

demokratija, ideologija, relativizam (III)

džon kin



Cilj post-modernizma, prema Lyotarovom mišljenju, jeste da akcentira ovo prepoznavanje beskonačnog i rascepkanog karaktera društvenog. Praktično govoreći, ovo znači da je post-modernizam angažovan na zadatku rastvaranja dominantnih jezičkih igara koje su dosada zajednički cementirale i »naturalizovale« posebnu — modernu — formu društvenog povezivanja. Suprotno marksističkoj teoriji ideologije, raznovrsnost jezičkih igara koje kruže u svakom društvu ne može biti transkribovana i evaluirana u bilo koji totalizujuć meta-diskurs. Pokušaji da se tačno to učini moraju stoga biti odbijeni pomoću praktikovanja paralogizma (la paralogie), tj. pomoću pokušaja da se odgodi konsenzus, izazove rasprava i stalno potkopava traganje za srazmerom među ne-identičnim jezičkim igrama. Lyotardov argument je najbolji i najpronijljiviji kada ispituje i sumnja pravila različitih vrsta jezičkih igara: platonski dijalog, sa njegovim obrascima argumentacije orijentisanim ka postizanju konsenzusa, homologija između partnera koji komuniciraju; popularne priče koje određuju šta se sme a šta ne sme reći i učiniti u tradicionalnim društvima; moderni naučni diskurs, koji uglavnom zavisi od post-narativnih tehnika, kao što su didaktizam, denotacija, na argumentu i dokazu zasnovan metod falsifikovanja, te pravila dijahronijskog ritma; nemački idealizam, sa njegovim interesom da sintetizuje različite podvrste znanja pomoću totalizujuće meta-priče koja i ovo znanje i sebe shvata kao momente u nastajanju Duha; rana moderna odbrana mogućnosti konsenzusa među uposlenim građanima; i, receniti tehnokratski predlozi za napuštanje starih ideala liberalnog demokratskog pluralizma u korist uspešnosti i produktivnosti — **performativite** — kao jedinog kriterijuma legitimacije.

U svakom slučaju, Lyotard naglašava heteromorfnu i potpuno konvencionalnu prirodu jezičkih igara, izazivajući time sumnje u njihove »imperijalističke« zahteve da budu apsolutne. Lyotardova ispitivanja ne vode nužno (kako Benhabib traži⁽⁴⁵⁾) samo-protivrečnom privilegovanju jedne jezičke igre — matematički vodene prirodne nauke koja naglašava diskontinuitet i samo-destabilizaciju — nad ostalim verovatno nesamerljivim jezičkim igrama. Lyotard nije uhačen u performativnu protivrečnost. On se zaštićuje protiv te opasnosti pomoću rehabilitacije logike slučaja kako je ona nađena, kažemo, u spisima grčkih sofista. Čudna osobina ove logike je njen zahtev da se opovrgne logika jedne univerzalne istine pretpostavljanjem da je potonja samo poseban slučaj logike posebnog, specijalnog slučaja, jedinstvenog slučaja. Ovaj postupak nije samo sebi protivrečan budući da, suprotno Kričaninu Epimenidu, koji je istinoljubivo izjavio da su svi Kričani lažovi, logika posebnosti u koju se Lyotard pouzdava nije predstavljena ni kao univerzalnija logika niti kao »istinitija istina«. Lyotardova ispitivanja **konzistentno** zavise od logike partikularizma i ona konsekventno odlučujuće doprinose, ili bih tako želeo da dokazujem, revidiranoj teoriji ideoloških funkcija jezičkih igara — a na način koji zadovoljava drugi i treći prigovor klasičnoj marksističkoj teoriji ideologije.

