

*Петер Фурт*

## О МАСОВНОЈ ДЕМОКРАТИЈИ ЊЕН ПОЛОЖАЈ КОД ПАНАЈОТИСА КОНДИЛИСА\*

**Сажетак**

Кондилис аргументује као неутрални аналитичар социјалних и политичких положаја које је он као историчар идеја представљао у обимним делима. Из његовог знања, преокрет од модерне ка постмодерни постаје очигледан такође и кроз промену мисаоних фигура. „Синтетичко-хармонично“ мишљење модерне замењује се „аналитичко-комбинаторијском“ фигуром мишљења постмодерне – као што се грађанско друштво смењује друштвеном формом „масовне демократије“. Појам масовна демократија успоставља везу са, у овом друштву преовлађујућом, масовном производњом добара и масовном потрошњом која јој следује. Друштво обиља које из тога настаје, темељно се разликује од свих претходних друштва повести човечанства, која су била друштва оскудице и тиме од људи захтевала аскезу, дисциплину, сублимацију. То су становишта која стоје на путу хедонистичкој масовној потрошњи. Масовна производња, услед поделе рада, води ка атомизацији друштва; свако се концентрише на себе, услед чега друштвена кохезија трпи и губи се. Подела рада и масовна потрошња циљају на једнакост потрошача, стога представе о једнакости, које се материјално тумаче, имају предност. Једнакост постаје динамички принцип, зато што сваки појединац у масовном друштву жели да се разликује од других, индивидуе у масама униформно изражавају различитост у модама које се брзо смењују и непрекидној или чак растућој потрошњи. Једнакост захтева поравнање вертикалних разлика, стога се укидају ауторитети, грађанске норме и разликовања су сувишни. Због атрактивности благостања широких маса, широм света

\* Извор: „Über Massendemokratie – Ihre Lage bei Panajotis Kondylis“ in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, Nr. 717, Jg. 63, Heft 2 (Februar 2009)

долази до такмичења за све оскудније сировине Земље – и до повећаном употребом енергије изазваних климатских промена, (чиме се Кондилисова дијагноза мора допунити). Друштва са нетакнутом друштвеном кохезијом су у очувању основа живота свих нас при неопходним променама у предности у односу на она која том кохезијом више не располажу.

Када Алексис де Токвил (Alexis de Tocqueville) при крају своје расправе Демократија у Америци размишља о потлачености која ће убудуће демократији претити од ње саме, он пише: „старе речи, деспотизам и тиранија, ту не одговарају. Ствар је нова, треба дакле покушати да се дефинише, пошто не могу да је именујем ... Видим безбројно мноштво сличних и равноправних људи, који се без предаха врте да би себи прибавили ситна и вулгарна задовољства којима испуњавају своје душе. Сваки од њих окренуо се себи, па му је туђа судбина свих других ... Изнад њих уздиже се огромна старатељска власт ... стара се о њиховој безбедности, предвиђа и задовољава њихове потребе, олакшава им уживања, води њихове главне послове, управља њиховом делатношћу, уређује наслеђивање, расподељује наследства; што ли не може и сасвим их ослободити муке да мисле и труда да живе?“<sup>1</sup>

Може ли име, које Токвил за то није нашао, бити „масовна демократија“? Доцније Теодор В. Адорно (Theodor W. Adorno) стоји пред масовном стварношћу коју је замишљао Токвил пун мржње и презира, и не може да умакне сопственој немоћи. Бото Штраус (Botho Strauß) се меланхолично ишчуђава над перфекцијом и платким успехом живота једних са другима / једних поред других у масовном друштву и при томе не без дивљења према систему. Увиди и сазнања овде двојице, који се у масовном друштву не осећају као код куће, се ваљано јављају у концепту масовне демократије Панајотиса Кондилиса (Panajotis Kondylis), али транспонирани у несентименталну функционалност упутства за употребу.

У својим духовно-повесним истраживањима нововековља – студијама о просветитељству, немачком идеализму, конзервативизму, нововековној критици метафизике – и Кондилис улази у траг једне дијалектике просветитељства,

<sup>1</sup> Алексис де Токвил, *О демократији у Америци*, превео Живојин Живојиновић, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, 2002, стр. 634–635. (прим. прев.)

