

DEMOKRATIJA BE PRIEVARTOS: SOCIALINĖ UTOPIJA?

Nida Vasiliauskaitė

Vilniaus Gedimino technikos universiteto
Filosofijos ir politologijos katedra
Saulėtekio al. 11, SRC 712 a., 10223 Vilnius
Tel.: (+370 5) 274 48 67
El. paštas: nvasil@takas.lt

Straipsnyje analizuojamas prievartos ir racionalumo santykio supratimas šiuolaikinėje politinėje filosofijoje ir postmoderni „demokratijos“ koncepcija. Pirma dalis skirta neprievartinės socialinės tvarkos (sukurtos „racionalaus konsensuso“ dėka) idėjos nesėkmei („utopiškumo“) aptarti, o antroje dalyje išskleidžiama postmoderni politinės „utopijos“ samprata siekiant parodyti, kad postmodernus anti-utopizmas dažnai suprantamas pernelyg tiesiogiai ir supaprastintai, o tada, įžvelgus šio tipo tekstuose tariamas utopinio mąstymo kontrainplikacijas, prasideda nekorektiški kaltinimai prieštaringumu.

Pagrindiniai žodžiai: demokratija, prievarta, racionalumas, teisingumas, utopija.

Utopija, kaip ir kitos modernybės rimtai traktuotos sąvokos („objektyvumas“, „subjektas“, „individas“, „prigimtis“, „racionalumas“, „betarpiškumas“, „laisvė“, „tiesa“), ženklu „post“ pažymėtuose diskursuose minima, be abejo, tik kabutėse. Jų nenutrina netgi post-postmodernus utopinės sąmonės atgimimas („trans-utopianizmas“), nes noras vėl patikėti utopijos galimybe čia atgimsta ne savo pirmąjį naivų pavidalą (kaip noras pertvarkyti, pagerinti, „racionalizuoti“ pasaulį), o visiškai sąmoningai, suvokiant jos neįmanomybę, pripažįstant jos negrįžtamą mirtį ir visgi tariant „Tegyvuoja utopija!“ Tiksliau, tegyvuoja *tarsi* utopija, puikiai informuota apie savo neišvengiamą nesėkmę, savo ribotumą, savo nesubstancialumą ir išvestinį pobūdį, kupina viltingai pašaipios *tarsi* lyrikos, *tarsi* patetikos, *tarsi* tikėjimo, *tarsi* sentimentalizmo.

Tačiau postmodernizmo / postpostmodernizmo skirtis anaipol nėra aiški ir fiksuota. Nesileisdami į klaidžius šių sąvokų apibrėžimų labirintus (o juose slepiasi ne vienas Minotauras), konstatuosime tik tiek, kad tarsi-utopizmas – visai ne postmoderno pabaigos apraiška (kaip džiūgauja neokonservatyvios sanklodos mąstytojai), o pati skeptiškojo, anti-utopiškojo postmoderno stichija, „pranešimas“, glūdintis jo „klasikų“ (Jeano-François Lyotard’o, Jeano Baudrillard’o, Chantal Mouffe, Ernesto Laclau, Jacqueso Derrida ir kt.) tekstuose (atvirai ar tylomis – jau kitas klausimas). Būtent tai ir yra pagrindas dažniems nesusipratimams, dar kartą kaltinant šiuos autorius nihilizmu (sunku patikėti, kad toks argumentas akademinuose žaidimuose apskritai gali būti laikomas argumentu), nenuoseklumu ar neatsakingu intelektualiniu chuliganizmu: esą demaskuodami tariamą

„protingos tvarkos“ protingumą, iškapstydami prievartą pačioje racionalumo šerdyje, įgarsindami istoriškai nutildytas mažumas, reikalaudami „pagarbos skirtumui“ jie daro tą patį, ką darė jų kritikuojami modernybės mąstytojai – kviečia kurti „geresnį“, „mažiau prievartinį“, „laisvesnį“, „lygesnį“, „demokratiškesnį“ pasaulį ir taip *nejučiomis* skelbia tai, kuo patys netiki.

Šiame straipsnyje pamėginsime šį „nenuoseklumą“ atskleisti ir parodyti, kad jis – ne nesusipratimas, o integrali postmodernaus politinio projekto dalis. Kartu sieksime atskleisti struktūrinę demokratijos, utopijos ir prievartos ryšį, pradėdami nuo modernioje „racionalaus konsensuso“ idėjoje slypinčio prievartos potencialo – postmodernios ir ne tik postmodernios kritikos objekto – išryškavimo.

Racionalus konsensusas ir prievarta

Įtakingiausias XX amžiaus modernios politinės filosofijos atstovas Johnas Rawlsas (1971, 1993) žada teorinę galimybę maksimaliai racionalios (taigi neprievartinės) visuomenės, kuri būtų „gerai sutvarkyta“ (*well-ordered*), o jos tvarką kuriantys principai priimti laisvu ir demokratišku visų piliečių sutarimu. Modelis – universalus, galiojantis visiems, visur ir visada.