Pod pritiskom vrste istraživanja branjene kod Lyotarda ideologija ne može više biti shvaćena, niti njene zagonetke objašnjene i kritikovane, unutar klasične marksističke šeme. Lyotardova ispitivanja sugeriraju, suprotno Marxu, da ideologija nije oblik naknadnog izvrtanja prethodeće stvarnosti klasno-podeljenih materijalnih životnih procesa, koje funkcioniše (kako je Marx mislio) i kao pre-lingvistička, arhimedovska tačka »izvan« i »ispod« jezičkih igara i kao tačka istine koja se suprotstavlja i razotkriva »lažna« simuliranja ideologije. Jezičke igre ne mogu biti zamišljene jednostavno kao »nivo« ili »dimenzija« bilo kojeg društvenog poretka: one su koekstenzivne sa društvenim i političkim životom kao takvim. Sledi da ideologije nisu prosto (u najvulgarnijem marksističkom smislu) velu slična stvar nabaćena preko površine »stvarnosti«. Ideologija deinstvuje unutar jezičkih igara i zbog toga je konstitutivna karakteristika društvenih i političkih oblasti koje nastanjuje. To takođe znači da ideologija ne zna za poseban dom i da ona može

da zaluta na najneočekivanija mesta. Lyotardova teza nas je podsetila da pojam ideologije ne bi trebalo da se vezuje isključivo za klasno-zasnovane odnose moći. Ideologija nije samo buržoaski fenomen (kako je Marx pretpostavljao). Ona može biti stvarana i podupirana od intelektualaca, crkava, društvenih pokreta, političkih partija, oružanih snaga i ostalih moćnih grupa unutar građanskog društva i države.

Osim toga, Lyotardovo isticanje jezika kao medijuma društvenog i političkog života sugerise da ne može biti »kraja ideologije« u smislu budućeg društva konačno podešenog prema »stvarnosti« slobodnoj od pravila i posledica jezičkih igara. Konačno, njegovo isticanje heteromorfne i potpuno konvencionalnog karaktera jezičkih igara implicira skromniju, ali još kritičku koncepciju ideologije, onu koja napušta potragu za osnovama i totalizujućom istinom i umesto toga prihvata logiku posebnosti i kontekstualno-zavisane politeizma. Sa ovog revidiranog, postmarksističkog stajališta ideologija bi bila shvaćena kao **grand récit**, kao posebna vrsta (potencijalno) hegemonijske jezičke igre koja funkcioniše, ne uvek uspešno, da zamaskira uslove svojeg sopstvenog porađanja kao i da prigruši pluralizam jezičkih igara unutar etabliranog društveno-političkog poretka kojega je ona jedan aspekt. Drugim rečima, pojam ideologije bi se primenjivao na svaku i sve jezičke igre koje nastoje da se predstavljaju i/ili osiguraju kao opšti ili univerzalni interes, kao neosporne i stoga slobodne od slučajnosti sadašnjosti.⁽⁴⁶⁾

Ideološke jezičke igre su one koje zahtevaju svoje **generano** prihvatanje i, dakle, isključenje i/ili potiskivanje (»terroriziranje«, kako bi Lyotard rekao) svake druge **posebne** jezičke igre. Tako shvaćena, kritika ideologije bi napustila arogantnost klasične marksističke teorije ideologije, naim, njen pokušaj da obezvređi lažnu univerzalnost protivničke jezičke igre pomoću predstavljanja svoje sopstvene jezičke igre kao empirijski tačne i etički opravdane, dakle nepobitne. Kritikovati ideologiju na ovaj izmenjeni način — u saglasnosti sa logikom slučaja — takođe bi izbeglo dobro poznatu unutrašnju protivrečnost relativizma u kojoj su istinske tvrdnje koje afirmišu takav relativizam ipso facto obezvređene.