али не као етички фундаменталиста, него као аналитичар социјалних и политичких положаја, који етику препушта маштању и борби интереса. Он констатује да су нормативне инстанце које је просветитељство употребило против религије: ум, природа, повест, изгубиле свој интелектуални легитимитет и синтетичку снагу у примени просветитељства на само себе. Као услов и покретача тог процеса он види растући производни успех капиталистичке привреде који олигархијске структуре грађанског друштва чини контрапродуктивним и захтева нови тип идеолошке легитимације. То се за Кондилиса манифестује у преокрету од модерне ка постмодерни; у том преокрету се према супстанци усмерено, „синтетичко хармонизујуће“ мишљење модерне потискује од стране „аналитичко-комбинаторичке“ форме мишљења постмодерне као и грађанско друштво од стране нове друштвене формације „масовне демократије“<sup>2</sup>, при чему функционалистички основни став идеолошке нове формације сеже све до њене херменеутичке анализе, тако да се критика идеологије и могуће функционално коришћење исте не могу са сигурношћу разликовати, и осим тога идеолошком сценом владају реинтерпретација и двозначност.

Нешто од тога се може наслутити из појма „масовна демократија“. Додуше, он се може узети у безопасности једног плеоназма: Шта друго демократија може бити до масовна демократија? Али послуша ли се реч тачније, примећује се унутрашња напетост која лежи у њеном склопу. Демократија се односи на *Summum bonum* наше цивилизације, насупротив томе, атрибут масовна на нешто негативно са злогласном прошлошћу, што на себе лако може навући сумњу за политичку некоректност. Сигурно тиме термин стоји у опреци према реторици демократске самохвале.

За неке он вероватно по себи има нешто носталгично

2 „Истовремена појава масовне производње и масовне потрошње од стране маса људи изазвала је преображај масовног друштва у масовну демократију и била је пропраћена трима централним појавама које су како појединачно као и комплементарно аналитичко-комбинаторичку мисаону фигуру тако рећи социјално инкарнирале. У све три влада представа о последњим елементима који се даље не могу анализирати, који су по себи једнако вредни и који се у истој равни међусобно комбинују, при чему димензија времена, односно повест једва да игра улогу и функционална гледишта су потиснула страну супстанцијална. Ове појаве су (узнапредовала) подела рада, атомизација друштва и социјална мобилност.“ Panajotis Kondylis, *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne*. Weinheim: VCH-Verlagsgesellschaft 1991, S. 191–192.

провокативно, као да алудира на масовно-борбена предходништа, за друге нешто омаловажавајуће, као да се надовезује на културно-критичке афекте дискурса о масама од Ле Бона (Gustav Le Bon) до Фројда (Sigmund Freud). Такве као-да представе су неслагасне са интенцијом Кондилисовог образовања појма, али се, такође, њоме не могу ни потиснути, оне ипак припадају постанку, историјском инвентару масовне демократије и још увек су актуелне – у једној или другој форми, као романтизујућа легенда или као снобизам и више или мање прихватљиве. Кондилисово образовање појма је већ полазећи од његовог схватања науке усмерено против тога. Да би један појам као масовна демократија могао носити анализу положаја, од њега се захтева дескриптивна објективност. То поготово важи ако је анализа положаја као у овом случају толико великих димензија, да она за тему има епохалну промену и усмерава се против савременог непознавања те ситуације.

Које значење преостаје, ако атрибут масовна треба да задовољи захтевану херменеутичку неутралност? Враћање на чисто квантитативни аспект појма масе стога најпре долази у питање, маса само као квантитативно стање ствари, као душевно расположење великог досега, као матрикс серијске стандардизације, као трик политике продаје који означава радне и калкулативне димензије. Термини као масовни превоз, масовни туризам, масовна продукција и масовна потрошња служе за то као модел. Притисак продаје, под којим стоје масовна производња и масовна потрошња, имао би онда у масовној демократији свој политички аналогон.