Akivaizdus tokių teorijų patrauklumas kartu yra ir jų silpnoji vieta, susilaukusi labai daug kritikos, anaipol ne vien postmodernistų. Pirmiausia abejojama Rawlso abstrakčios teisingumo principų konstravimo perspektyvos nešališkumu, jos pretenzija būti grynai formaliu metodu be jokio specifinio turinio. Komunitarų, o ir kai kurių liberalų (Nagel 1973) nuomone, ji aiškiai numato ir atitinkamai proteguoja specifinę, *liberalią*, gėrio koncepciją, nes tik jos šalininkams „savaiame suprantami“ ir ne-

ginčytinai geri tokie dalykai kaip asmens teisės ir laisvės, lygybė ir racionalumas, socialinis teisingumas ir mintis, kad dera kiek įmanoma „ištaisyti“ socialinių ir gamtinių atsitiktinumų įtaką asmens padėčiai visuomenėje, etc. Rawlso teisingumo teorija remiasi atomistine visuomenės, sudarytos iš abstrakčių autonomiškai veikiančių ir racionaliai priimančių sprendimus individų, vizija, kuri, kaip pagrįstai teigia kritikai, anaipol nėra vienintelė įmanoma ir galėjo atsirasti tik tam tikrame sociume tam tikroje istorinėje situacijoje (Gellner 1988: 249; Taylor 1995). Ji įtikina tik tuos, kurie jau tiki, tai yra tuos, kurie gyvena liberalias vertybes integruosį gyvenimo būdą (MacIntyre 1984). Kiti ją gali „priimti“ tik prievarta.

Vėlyvojo Rawlso pastangos pasiūlyti išimtinai „politinę“, laisvą nuo bet kokios – taigi ir nuo liberalios – gėrio sampratos ir todėl neprievartinę liberalizmo versiją, deja, nepadeda atremti šio priekaišto. Politinė teisingumo koncepcija negali visiškai nepalieti privačios erdvės (moralinių, religinių, metafizinių įsitikinimų). Ji nėra ir negali būti neutrali visa apimančių doktrinų atžvilgiu, nes jau pats politinių principų (net jeigu jie iš tikrųjų neturėtų jokio etinio turinio) prioritetas pažeidžia kai kurių visa apimančių doktrinų vertybinę hierarchiją: religinis fundamentalistas, kuris pripažįsta liberalių politinių principų politinį autoritetą, *eo ipso* daugiau nebe fundamentalistas (Stanley Fisho argumentas, 1999).

Kaip pažymi Juddas Owenas, suvienyti pavyks tik tuos, kurių nesutarimas nėra itin gilus, nes „pliuralizmo, tai yra ‘protingumo’, ribas <...> apibrėžia noras priimti Rawlso sprendimą“ (2001: 100). Racionalaus susitarimo radikalaus pliuralizmo sąlygomis problema tiesiog nustumiama atgal darant prielaidą, kad politika – sritis, kurioje pliuralizmas iš principo įvei-

kiamas (Jurgen Habermaso argumentas, 1995). Susiklojantis konsensusas *įmanomas* todėl, kad jis jau yra *a priori*, pačiame situacijos modeliavime atsijojant „neprotinguosius“ (kas konkrečiai laikoma „pagrindais, kurių niekas negali pagrįstai atmesti“ – lemia *moralinės* ir *metafizinės* prielaidos). Simone Chambers ironizuoja: „ši strategija primena pamokslavimą atsivertėliams“ (1996: 124). Įtikinami tik tie, kurie *jau* tiki liberaliomis vertybėmis, ir nesvarbu, ar patys jas supranta kaip moralines, ar kaip griežtai vien politines (politiniai principai vis tiek numato moralinius, be to, ryžtas laikytis politinio liberalizmo principų yra *moralinis* apsisprendimas, motyvuotas *moralinėms* liberalizmo prielaidoms teikiamos svarbos).

Bet jei galutinis liberalizmo pagrindas tėra „tikėjimas liberalizmu“ kaip „pilietinė religija“¹, tai subliūkšta Rawlso pastangos jį pateikti kaip išskirtinai racionalų, universalų ir visiems priimtina politinio visuomenės organizavimo projektą. Kartu nusitrina politinio ir moralinio liberalizmo (vienos iš visa apimančių doktrinų) skirtumas, taigi grįžtama prie *Teisingumo teorijos* (1971), kuri, nustatydamą jokiomis aplinkybėmis nekeistinas žaidimo taisykles, kaip tik įtvirtina specifinį šališką (pagrįstą liberalios visuomenės ikianalitinėmis intuicijomis) *status quo* ir paskelbia jį visiems laikams teisinga visuomenės būkle *par excellence*. Anot Chantal Mouffe, Rawlso teorijai būdinga tendencija „ištrinti pačią priešininko (*adversary*) vietą ir taip iš demokratinės viešosios erdvės išstremti bet kokią teisėtą opoziciją“, kartu sunaikinant politiką kaip agonistinę praktiką (2000: 14). Mouffe apskritai mano, kad bet koks racionalizmas – taip pat ir habermasiškos universalistinio kon-

sensuso paieškos – yra pavojingas demokratijai, nes ryžtas iš esmės išspręsti visus politinius konfliktus ignoruoja agonistinę „politiškumo“ (*the political*) dimensiją (1993).