DEMOKRATIJA I IDEOLOGIJA

Ovde dopuštam da se drastično produži i »politizira« linija mišljenja koja se prosto naslućuje u većini odbrana saznanjog i etičkog relativizma, uključujući Lyotardovu. Uopšte, relativisti izgledaju duboko uzdržani u pogledu razvijanja društvenih i političkih konotacija svojeg relativizma. Njegovi društveni i politički akreditivi — njegove implikacije za postojeću raspodelu i legitimnost vlasti kristalizovane u državi i ne-državnim institucijama — ostaju potpuno dvosmisleni. Smatra se da relativizam obuhvata osporavanje glavnih priča pomoću diskursa isključenih; postajanje senzitivnijim za razliku; naglašavanje diskontinuiteta, nepotpunosti i paradoksa — a ipak se izražava tako kao da ovi ostaju amorfni i pre-politički.⁽⁴⁷⁾ Još su nezgodniji oni solipsistički, duboko cinični aspekti relativizma koji predlažu da mi konačno ulazimo u doba lišeno velikih priča, period post-ideološke strogosti u kojem, čini se, individue mogu jedino da se cinično smeju ispod svojih noseva ili srećno osmehuju u svoje sopstvene brade pri svakom mišljenju koje ih uči.⁽⁴⁸⁾ Ova pretpostavka je besmislena. Ona zamišlja, krivo, da su ideologije svuda mrtve i, opet krivo, da sve individue i grupe koje sada žive, recimo, u obe polovine Evrope već uživaju pune građanske i političke slobode neophodne za njihovu odbranu protiv sadašnjih i budućih ideologija. Ona zamišlja, ponovo pogrešno, da staza relativizma neminovno vodi ka životu bez svojstava (Musil) — ka kolebljivoj egzistenciji određenoj na konjunktivni način. Ona dalje zamišlja, posredstvom skretanja u čudnu i u zabludu dovodeću formu romantične ekspresivnosti, da bi doba lišeno ideologija prisustvovalo odumiranju vlasti i sukoba, kao da bi poredak specifičnog modernog demokratskog mehanizma za ograničavanje ozbiljnih konflikata kao i koncentracijā vlasti mogao biti zamenjen, poput vodeničnih kola, ručnih radova i ostalih istorijskih kuriozitetā, pot-

46. Up. značajnu primedbu Claude Leforta, »Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique«, Paris 1978, s. 296. »Ideologija je ulancavanje zajedno predstava koje vrše ulogu ponovnog uspostavljanja dimenzije društva »bez istorije« unutar samog srca istorijskog društva«, up. Hannah Arendt, »The Origins of Totalitarianism«, New York and London 1973, s. 469. »Ideologije pretenduju da znaju misterije čitavog istorijskog procesa — tajne prošlosti, komplikacije sadašnjosti, nezvesnosti budućnosti — zbog logike inherentne njihovim idejama«.

47. Jedan primer je Hal Foster, ed., »The Anti-Aesthetic: Essays on postmodern Culture«, London 1983.

48. Primeri ovog stava evidentni su u Lyotard, »La Condition postmoderne«, s. 8, 63-8. O ideologiji cinizma, vidi Peter Sloterdijk, »Kritik der synischen Vernunft«, 2 vols., Frankfurt am Main 1983.

49. Ovaj se pogled odmah povezuje sa Richard Rortyjevom, »Philosophy and the Mirror of Nature«, Oxford 1980. Osim njenog propusta da se pozabavi sa tipom ne-fundamentalnog, kontrafaktualnog rezoniranja skiciranog u ovom eseju, konzervacioni model propusta da prizna opasnost totalitarnih jezičkih igara čemu su (kao što je Claude Lefort pokazao u svojoj »L-Invention démocratique« [Paris 1982], moderna društva naklonjena konstantno usled svojeg samo-revolucionirajućeg, samo-ispitujućeg karaktera. Još skorije (»Habermas and Lyotard on Postmodernity«, Praxis International, 4, 1984, s. 34), Rorty je govorio u korist oslanjanja na potencijalno anti-demokratske inststrukcije (pustimo priče koje drže našu kulturu skupa da rade svoju stvar«), kao da činjenica postojanja određenih priča automatski podrazumeva njihovo sveto pravo na nezumiravanje buduće postojanje.

50. Lyotard, »La Condition postmoderne«, s. 47.

51. Up. Reinhart Kosseleckovu značajnu raspravu u pojmovima kretanja u modernim vremenima u »Futures Past, on the Semantics of Historical Time«, London 1985, a naročito s. 288: »Manjak iskustva, višak očekivanja: ovo je formula za vremensku strukturu moderne«.