У томе је већ садржано да за квантитативну страну појма масе у Кондилисовој перспективи не говоре само методолошки разлози вредносне неутралности, него пре свега такође и садржински, емпиријски разлози: са једне стране налаз, да је несташица добара, која је трајала кроз читаву повест, преко квантитативног и паралелног пораста производње и потрошње узела један нови квалитет; са друге претпоставка да је тиме инаугурисана једна нова друштвена формација.

Претпоставка за то је историјски компромис о социјалној и политичкој улози маса који је морао бити довољно коначан како би могао да уведе једну нову епоху. Кондилс држи да је такав повесни и политички положај који он обележава термином „масовна демократија“. Оно

што он тиме описује је резултат уједначавања и резултат исцрпљивања социјалних и идеолошких сила од 18. столећа, синтеза из неизневерених, неруинираних састојака трију идеологија које су се након грађанске револуције бориле за хегемонију: либерализма, конзервативизма, социјализма. Од либерализма су у синтезу ушла индивидуалистичка људска права, од социјализма материјалистичка конкретизација људских права на егалитарној бази, од конзервативизма, ако ишта онда са социјализмом заједничка упућеност на државу, што је дало социјалну државу као институцију масовне демократије која све надкриљује.

Тај дуготрајни процес интегришуће конкуренције се напослетку улио у светскоисторијску ситуацију која је антагонизам између САД и Совјетског Савеза довела до извесног свршетка. Жели ли се Кондилисов концепт масовне демократије исправно разумети, он се мора сместити у ту ситуацију и њена тумачења. Масовна демократија, како је промишља Кондилис, стоји на исходу како комунизма тако и либерализма скупа са грађанским друштвом. Либерализам и буржоазија, према Кондилисовом гледишту, нису победили, него као и комунизам дошли до свог краја, а масовна демократија је као резултат борбе система једно ново треће, нова друштвена формација, са капитализмом, али без буржоазије и без пролетаријата – према Кондилисовом ироничном гледишту, тако нешто као карикатура комунистичког идеала бескласног друштва. Концепт масовне демократије има дакле полемичку поенту. Она се окреће против тезе Френциса Фукујаме (Francis Fukuyama) у *Крају историје* да је либерална демократија однела победу над комунизмом и да убудуће одређује даљу повест.

Трајање до у недоглед спада за нас људе данашњице у саморазумљивости демократије. Као *Summum bonum* повести цивилизације, модерна демократија, за разлику од демократије античког света, нема после. Анархична утопија, која је својствена демократији као унутрашњи немир, пружала јој је у антици само једно пролазно место у кружењу поредака владавине. У току модерне делује да је демократија задобила толико стабилности да се она сада не само према идеалу, него и према стварности може бити постављена на крај повести. Тиме Кондилис нема ништа на уму. Међутим, према повести равнодушно трајање ипак прелази и преко облика масовне демократије чије функционисање у Кондилисовом опису

поседује такву савршеност да се лако успоставља асоцијација на социјални *perpetuum mobile*. То је сигурно и због формализујуће појмовности са којом Кондилис успоставља извесну дистанцу према непосредној повести, што, међутим, само значи да масовна демократија за Кондилиса у ствари није више само ограничена историјска варијабла, него да је постала обликујући и свеобухватни фактор.

Теоријска и практична дискусије око непосредне, формалне или демократије савета у Кондилисовом концепту не игра манифестну улогу, будући да су припадале завршеној повести. Маса нису више присутне као ванредно стање ни са левице ни са деснице, него сачињавају конститутивну нормалност масовне демократије. Представничка демократија у њеној класичној форми, са претпоставком народним представницима поверене опште воље остаје ван описа конструкције масовне демократије.

Концепти демократије који се надовезују на просветитељство и грађанску револуцију су сви почивали више или мање на представама односа идентитета између субјекта и објекта владавине, између народа и његових представника, између бирача и изабраних. Они су сви имали везе са немиром који води порекло из разлике између утопијског идеала самовладавине и реалности, и ту је увек у игри била извесна амбивалентност. Са једне стране је умириван и ограничаван немир који је заснован на апоретском карактеру демократије, али зато што он припада суштини демократије, истовремено се, са друге стране, морао такође и желети и стимулисати.