Postmoderniai nusiteikusių autorių požiūriu, Rawlso ar Habermaso pilietybės cenzas – racionalumas – yra ne kas kita kaip lokaliųjų prietarų, istorinių atsitiktinumų, tradicinių savaimė-suprantamybių kamufliažas. „Racionalumo“ kriterijai visada socialiai reliatyvūs, o pastangos tą reliatyvumą neigti (sąmoningai ar ne) tarnauja esamoms galios struktūroms. Racionalumas niekada nėra grynai formalus: tai ne loginė, o ideologinė-politinė sąvoka. Būtent ji istoriškai buvo „žmogaus“ apibrėžimo pagrindas („būti žmogumi“ reiškė „būti racionaliam“) ir kaip tokia leido sėkmingai šalinti (paskelbiant „neracionaliais“) iš žmogiško pasaulio tuos, kurių dalyvavimas jame tų savaimė-suprantamybių netenkino (žydai, moterys, vaikai, vergai, spalvotieji, homoseksualai – „nežmonės“, *nes* jiems esą „stinga racionalumo“, *et vice versa*). Kitaip tariant, „universalaus racionalumo“ fantazija buvo ir yra ką nors dehumanizuojančių ideologijų įrankis: kas laikoma „žmogumi“ – lemia politika.

Kaip ir kiekvienas naratyvas, politinė teorija, anot Lyotard'o, neišvengiamai *primeta* tam tikrą suvokimo perspektyvą (jau vien savo forma, savo conceptualiniu aparatu, dar prieš imdamasi konkrečių problemų analizės), tačiau galios momentas čia kur kas sunkiau pastebimas negu kituose naratyvuose būtent dėl deklaruojamo universalumo, objektyvumo ir nešališkumo. Kartu būtent čia, politinėje teorijoje, galios ekspansija įgauna didžiausią mastą: nuo vietos ir laiko tariamai nepriklausoma schema, kuri turėtų galioti visais atvejais, visoms visuomenėms, visai žmonijai, savo specifinį šališką požiūrį (pagrįstą arbitraliomis ir anaipol ne akivaizdžio-

¹ Angl. *Civil religion*, Sanfordo Levinsono sąvoka (1988).

mis prielaidomis, kurios susiformavo ir yra suprantamos tik tam tikroje bendruomenėje) pateikia kaip „racionalų“, tai yra vienintelį teisingą ir teisėtą, o jo *primetimą* – kaip loginę būtinybę. Todėl universalus racionalumo pretenzija Lyotard’ui yra išūliausias prievartos pavidalas, jos eksplicitiškai persmelktas teorijas jis vadina „totalitarinėmis“ ar „teroristinėmis“ ir, tęsdamas Frankfurto mokyklos tradiciją, teorinį totalitarizmą² nedviprasmiškai sieja su politiniu. Jo įsitikinimu, racionalumo (prievartos priešingybės *par excellence*) kultas yra paradoksaliai represyvus: būtent moderniais „socialinės raidos“, „socialinės pažangos“, „socialinio kontrakto“ naratyvais pagrįstame politiniame mąstyme glūdi XX amžiaus totalitarinių režimų ištakos, nes XVIII amžiaus *philosophes* svajonė sukurti nedraskomą konfliktų visuomenę, tokią, kuri harmoningai susietų „mus visus“ į vieną darniai besisukantį mechanizmą ir būtų „savaime“ teisinga, suponuoją visuose individuose snaudžiantį identišką bendrą pagrindą – universalų „mes“, kurį aktualizuos teisinga socialinė tvarka ir kuriuo visi privalome tapti, – ir taip siekia iš principo sunaikinti pastovaus socialinio pliuralizmo galimybę, o nuo intelektualinio *Kito* eliminavimo iki fizinio – netoli. Modernybės manifestą – *Žmogaus ir piliečio teisių deklaraciją* (1789) – lydėjęs jakobinų teroras anaip tol neturėtų stebinti: abu reiškiniai, pasak Lyotard’o, rėmėsi ta pačia „totalitarine“ logika; ši logika esą sieja Prancūzijos Respublikos „imperialistinę Žmogaus teisių kampaniją“ su hitlerizmu (1986: 83–94). Kaip teigia Lyotard’o šalininkas Billis Readingsas, „išvengti genocido galima tik gerbiant skirtumą“ (1992: 186), o

² Įsitikinimą, kad iš principo įmanoma viena teorine konstrukcija apimti visų galimų situacijų ar aspektų visumą (Lyotard 1988: 5).

ne mėginant įgyvendinti universalias idėjas. Lyotard’ui proto ir galios tapatybė, užuot praktiškai pateisinusi racionalų visuomenės modeliavimą, numato radikalią tokio modeliavimo kritiką ir abejonę racionalumo racionalumu.