52. O ovom problemu vidi Russell L. Hanson, »The Democratic Imagination in America. Conversations with Our Past«, Princeton, New Jersey 1985. David Heldov odličan pregled mnoštva interpretacija demokratije, od klasične Aline do modernih vremena (»Models of Democracy«, Cambridge 1987), pretpostavlja pogled na demokratizaciju sličan mom, međutim bez adresiranja ozbiljnog (potencijalno anti-demokratskog) prigovora da on samo pridaje konfuziji izazvanju pluralitetom značenja demokratije.

53. Vidi moj rad »Despotism and Democracy. The Origins and Development of the Distinction between Civil Society and the State, 1750-1850«, u John Keane, ed., »Civil Society and the State«.

puno transparentnim i harmoničnim društvenim poretom.

Relativisti uverljivo dokazuju da su jezičke igre razumljive i tumačive jedino u pojmovima pravila sopstvene ili drugih jezičkih igara i da, u nedostatku privilegovane jezičke igre, nema alternativne nego da se prepoznaju razlike između jezičkih igara, potencijalna beskonačnost pravila koja ih određuju. Ovo je u redu i dobro. Ali ako ovaj relativistički zaključak jeste za to da ima bilo kakav društveni i politički kredibilitet, ako je za to da izbegne klizanje u nekritičku popustljivost prema savremenim obrascima nejednakosti i neslobode (time podležući opasnom šarmu Wittgensteinove maksime da filozofija treba jedino da zabeleži jezičke igre, ostavljajući sve na svojem mestu), i ako je za to da prepozna institucionalnu podelu između građanskog društva i države kao fundamentalnog modernog dostignuća, onda on mora da se angažuje u daljem propitivanju svojih vlastitih prećutno pretpostavljenih uslova mogućnosti. Prema mom mišljenju, postoji potencijalno prisna veza između najvažnijeg i etičkog relativizma i linije rasprave u korist demokratizacije branjene preko ovih eseja. Kako je to moguće?

Neka se počne sa tim da relativistička teza da jezičke igre mogu biti nesamerljive i da su one razumljive i tumačive jedino u pojmovima svoje razlike ili sličnosti sa drugim jezičkim igrama podrazumeva poziciju prema svim zahtevima i kontekstima koji sprečavaju ili poriču tu tezu. Samo-konzistentan relativizam, da se tako kaže, prinuđen je da se posveti filozofskom, društvenom i političkom projektu ispitivanja i dezartikulisanja svih esencijalističkih ili apsolutističkih zahteva za istinom, ili onoga što sam nazvao ideologijama. Relativizam stoga ne može da se smiri zadovoljan sa pre-političkim tvrdnjama o potrebi tolerisanja nesamerljivog, održavanja naše kulture »konverzacionalno« kroz pričanje priča,⁴⁹ ili, u Lyotardovoj verziji, »divljenja prema različitosti diskurzivnih vrsta, baš kao što to činimo prema različitosti biljnih i životinjskih vrsta.«⁵⁰ A relativizam se sigurno ne može naivno držati samodovoljnog gladišta (kojim je on često stereotipiziran od svojih kritičara) da je »svako ubedenje o svakoj stvari dobro koliko i svako drugo«. Relativizam pre podrazumeva potrebu za demokratizacijom, za institucionalnim aranžmanima i procedurama koje garantuju da protagonisti sličnih ili različitih oblika jezičkih igara mogu otvoreno i neprekidno artikulirati svoje osobite forme života.