Модерна демократија је приступ владавини везала за гласање, о коме у *common sense*-у влада демократска предрасуда, као да је гласање већ *per se* демократско. При томе је оно преко са гласањем повезаним одабиром увек и аристократско и демократско само утолико што сви у истој мери могу учествовати у избору. Тачније, ни такозвана представничка демократија такође није владавина народа као владавина народа самим собом, него владавина елите која је толерисана од народа из којих год разлога. И истинско разочарање у демократију је у стварности понајвише разочарање недовољним квалитетом аристократског момента у репрезентацији.

На то се надовезало једно друго „реалистично“, ако се жели макијавелистичко схватање демократије, предвођено

књигом *Капитализам, социјализам и демократија* Јозефа, Шумпетера (Joseph A. Schumpeter), које се позива на процесе и структуре које у самом друштву делују насупрот идеолошком улепшавању демократских процедура. Диверзификација интереса и елита, подела рада која све захвата, према том гледишту, растачу не само илузорна образовања јединства демократске романтике, него су сами носеће основе демократија која се емпиријски могу затећи. Поделом рада изазвано раздвајање између оних који владају и оних којима се влада, између бирача и изабраних и његово правилно признавање су одлучујућа обележја концепта демократије од кога његови представници очекују скидање чини са демократских легенди и са тиме пропраћено укидање немира, толико дуго повезаног са демократијом.

Кондилисова масовна демократија у многим цртама потврђује овај модел. Структурални фактори, који су, према његовом мишљењу, одговорни за успостављање и развој масовне демократије, науком вођена подела рада, атомизација друштва и социјална мобилност су саме, већ само својим чињеничним спровођењем по свом дејству демократске и растеређују традиционалне демократске инстанце идеолошког ригоризма. Стабилизирајуће дејство које одатле проистиче Кондилис сматра толико великим да за разлику од Карла Манхајма (Karl Mannheim) не размишља посебно о проблемима јединства масовне демократије и интегративним захтевима који одатле произлазе. Манхајм је, са своје стране, имајући у виду тоталне форме владавине у совјетском комунизму и у фашизму и национал-социјализму био сасвим обузет дефицитом јединства либералне англо-саксонске демократије и покушавао да насупрот томе социологију постави као компензацију. Положај после пропасти тоталитарних система очигледно је омогућио већу смиреност. Оно што је Манхајм у *Човек и друштво у доба реконструкције* видео као „фундаменталну демократизацију“ још пре потпуног успостављања, чинило је за Кондилиса чврсто унутрашње језгро масовне демократије.

Свакако, чак и у масовној демократији је још присутан остатак старог демократског немира у опадајућој форми популизма. Додуше, класна владавина, која је демократији претила до мере поцепаности у грађанском рату, смењена је владавином елита постингућа без статусних права, али је за премошћавање између принципа једнакости

и фактичке владавине елита популизам неизбежан. Он је иманентан систему масовне демократије зато што раскорак између потребе за једнакошћу и потребе за владавином још значи опасност и за симулационе форме демократског легитимитета. За њихову одбрану мора доћи до популистичких прилагођавања одозго према доле која масе „малих људи“ у масовној демократији доводе у снажнију позицију од оне коју је малограђанин имао у масовном друштву и либералној демократији. („Нови центар“ око кога се популистички облеће постаје у масовној демократији одлучујући сегмент. Он себе види као нешто попут „универзалне класе“, уздигнуте изнад социјалних и националних сврставања и меродавне за степен очекивања политичких решавања проблема, са једне стране, и ниво квалитета и ниво ауторитета „политичке класе“ са друге стране.)

Очито и у „рашчараној“ демократији, каква је масовна демократија, остаје још делотворан утопистички остатак као мотив немира. При томе је у смислу демократског функционализма важно само да се тај мотив држи у једном стању у коме се он помоћу привидних решења може стишати, при чему је довољно често већ сам лепи привид решење. Слично стање ствари је и код другог мотива противречности који је од почетка дат са демократијом: односом слободе и једнакости.