Prievarta ir utopija

Pasak postmodernistų pamėgto Karlo Schmitta, kiekviena – ne tik „racionali“ – socialinė tvarka neišvengiamai yra prievartinio pobūdžio: ją steigia tai, kas valios aktu išstumiamą ir laikoma anapus jos. Be sugebėjimo brėžti ribą tarp „mes“ ir „jie“, „savo“ ir „svetimo“ neįmanoma nei reali politika, nei mąstymas apie „politiškumą“: „Specifinė politinė perskyra, į kurią galima redukuoti politinius veiksmus ir sąvokas, yra skirtumas tarp draugo ir priešo“ (Schmitt 1932: 26).

Siekdama išvengti šmitiškojo decizionizmo, kai politinis antagonizmas įveikiamas prievarta įvedant vienokią ar kitokią tvarką, Mouffe „priešo“ (*Feind, enemy*) sąvoką siūlo keisti į „priešininko“ ir pastarąjį paradoksaliai apibrėžia kaip „draugišką priešą“ (*friendly enemy*): „draugiški priešai“ yra „draugai, nes juos sieja bendra simbolinė erdvė, bet kartu ir priešai, nes nori šią bendrą simbolinę erdvę organizuoti skirtingais būdais“ (2000: 13). Ši modifikacija, jos įsitikinimu, leidžia „politiškumą“ suprasti ne kaip radikalų dvinarį antagonizmą, bet kaip „pliuralistinį agonizmą“, kitaip tariant, politinę bendruomenę traktuoti ne kaip vienijamą priešiško tam, ką ji išstumia už savo ribų, o kaip bendrų prielaidų ir istorinės patirties pagrindu sutelktą daugelio besivaržančių politinių tapatybių įtampą.

Schmittas, jos manymu, yra ne tik politiškai pavojingas, bet ir nepakankamai nuoseklus: politiškumą steigianti „mes / jie“ skirtis jam nėra *politiškai* sukonstruota – tai tik pripažinimas *jau esamų* ribų, įvedimas *jau esamų* politinių

tapatybių tarsi iš anksto galutinai susiformavusių žaidėjų. Tačiau politika ir yra tapatybių konstravimas – be politikos jie neegzistuoja. Todėl demokratinę politiką Mouffe siūlo suprasti kaip permanentines grumtynes dėl „nacijos“ („mes“) apibrėžimo ir principinį draudimą mėginti tas grumtynes užbaigti. Demokratija – atviras projektas, nepabaigiamas hegemonijų ardymo procesas, kurį sužlugdytų jo realizavimo akimirka: „pasiekta demokratija“ būtų *contradictio in adjecto*, virstų savo priešybe (įtvirtintų nekritikuotiną ir nekeistiną *status quo* – „universalią ir racionalią“ hegemoniją – kartu sunaikindama ir politiškumą).

Čia ir pasirodo utopinis momentas: demokratija – „vieta“ (*topos*), kurios nėra ir niekada nebus, nes būti negali, tačiau kurią būtina įsivaizduoti, kurios *reikia* trokšti, kurią *reikia* kurti iš anksto žinant tokių pastangų bergždumą. Jokio prieštaravimo čia nėra: būtent pastangų bergždumas ir yra tikrasis veikimo motyvas (demokratija, kurią įmanoma įgyvendinti, nėra demokratija ir todėl pastangų neverta). Ji funkcionuoja kaip reguliatyvus idealas ar savaimė vertingas procesas, puoselėjamas dėl jo paties, o ne dėl rezultato.

Derrida, kuriuo remiasi Mouffe, šią mintį formuluoja taip: iš tiesų demokratijos dar nėra, ji „vis dar turi atvykti; jos esmė – likti užduotimi. Ji ne tik liks nepabaigiamai tobulintina ir todėl niekada nepakankama ir visada būsima, bet, priklausydama pažado laikui, ji visada bus kiekviename iš savo būsimųjų laikų tuo, kas dar nenutiko: net kai demokratija yra, ji niekada neegzistuoja, niekada nėra esanti; ji lieka neįmanomos prezentuoti sąvokos tema“ (1997: 306). „Demokratija“ (kaip nerepresyvos visuomenės idealas, o ne reali valdymo forma), arba Teisingumas, yra tik nebūdami, kaip įsivaizduojama socialinė būklė (*democracy to come*), kuri ski-

riasi nuo visų esamų ir galinčių būti socialinių struktūrų, nes kiekviena tiek, kiek ji egzistuoja, yra hegemoninė („nedemokratiška“). Kiekvienas konkretus teisingumo steigimo aktas (nustovėjęsios hegemonijos dekonstravimas) *eo ipso* įsteigia kitą, naują neteisingumą (naują hegemoniją, kuri ką nors irgi marginalizuoja).

Teisingumas čia laikomas demokratijos sinonimu – vienodai utopiniu imperatyvu. Be abejo, prilyginę teorinį mąstymą naratyviui, postmodernūs mąstytojai negali jo kritikos grįsti tiesos (*verite, truth*) ar protingumo kriterijumi. Kaip nurodo Geoffrey Benningtonas, vienintelis kriterijus čia – teisingumas (*justice*): „Lyotard’ui spekuliatyvus diskursas yra ‘neteisingas’ (*wrong*) ne klaidingumo ar netikslumo (*incorrect*), bet moralinio neteisumo (*unjust*) prasme“ (1988: 136). Universalio („totalitarinio“) teorija nepriimtina ne todėl, kad ji neadekvačiai reprezentuoja tikrovę, o todėl, kad (eksplicitiškai ar implicitiškai) skelbiasi turinti su ja unikalų ryšį ir neteisingai (*injuste, unjust*) siekia išstumti visus kitus, ne mažiau „adekvačius“ požiūrius. Kad, būdama naratyvu, apsimeta juo nesanti.