Relativizam podrazumeva dalje, nema sumnje, potrebu za političkim mehanizmima (rešavanja sukoba i kompromisa) koji ograničavaju i redukuju ozbiljne antagonizme koji često proizlaze iz borbi među inkompatibilnim formama života. Relativizam ne podrazumeva anarhizam, pošto su aktivne i snažne političke institucije neophodne uslov demokratizacije. Živeći zajedno pod demokratskim uslovima građani su primorani da se pokore političkom autoritetu, bez kojeg bi oni pali u konfuziju i nered (i, to je važno dodati, u naročitu modernu vrstu žudnje za egzistencijalnom sigurnošću kroz velike ideologije što je proizvedeno jedinstvenim iskustvom vremenskog i institucionalnog diskontinuiteta oslobođenog kod modernih država i građanskih društava).⁵¹

Ako relativizam podrazumeva potrebu za državnim mehanizmima posredovanja sukoba, on takođe sugerira potrebu za mehanizmima sposobnim da spreče stvaranje opasnih monopola državne vlasti. Jedna aktivna i moćna zakonodavna skupština podređena periodičnim izborima, kombinovana sa vladavinom prava i nezavisnim sudstvom, primera radi, minimalizuje rizik despotizma osiguravanjem da politička vlast često menja ruke i prihvata različite puteve delovanja, sprečavajući ih da postanu preterano centralizovani i sve-obuhvatajući. Ove vrste političkih kontrola nad državnim vlasti moraju biti ojačane rastom i razvojem građanskih udruženja koje leže s one strane neposredne kontrole državnih institucija. Pluralističko i samoorganizujuće građansko društvo je podrazumevan uslov relativizma. Građanska udruženja se sastoje iz kombinacija građana preokupiranih (kao što je Tocqueville smatrao) »malim stvarima«. Građanska udruženja, nema sumnje, omogućavaju građanima da ugovaraju šire poduhvate od interesa za čitav društveni i politički sistem. Ali ona čine više od ovoga: ona takođe odgajaju i snažno produbljuju lokalne i posebne slobode tako neophodne za pružanje otpora rastu ideologija, aktivno izražavajući posebne interese i osiguravajući kompleks slobode i jednakosti među individua i grupama.

Ova linija rasprave, koja je tako blizu a ipak tako daleko od mnoge literature o relativizmu, sugerira da odvajanje građanskog društva od države, kao i demokratizacija obojega — socijalističko građansko društvo čuvano pomoću demokratske države — podrazumevaju kontrafaktične uslove relativizma. Braniti relativizam zahteva društveni i politički stav koji je potpuno moderan. On podrazumeva potrebu za zasnovanjem ili jačanjem demokratske države i građanskog društva sastavljenog od mnoštva javnih sfera, unutar kojih individue i grupe mogu otvoreno izražavati svoju solidarnost sa (ili otpor prema) idealima drugih. Shvaćen na ovaj način, pojam demokratizacije bi napustio zaludnu potragu (očiglednu u Habermasovoj komunikativ-

noj teoriji) za nedvosmislenim istinama ljudske egzistencije. To bi nas naučilo da živimo bez predpostavljenog »istorijskog agenta emancipacije«, kao što bi to odbacilo, jednom i za svagda, neodbranive ideološke pojmove — Poredak, Istorija, Progres, Čovečanstvo, Priroda, Individualizam, Socijalizam, Nacija, Suverenost naroda — na kojima su rani moderni pobornici demokratije zasnivali svoje zahteve za većom jednakošću i slobodom. Shvaćena na ovaj nov način, ideja demokratizacije može takođe da se sretne sa prigovorom da je ona suštinski sporan (i stoga protivrečan i obmanjujući) pojam, ne samo u ograničenom smislu da je osporiv, već u jačem smislu da od različitih interpretacija demokratije svaka ima svoju genuinu vrednost, tako da je definitivno rešenje zbrkane suštinske rasprave o tome šta demokratija znači nemoguće.⁵² Pogled na demokratiju branjen ovde priznaje njen suštinski sporan kvalitet. Ali on iz ovoga izvlači zaključak da je tekuće javno razmatranje principa i procedura demokratije — a ne njihovo potpuno napuštanje — impliciran uslov mogućnosti njene suprotnosti, te da ova razmatranje u praksi zahteva pluralističko građansko društvo štićeno otvorenom i proračunljivom državom: paradoksalno, on shvata da ono što se smatra »demokratskim« u svakom datom vremenu i mestu može biti očuvano i/ili osporeno kao takvo jedino kroz ove demokratske procedure.

