finder hos disse antiliberale stråmænd.

Rancières overvejelser bidrager altså ikke blot til at løse de aporier for vores demokratiforståelse, der her indledningsvis blev præsenteret, men også til at uddybe kritikken af det deliberative ideal, sådan som vi finder det hos Gutmann og Thompson. Det betyder ikke, at hans egen demokratiopfattelse nødvendigvis er blottet for problemer. To mulige kritikpunkter skal her blot antydes. For det første er det skuffende, at Rancière med sin baggrund i Althusser-skolen (Althusser 1996: 81-199) ikke i højere grad formår at inddrage Marx positivt i sine analyser, men i stedet præsenterer os for en ganske primitiv læsning af Marx, oven i købet med udgangspunkt i hans ungdomsskrifter (Rancière 1999: 82). For det andet kan man problematisere hans ekstremt snævre definition af politik og demokrati; i hvert fald synes den selv at måtte forstås som polemisk, idet der i hans perspektiv ikke kan være politik og demokrati,

som ikke er (radikalt) venstreorienteret. Alt andet er administration af og forsvar for *la police*. Om det er en rimelig brug af begreberne kan man naturligvis diskutere; til gengæld forekommer det indiskutabelt, at hans grundlæggende begrebsdistinktioner ikke blot er unuancerede, men også en diskursiv magtudøvelse over for politiske modstandere, der ikke er stort anderledes end den, vi finder hos Gutmann og Thompson, først og fremmest fordi den ikke reflekterer sig selv som sådan.

Konklusion

Ingen myte, heller ikke *demos* eller *logos*, kan helt skjule, at hvor magt udøves, vil der altid være et element af vilkårlighed og dermed illegitimitet. Det gælder også den magt, der udøves i 'demokratiets' navn. Det skyldes, at politikken, og dermed magten, altid kommer *før* definitionen af det *demos*, der skal legitimere den. Hos først Rousseau og siden Gutmann og Thompson har vi set, hvordan denne vanskelighed genspejles i den politiske filosofi, idet forskellige demokratiske grundlagsmyter ('almenviljen' og 'demologien') må skjule et intet, der på én og samme tid konstituerer og demaskerer dem.

Samtidig har vi imidlertid også med Rancières opløsning af sammenhængen mellem demokrati og styreform fået et kvalificeret bud på, hvordan vi kan give mening til demokratibegrebet uden at søge tilflugt i en grundlagsmyte. Enhver styreform er i hans perspektiv et oligarki med et legitimeringsproblem, demokrati er derimod det element af anarki, frihed og lighed, som suspenderer ethvert styre, men som ethvert oligarki samtidig har brug for, hvis det skal kunne legitimere sig. Demokrati er magtkritik, ikke et bestemt regime. Og demokrati er fundamental uenighed mellem ulige parter, ikke den teknokratiske konsensus om at føre den eneste nødvendige neoliberale politik til bevarelse af status quo. Det er ikke en irrelevant pointe i Danmark i dag.

Litteratur

- Althusser, Louis et al. (1996): *Lire le Capital*. Paris: PUF.
- Balibar, Etienne (1997): "La forme nation : histoire et idéologie", i Etienne Balibar og Immanuel Wallerstein (red.), *Race, Nation, Classe*, Paris: LaDécouverte, s. 117-143.
- Gutmann, Amy (1994): "Introduction" i Amy Gutmann (red.), *Multiculturalism*, Princeton: Princeton University Press, s. 3-24.
- Gutmann, Amy og Thompson, Dennis (1996): *Democracy and Disagreement*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- Gutmann, Amy og Thompson, Dennis (2004): *Why Deliberative Democracy?*, Princeton: Princeton University Press.
- Kant, Immanuel (1993): *Grundlæggelse af moralens metafysik*, Frederiksberg: Det lille Forlag.
- Kant, Immanuel (1995): *Til den evige fred: Et filosofisk essay*. København: Gyldendal.
- Mouffe, Chantal (2000): *The Democratic Paradox*, London: Verso.
- Platon (1992): Staten. I *Skrifter*, bind fem, København: Hans Reitzels Forlag.
- Rancière, Jacques (1999): *Disagreement. Politics and Philosophy*, London: University of Minnesota Press.
- Rancière, Jacques (2004): "Introducing Disagreement", i Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities, vol. 9, nr. 3, s. 3-9.
- Rancière, Jacques (2005): *La haine de la démocratie*, Paris: La fabrique éditions.
- Rawls, John (1996): *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rawls, John (2003): *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1987): *Samfundspagten*, København: Rhodos.
- Žižek, Slavoj (2011): *Living in the End Times*, London: Verso.