„Skriaudos darymas“ čia yra pats siekis dominuoti, kuris dominavimo aktu atima iš subordinuoto diskurso subjektų galimybę kam nors paliudyti diskursyvinės agresijos jų atžvilgiu buvimą, nes subordinacija diskredituoja jų „žodyną“, jų argumentavimo principus ir prielaidas. Pati skriaudą liudijanti frazė „netenka autoriteto“ (galios siūlyti savas „žaidimo taisykles“, pagal kurias tik ir galima suprasti jos pranešimo turinį). Tokią padėtį Lyotard’ui simbolizuoja Aušvico koncentracijos stovykla: nacistiniame diskurse nėra priemonių išreikšti tai, kas ten įvyko, kaip *nusikaltimą*. Diskursas, kuriame žydai susikalbėtų su naciais (išsaugodami savo tapatybes), iš viso neįmanomas, nes tarp abiejų kalbinių žaidimų nėra sąlyčio taškų. Neteisybės ati-

taisyti negali jokia trečia instancija, joks tarpininkas, joks „aukščiausias tribunolas“, jokia teorija, nes teisingumą ikūnijančio sprendimo apie skirtingiems mąstymo režimams ar žanrams priklausančių frazių pretenzijų į pagrįstumą priėmimo taisyklės niekada nėra universalios ir nešališkos „taisyklės apskritai“ – jos neišvengiamai priklauso kokiam nors konkrečiam žanrui. Kiekvienas mėginimas tiesi tiltą tarp žanrų kuriant bendresnę poziciją yra tik dar vienas neteisingumo pasireiškimas privilegijuojant vieną režimą ar žanrą. „Susiklojantis konsensusas“, pasak Lyotard'o, *ex definitione* nėra teisingas (nešališkas), nes, kaip minėjome, konsensuą galima sukurti tik „išsprendžiant“ nesusipratimą, tai yra įtvirtinant žanrų hegemoniją (kad ir kaip ją būtų stengiamasi pristatyti kaip visiems primtiną laisvo susitarimo rezultata)³; „neteisybei esminga tai, kad ji nenustatoma konsensu“ (Lyotard 1988: 56). Lyotard'ui apibendrinti tai, kas neapibendrinama (heterogeniška) – tolygu elgtis neteisingai, *et vice versa*.

Tačiau, atmetęs „rolsišką“ universalios teisingumo teorijos idėją, Lyotard'as, kaip minėjome, anaipsole neatsisako kalbėti apie teisingumą: taip, nėra jokio bendro „teisingumo algoritmo“ (taisyklės, normos, kriterijaus), kuris tik-

tų visose situacijose ir kurį ketino atstoti „pirminės pozicijos“ konstruktas, bet yra „daugybė teisingumų, iš kurių kiekvienas apibrėžiamas atsižvelgiant į specifines atskiro žaidimo taisykles“ (Lyotard 1985: 100). Teisingas veiksmas – tai leistinas ėjimas tam tikrame žaidime. Yra tiek teisingumo standartų, kiek žaidimų. Jie nepalyginami tarpusavyje, visada lokaliniai, kontekstualūs ir imanentiški konkrečiam diskurso žanrui. Universali tik nuostata laikytis specifinio teisingumo kiekviename žaidime ir nemėginti vieno žaidimo taisyklių primesti kitam ar kitiems. Anot Lyotard'o, dera ne siekti konsensuso, o kultivuoti disensusą (žaidimų, žanrų, perspektyvų, teisingumo suvokimo būdų įvairovę). Kaip formuluoja Readingsas, netotalitarinė politinė bendruomenė mąstoma tik „disensuso horizonte“ (1992: 184).

Vis dėlto, Lyotard'o įsitikinimu, paisyti ribų nepakanka, nes žanrai neišvengiamai susiduria ir nutinka neišsprendžiamas nesusipratimas („diferentas“), kuris „išsprendžiamas“ įvedant hegemoniją, taigi sukuriant neteisybę. Teisingumo normatyvas liepia atskleisti diferendo „sprendimo“ neadekvatumą, jo arbitralų (logiškai nebūtiną) pobūdį ir iškapstyti, ištraukti į dienos šviesą užslopintą diferendą (parodyti, kad tai – *diferendas*, o ne paprastas ginčas): „Mąstymo atsakomybė <...> reikalauja aptikti diferendus ir surasti (neįmanomą) idiomą jiems išreikšti. Jos imasi būtent filosofas“ (Lyotard 1988: 142). Tai kilni pareiga (Kanto motyvas) siekti to, kas galiausiai neįmanoma, nes *bet koks* situacijos įvertinimas, netgi apibrėžiant ją kaip diferendą, sukuria naują hegemoniją. Pasak Lyotard'o, galimi tik lokalūs, efemeriški teisingumo blyksniai, kuriuos čia pat, vos pasirodžiusius, palaidoja nauja neteisybės lavina. Kiekvienai konkrečiai situacijai reikalingas atskiras, individualus, vis naujas sprendimas. Todėl teisin-