Категоријално гледано слобода је бити-одређен-помоћу-самог-себе које се показује у вољи и деловању, један активум. Док је једнакост као душевно стање, као односна величина један пасивум, коме је за његово остваривање као мера потребан други изван њега. Мисли ли се сада слобода са позиције једнакости, онда у слободи постаје уочљиво оно што је код ње мерљиво, наиме оно што је у следу од воље и деловања постало „имање“ и што се у облику поседа, моћи и права може измерити мером једнакости. Према настројености појма, једнакост не може бити циљ за себе; њој се може тежити само посредно, као средство да се заштити слобода, или као средство учествовања у материјалним тековинама слободе. Ова два се тешко могу разликовати, јер једнакост у функцији слободе према могућности може бити само рационализација интереса за прераспodelу. Ове унутрашња напетост у водећем пару вредности модерне демократије је Токвил био свестан као нико други.



Револуција је уздигла једнакост из улоге латентне функције на ранг манифестне програматике: слобода као љубоморна чуварка слободе. Токвил је видео да то није довољно, да би сама једнакост постала циљ, са важењем које досеже све до у поре друштвеног живота. И он је такође видео да би са тим био повезан и један за слободу проблематични развој, пре свега у Европи. У Америци је видео егалитарне тенденције демократије ограничене помоћу слободарских норми и инстанци. Али је у Европи од апсолутизма и револуције држава постала титор једнакости и као таква све више била подвргнута норми да подстиче конвергенцију једнакости и материјалног благостања. Ова зависност једнакости од државе, сама већ основ ограничења за мотиве слободе, плашио се Токвил, би тако потпомогла једнакости својствену динамику захтева, да би на крају претио савез између потчињавања и једнакости. За Токвила је, дакле, судбина демократије зависила од тога да ли би успело да се установе осигурања слободе која би могла да балансирају егалитарне тенденције. Шта се показује ако се са таквог становишта осмотри оно што Кондилис описује као масовну демократију?

У масовној демократији представе једнакости имају безусловно првенство, идеолошко али такође и функционално. Оне чине њену атрактивност, али су истовремено и разлог за озбиљне проблеме стабилности у двоструком правцу: једнакост, као и све релативно што се мисли и жели као апсолутно, стално захтева више. Принцип једнакости је довољно близу да га се познаје, али је за уживање истовремено увек сувише далек. Утопијска присила, која се крије у мотиву једнакости, не може се уопште другачије испољити него као стално ново разочарење. Тиме дати потенцијал немира мора зарад стабилности бити доведен у подношљиве форме.

Друго што се мора извести тиче се стране слободе. Свако жели бити једнак и исто тако врло посебан. Ово дијалектичко стање ствари *conditio humana* се у сваком друштву испољава на неки начин. За масовну демократију то значи да противречност између елементарних пожељних представа слободе и једнакости мора узети форму једне амбиваленције која може да живи и која омогућава компромис. Уз сво акцентирање мотива једнакости у масовној демократији, уколико она треба да задовољи свој захтев за трајањем,

морају исто тако пронаћи место и функцију и индивидуалне жеље за посебношћу и самоиспуњењем.

У Европи је једнакост научена у вези са социјалним питањем. Једнакост солидарности борбе улила се у индивидуално учешће у социјалној држави. Она је, дакле, свој облик стекла тиме што је материјално благостање било поље једнакости, држава њен реализатор и са људским правима повезана индивидуа њен власник. У том процесу је прекорачен праг када је помоћу уједначавања масовне производње и масовне потрошње и део становништва са ниским приходима постао уживалац експоненцијално растуће количине добара; ситуација коју Кондилис сматра историјским ломом јер ово, како он мисли, историјски прво укидање оскудице добара задире дубоко у елементарне животне ставове. Кондилис претпоставља превредновање при коме са оскудицом и бригом повезани нормативни ставови као аскеза, дисциплина, сублимација испадају из оптицаја.