Gledište o demokratiji skicirano ovde takođe ne može više biti optuživano da je suštinsko ideološko »treba«. Jednaka zapovest, vrsta heteronomnog principa ili velike priče koja traži da se nametne društvenim i političkim akterima u ime nekog univerzalnog interesa. Kako je Hans Kelsen prvi naslutio, sociopolitička demokratija je podrazumevan, kontrafaktički uslov relativizma, a ne vrsta normativne (ili kako bi Kant bio rekao, imperativne) jezičke igre.⁵³ Ovo znači, ipak, da demokratija ne može biti interpretirana samo kao jedna jezička igra među drugim, kao da pojedine grupe boreći se za odbranu ili realizaciju svojih posebnih jezičkih igara mogu samo-konzistentno odlučiti da se prilagode demokratskim aranžmanima za neko vreme, samo kasnije da ih napuste. Naprotiv, njihovo odbacivanje demokratije bi konstituisalo skretanje u ideologiju — to bi očigledno protivrećilo posebnosti njihove sopstvene jezičke igre. One bi bile prisiljene da se sebi i drugima predstavde kao nosioci univerzalne jezičke igre, obuhvatajući time čitave konvencionalne društvene i političke procese sukobljavanja solidarnosti kroz koje su sve posebne jezičke igre praktično utemeljene, sačuvane i menjane.

Iz ove perspektive, konačno, demokratizacija više ne bi mogla biti posmatrana kao sinonim za odumiranje društvene podela i političkog sukobljavanja. U demokratskim društvima, kako je Tocqueville prepoznao, osnove društvenog i političkog poretka su permanentno nestabilne.⁵⁴

To je razlog zašto institucije i odluke unutar celovito demokratskih sistema nikada ne bi bile prihvaćene potpuno, kao da kontroverze u pogledu vlasti, pravde, ili zakona mogu nekako biti rešene jednom i za uvek prihvatanjem univerzalnog meta jezika. Celovito demokratski sistemi nikada ne bi mogli postati savršena zajednica. Oni bi prepoznali nužnost oslanjanja uvek na prosudivanje, jer bi poznavali svoje neznanje, što znači (up. sokratski stav) da bi oni znali da oni ne znaju ili ne mogu znati ili kontrolisati sve. Celovito demokratski sistemi bi prihvatili izvesnu opreznost spram sveta. Oni sebi ne bi mogli laskati na pretpostavkama o svojoj sposobnosti da zahvate celinu direktno, jer bi se oni uvek sastojali iz rizičnog i često dvosmislenog delovanja i samo-invencije u svim delovima života. Braniti demokratiju u ovom smislu znači odbaciti svaku ideologiju koja traži da zataška ovu neodređenost pomoću zahtevanja opšteg prihvatanja posebnih formi života koje su odevene u širok repertoar starih i novih metafora: svako ženi je potreban muškarac, kao što je stadu potreban pastir, posadi broda kapetan, proletarijatu partija, a naciji Moralna Većina ili Spasitelj; čovečanstvo je gospodar i vlasnik prirode; naučna evidencija je najracionalniji kriterijum znanja; kapitalizam je glavni garant slobode; cilj opravdavna sredstva; lekari znaju najbolje; belci su supriorniji od crnaca, itd. Ove (i ostale) ideologije su neprijatelji demokratije, jer svaka od njih sadrži fanatičko jezgro. Utvrdne svojom istinom, svaka od njih teži da pobegne od kontingencije i da se sruči u svet, gušeći sve što im stane na put.