³ Paulis Ricoeuras tokio pobūdžio Rawlso teorijos kritiką mano esant nekorektišką, nes „Rawlso numatomą socialinį saitą charakterizuoja ne dominavimas, o kooperavimas“ (2000: 59). Bet šiuo atveju pats Ricoeuras nekorektiškai interpretuoja postmodernistus – jie juk kalba ne apie dominavimą įprasta elementaria prasme, o apie visų tipų socialinėse interakcijose glūdinti galios siekį. „Galia“ čia atlieka panašią funkciją kaip „nauda“ racionalaus pasirinkimo teorijoje: kaip net pats nesavanaudiškiausias poelgis yra tam tikros naudos maksimizavimas, taip kooperavimas yra tam tikra galios santykių forma. Tiek, kiek Rawlsas *siūlo* žaidimo taisykles ir kiek jis jas laiko iš principo *nekeičiamomis*, tiek jis siekia *įtvirtinti* vienokią, o ne kitokią elgesio priimtumo paradigmą, drauge *ištumdamas* kitas alternatyvas. Būtent tokį dominavimą Lyotard'as turi omenyje.

gumas turėtų reikšti nenuilstamą hegemonijų („konsensusų“) ardymą, apverčiant jas ir išlaisvinant nuvertintą, užslopintą, marginalizuotą jų nari, bet ne tiesiogiai keičiant nusistovėjusias hegemonijas priešingomis, o „išradinėjant naujus [žaidimo] ėjimus, gal net naujas taisykles ir, vadinasi, naujus žaidimus“ (Lyotard 1985: 100).

Lyotard'o teisingumo koncepcija jungia bent tris skirtingus ir akivaizdžiai prieštaraujančius vienas kitam momentus: pirma, teisingumas suprantamas techniškai kaip taisyklių laikymasis; antra, kaip spontaniška inovacija („įvykis“) ir, trečia, kaip etinė pareiga siekti nepasiekiamo idealo (pareiga demaskuoti neteisingumą, tad idealas negatyvus). Skirtingo tipo normatyvumų jungtis turi pabrėžti neįmanomą („diferendinį“) paties teisingumo pobūdį: viena vertus, teisingumas galimas tik žaidimo viduje ir nustatomas racionaliai (pagal taisykles), kita vertus, jis nutinka *tarp* žaidimų kaip naujų taisyklių netikėtai sėkmingos nemetodiškos paieškos rezultatas (kai pavyksta atskleisti diferendą). Šis sąmoningas utopizmas Lyotard'ą sieja su Richardu Rorty (tik, skirtingai nuo Rorty [1992], Lyotard'o utopija nėra liberali), Derrida, Mouffe ir jų sekėjais. Jie visi kalba apie visiškai kitokią ateities politiką (*other politics*) ir teisingesnę ateities visuomenę kaip reguliatyvią siekiamybę, apie kurią faktiškai negalima pasakyti nieko konkrečiau, išskyrus tai, kad ji – kitokia nei visos mums žinomos visuomenės ir kad yra iš principo neįgyvendinama.

Formaliai žvelgiant, ši socialinė utopija ir yra postmodernistų „gerai sutvarkyta visuomenė“, žinoma, jei šią sąvoką suprasime ironiškai: jiems „gerai sutvarkyta visuomenė“ ta, kurioje nėra visa apimančios stabilios „tvarkos“ ir kurioje esama kuo daugiau galimybių kvestionuoti kiekvieną „tvarką“ (politinį, socialinį, kultūrinį ar inte-

lektinį režimą), tai yra ta, kuri artimesnė „liotariškam“ teisingumo idealui. Kadangi „priartėjimo“ proceso negalima planuoti ir modeliuoti racionaliai, belieka tik kantriai ardyti vieną konkrečią hegemoniją po kitos ir paradoksaliu būdu „netikint tikėtis“, kad galbūt įvyks tai, kas neįmanoma (pasireišk teisingumas). Taip į postmodernią politinę filosofiją netikėtai įsiveržia religinis žodynas: Lyotard'as kalba apie „pagonišką nepamaldų mąstymą“ (kurį skiria nuo tradicinių politinių teorijų „pamaldžių“, tai yra tikinčių neginčijamomis normomis ir universaliais principais, naratyvų), Lacoue-Labarthe'as – apie „nepamaldų diskursą“ (1997: 60), Derrida – apie tikėjimą „pažadą“ ir „mesianinę viltį“ (1992: 78), o Rorty – apie tikėjimu liberaliomis vertybėmis grįstą „politinę religiją“ (1992). Be abejo, jie eksplicitiškai atmeta modernią politinę filosofiją ir politiką struktūravusį ateities orientyrą, kuris, anot Readingso (1993: xxiv), pateisina dabarties blogybes „anapusbės (*hereafter*) pažadu“ (esą sunkumai – laikina pereinamojo etapo į naują visuomenės būklę charakteristika, o jau tada „viskas bus gerai“), bet suranda kitą, nors ir paradoksalų, būdą išlaikyti teisingesnės (laisvesnės) ateities visuomenės vizijai, nes be jos nebeliktų prasmės iš viso kalbėti apie teisingumą. Tad postmodernistų kritikuotas modernus utopizmas jų teorijose patiria metamorfozę ir tebejungia juos su tokiais autoriais kaip Rawlsas ir Habermasas. Jie visi postuluoja „ne čia ir dabar“ horizontą, tik vieniems jis iš esmės nepasiekiamas, o kitiems tik techniškai: Lyotard'ui ir jo šalininkams utopinė (niekada ir niekur nesanti) pati teisingumo struktūra, o Rawlsas tik šiek tiek nepasitiki piliečių racionalumu ir jų ryžtu laikytis pirminėje pozicijoje pasiekto susitarimo.

Išimtis čia, atrodo, galėtų būti nebent Baudrillard'as. Jis nekuria jokio reguliatyvaus „būsimos demokratijos“ idealo, netiki demokratijos

verte ir atmeta Lyotard'o mikropolitinę teisingumo siekimo strategiją, nes tai vis dėlto yra *strategija* (racionalus veiksmas), ji rodo, kad Lyotard'as, skirtingai nuo Baudrillard'o, tebetiki racionalaus (nors ir santykinai) veiksmo galimybę, vertinimo kriterijų (nors ir lokalinių) buvimu ir tuo, kad mes visi trokštame ir privalome trokšti teisingumo (kad ir kaip skirtingai jį suprastume). Galia, anot Baudrillard'o, visuomenėje yra taip išsisklaidžiusi, tokia dispersiška, abstrakti ir dematerializuota (simbolinė), kad nėra ko tikėtis *a la Foucault* atsekti jos trajektorijas, struktūras, santykius ir pasekmes (1987b: 11–12), be to, jo nuomone, būtent ten, mikroygmenyse, socialinė determinacija ir vyksta (taip pat: 25, 36). Baudrillard'as taip „susmulkina“ Lyotard'o aptariamą galios struktūrų sistemas („diskurso žanrus“), kad jų neįmanoma identifikuoti, tad „liotariškas“ teisingumas jam atrodo ne ką mažiau beprasmiškas nei „rolsiškas“ ar „habermasiškas“.

Galima Baudrillard'ui taip pat neegzistuoja kaip objektyvi politinė tikrovė. Realus tik jos demonstravimas, jos simbolinis efektas, tai yra galia reali tiek, kiek tikima jos realumu. Kartu realus jos vidinis trapumas, arba savęs neigimas, nes galia, anot Baudrillard'o, labiausiai pasireiškia paradoksaliu būdu per savo nebuvimą – kaip pasyvumas, nieko nesiekimas, nedalyvavimas politinėse interakcijose ir politinio diskurso neutralizavimas: visa „masių“ galia glūdi jų „buvime grynu objektu – tai yra, atsakyme į kiekvieną politinę pastangą priversti jas kalbėti sava tyla ir troškimo neturėjimu“ (1990: 94). Ši hiperkonformizmą (*hyperconformite*) Baudrillard'as netikėtai laiko galinga politine jėga, kuri stumia esamą politinę sistemą neišvengiamo susinaikinimo link: „Politinis scenarijus dabar apverstas: nebe galia verčia mases pabusti, o masės tempia galia iki jos žlugimo“ (1990: 95).

Taigi, viena vertus, Baudrillard'as skelbia politikos pabaigą ir transpolitinę anomalijos erą kaip permanentinį *status quo*, jis netiki galimybę pakeisti šią situaciją, kita vertus, yra pagrindo manyti, kad jo pažiūras vis dėlto galima traktuoti kaip aktyvią ir radikalią politinę poziciją, kurią grindžia atviras nepasitenkinimas dabartiniu *status quo* ir kažkas panašaus į „kitokios visuomenės“ viltį, nes atrodo, kad atkaklų „masių“ abejingumą jis vertina kaip naują pasipriešinimo metodą, naują radikalią politinį veiksmą, kuris neišvengiamai iš vidaus sugriaus jo aprašomą transpolitinę visuomenės būklę. Jis ne tik konstatuoja visuotinį politinį pasyvumą, bet ir *siūlo* būti pasyviam: „Jei pasaulis yra fatališkas – būkime dar fatališkesni už jį. Jei jis abejingas – būkime dar abejingesni. Mes turime užkariauti pasaulį ir suvilioti jį savo abejingumu, kuris turi bent jau prilygti pasaulio abejingumui“ (1987a: 101).