Braniti demokratiju od ovih ili ostalih ideologija znači pružati dobrodošlicu neodređenosti, kontroverzi i neizvesnosti. To znači boriti se na otvorenom, i sa »plemenitim srdžbom« (Orwell), protiv svake arogantne ortodoksije koja se otima o duše građana unutar građanskog društva i države. To znači biti pripremljen za pojavu neočekivanog, i za mogućnost kreiranja novog. To znači prepoznati potrebu za nastavljanjem modernog procesa demokratizacije koja ostaje nepotpuna, veoma ranjiva i danas pod pretnjom sveta podizanog asortimanom starih i novih anti-demokratskih trendova.

□□□

** Uporedi satiričku obradu ove marksističke fantazije u jednom od najpoznatijih komada Václava Havela, »The Memorandum«, London 1967. Od činovnika se očekuje da nauče novi »strogo naučni« jezik, Ptydepe, za koji se zvanično smatra da odstranjuje konfuzije prirodnog, nenaučnog jezika. On teži da maksimizira preciznost u komuniciranju maksimalizacijom razlike između reči, tako da nijedna reč ne može biti zamenjena drugom, da dužina reči bude srazmerna frekvenciji njene upotrebe (prez za matericu ima 319 slova). U stvari, Ptydepe zbunjuje svakog ko pokuša da ga nauči, proizvedeći stanje administrativne paralize i apsurdnosti.

*** Hans Kelsen, »Vom Wesen und Wert der Demokratie« (1929), Tübingen 1981, s. 98—104. Ova implikacija često ostaje implicitna u recentnoj demokratskoj teoriji. Primer je Chantal Mouffe i Ernesto Laclau, »Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics«, London 1985, glava 4. Oni eksplicitno odbacuju distinkciju između građanskog društva i države, na temelju toga da je ona zasnovana na priori rezonovanju. Oni insistiraju dalje da nema mogućnosti ustanovljivanja opšte teorije društvenog i političkog života oko topografskih kategorija kao što su građansko društvo i država — koje »zamrzavaju« značenje društvenih odnosa, apstrahirajući ih u tvrde i čvrste razlike, koje su u stvari potpuno konvencionalni rezultati borbi za definisanje i redefinisiranje društvenog ad infinitum. Laclau i Mouffe nastavljaju da govore o potrebi za radikalnom demokratizacijom — čija je logika subverzivna za sve odnose podređenosti zaštićenih a priori predstavama. Oni priznaju da radikalna demokratija u ovom smislu ne proizvodi samo diverzifikaciju. Ona se takođe izlaze dvostrukim opasnostima nereda i socijalne implोजije. Suročeni s ovom implikacijom, oni govore u korist važnosti »čvrstih tačaka« oko kojih društveno zdanje može da bude konstituisano i stabilizovano. Radikalna demokratija zahteva kroćenje i »upravljanje« kroz hegemonijske strategije, »multipliciranje antagonizama i konstrukcija pluraliteta vrsta unutar kojih se oni mogu afirmisati i razvijati... zahteva... hegemonijsku artikulaciju među njima« (s. 102). Laclau i Mouffe ne specificiraju institucionalne mehanizme hegemonijske artikulacije. To ostavlja njihovu interpretaciju demokratije široko otvorenom za privajanje od strane tradicionalne leveice (mogućnost obrabrena autoritarnim frazama kao što su »rukovodstvo pozitivnog društvenog« i upućivanja na »politički nevine mase«). Iz njihovog bleđog izveštaja ostaje nejasno ko treba da bude »artikulisan«, u koju svrhu, od koga i sa kojim sredstvima. Ovu tešku koću su oni sami stvorili. Oni nisu uspeali da vide da njihova odbrana »stabilne otvorenosti« ili samoograničavajuće demokratije kontrafaktualno podrazumeva — u najmanjem — isti proceduralni okvir prema kojem su oni neprijateljski, pluralističko građansko društvo osigurano posredstvom proračunljivih državnih institucija.

John Keane, »Democracy and Civil Society. On the Predicaments of European Socialism, the Prospects for Democracy, and the Problem of Controlling Social and Political Power«, Verso, London — New York 1988, glava 7., str. 213-245.]

S engleskog:

Tomislav Perić