Išvados

Vadinasi, galima teigti, kad postmoderni politinė filosofija *per negationem* tęsia *utopinį* geresnės ateities visuomenės projektą, pateikia racionalias tokios visuomenės kūrimo rekomendacijas (argumentuoja, kodėl ir kaip reikia kultivuoti disensusą, nurodo *logines* konsensualistinių modelių neteisingumo priežastis), išsaugo emancipacijos kaip siektino tikslo idėją ir tam tikrą teisingumo ryšį su nešališkumu. Tačiau tai daroma sąmoningai: utopizmas čia prasismelkia ne netyčia, kaip apmaudi nenumatyta kontramplikacija (būtent taip postmodernius tekstus iki šiol skaito nemažai kritikų), o išnyra kaip autoironiškas neišpildomas pažadas, puikiai suvokiantis, kas esąs, ir save deklaruojantis kaip tokį. Kaip pažadas, kurio neįmanoma ne tik išpildyti – neįmanoma nežadėti, nes neįmanoma

išvengti socialinės tikrovės kritinio vertinimo („teisingumo siekio“) ir neįmanoma „žaisti filosofiją“ nemėginant peržengti mąstymo *status quo*.

„Demokratijos be prievartos“ (dar tiksliau – tiesiog demokratijos) vizija yra utopija *ex definitione*, nes kiekviena esama ar galima socialinė tvarka neišvengiamai represyvi („nedemokratiška“). Bet utopija postmodernistams – ne atmetinas absurdas ar, atvirkščiai, realizuotinas projektas, o vienintelis niekada nesančios demokratijos egzistavimo būdas. „Demokratija“

čia – savo simboliškumą rodantis kvazireliginis „pažadėtosios žemės“, kurioje niekada nepavyks išikurti, simbolis, o sąvoka „utopija“ igauna naują – nebe platoniską ar modernią – (aporetinę) prasmę. Keičiasi žodynas: „demokratija“ ir „utopija“ uždaromos kabutėse, tačiau ir tai pasakyti nėra tikslu: „kabučiu“ prasmė keičiasi taip pat (jų pridėjimas ne tiesiog „apverčia“ sąvoką, priversdamas ją reikšti savo priešingybę, bet ir „atverčia“ ją atgal, ardydamas patį „apvertimo“ supratimą).

LITERATŪRA

Baudrillard, J. 1990 [1983]. *Fatal Strategies*. London: Semiotext(e) / Pluto Press.

Baudrillard, J. 1987b. *Forget Foucault*. New York: Semiotext(e).

Baudrillard, J. 1987a. *The Evil Demon of Images*. Sydney: Power Institute.

Bennington, G. 1988. *Lyotard: Writing the Event*. Manchester: Manchester University Press.

Chambers, S. 1996. *Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*. Cornell University Press.

Derrida, J. 1997 [1994]. *Politics of Friendship*. London, New York: Verso.

Derrida, J. 1992 [1991]. *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Fish, S. 1999. „A Reply to J. Judd Owen“, *American Political Science Review* 93 (4): 925–30.

Gellner, E. 1988. *Plough, Sword and Book*. London: Paladin, Grafton Books.

Habermas, J. 1995. „Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism“, *The Journal of Philosophy*, Vol. XCII, March (3): 109–31.

Lacoue-Labarthe, Ph.; Nancy, J. L. 1997 (1979). *Retreating the Political*, ed. Simon Sparks. London and New York: Routledge.

Levinson, S. 1988. *Constitutional Faith*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Lyotard, J. F. with Thebaud J. L. 1985 (1979). *Just Gaming*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Lyotard, J. F. 1986. *Le Postmoderne explique aux enfants: correspondance, 1982–1985*. Paris: Editions Galilee.

Lyotard, J. F. 1988 [1983]. *The Differend: Phrases in Dispute*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MacIntyre, A. 1984. *After Virtue*. Notre Dame: The University of Notre Dame Press.

Mouffe, Ch. 2000. *The Democratic Paradox*. London, New York: Verso.

Mouffe, Ch. 1993. *The Return of the Political*. London.

Nagel, T. 1973. „Rawls on Justice“, *Philosophical Review* 82: 220–234.

Owen, J. 2001. *Religion and the Demise of Liberal Rationalism*. Chicago & London: the University of Chicago Press.

Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Rawls, J. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Readings, B. 1993. „Foreword“ to Lyotard's *Political Writings*, ed. Bill Readings. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Readings, B. 1992. „Pagans, Perverts or Primitives? Experimental Justice in the Empire of Capital“, in *Judging Lyotard*, ed. Andrew Benjamin. London: Routledge.

Ricoeur, P. 2000. *The Just*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Rorty, R. 1992. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schmitt, K. 1932. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker and Humblot.

Taylor, Ch. 1995. *Philosophical Arguments*. Harvard: Harvard University Press.

DEMOCRACY WITHOUT COERCION: A SOCIAL UTOPIA?

Nida Vasiliauskaitė

Summary

The article deals with the understanding of the relationship between coercion and rationality in contemporary political philosophy and with the postmodern conception of democracy. In the first part, the failure to construct the model of a non-coercive social order based on a rational consensus and the “utopicity” of the idea is discussed, while the second part draws on the postmodern notion of political utopia. The author

aims to show that postmodern anti-utopianism is often understood too straightforwardly and simplistically. Such inadequate understanding leads to incorrect reproaches for incoherence, when the supposed utopian contraimplications are uncovered.

Keywords: democracy, coercion, rationality, justice, utopia.

Iteikta 2006 12 20