То природно, такође и сасвим посебно, погађа и представе једнакости, њихов статус у (назовимо то тако) уставној стварности масовне демократије и њихову форму као афект и мотив. Напредовање од правне и политичке једнакости ка социјалној једнакости доспева у масовној демократији само до једнакости шанси. Парадоксално речено: једнакост у масовној демократији је по својој стварности, дакле, само једнакост могућности. С тим ствар стоји највећма особено, али одлучујуће за „устројеност“ масовне демократије. По себи је једнакост ограничена на једнакост шанси за оне који наваљују ка још радикалнијој једнакости толико незадовољавајућа колико је пука формална демократија то била за радикалне демократе. И истовремено је та само „потенцијална једнакост“, која је као налаз заправо негативум, нешто као динамички принцип; као „доживљена једнакост“ афективни извор снаге са сугестибилношћу самоиспуњавајућег пророчанства. Додуше, и овде влада амбивалентност. „Доживљена једнакост“ има поред свог поверења у могућност такође и форму ресантимана; што недостаје позитивној једнакости, неизбежно ће се компензовати помоћу неповерења и брисања свих разлика.

Формула, коју је у *Презиру масе* сачинио Петер Слотердајк (Peter Sloterdijk), „привилегије за све“ ненадмашно описује доживљени (својствени) садржај масовнодемократске

једнакости, који делује као стимулус. Она каже да није довољно да се једнакост разуме само као резултат редукције на елементарне кванте или почетне позиције или као нивелација на ниво просека. Конкретан историјски добитак из победе над неком владавином, из корисног укидања неједнакости мора се моћи преузети у једнакости. У једнакости мора још да се окуси *enrichissez-vous* побуне. То је тако било у првом историјском компромису, оном између конзервативаца и либерала, племства и грађанства, и није другачије ни код другог, оног између либерала и социјалиста. Тек када се у једнакости опази иманентна надпропорционалност, разуме се напредујућа асиметрија у динамици историјских компромиса, која је напоследку ушла у масовну демократију.

Слотердајкова формула је још задужена за још једну другу асиметрију. Колико год да је потреба за једнакошћу у масовној демократији екстензивна, истовремено је она као сво подруштвљавање, нарочито оно модерно, такође упућена на признавање сингуларитета. У захтевању једнакости и посебност индивидуе тражи признање. „Acceptance“ је нова реч коју је за то створила рекламна индустрија. У маси културно критичне психологије масе владала је једнакост предсоцијалне или асоцијалне структуре нагона. Маса масовне демократије треба другачије посматрати. У простору трпељивости једнакости индивидуе иживљавају своју различитост, свеједно колико она испада масовно униформисана. То је уочио још Вернер Зомбарт (Werner Sombart) када је констатовао да развој капитализма води као „масовном индивидуализму“.

Разлике су оно на чему се при томе све заострава, вертикалне (повезане са ауторитетом и хијерархијом) које природно треба преокренути у хоризонтале. Ако је маса *per definitionem* неразликовање, онда су разлике вероватно најштакљивија чињеница масовне демократије. Оне се као Хорацијева природа не могу истерати вилама, а ни не треба да буду. Ако не иде другачије и оне морају бити прихваћене, онда нека је то барем у једној форми која не вређа достојанство једнакости. Али, са друге стране оне су такође и потребне. Без њих ниједна индивидуа не може доћи до свога сопства. За баланс једнакости и посебности потребна је разлика у обе улоге.

Тако све зависи од тога да се пронађе права врста разлика за ову двоструку улогу. Разлике са онтолошком претензијом,

које нису само историјске већ од природе унапред дате за то не долазе у обзир. Њихова нерасположивост је чак демократски скандал. Њих треба преобразити у разлике у тумачењу и разлике у превредновању, затечене треба превести у начињене и изводљиве. И у тој форми, као разлике изводљивости, оне могу задовољити оба мотива.

Разлике које стоје у супротности утопијском импулсу у мотиву једнакости могу се сузбијати тако што се реинтерпретативно остаје у сфери културе, а да се не морају ризиковати трошкови у жртвама физичке револуције. Разлике које су потребне за особеност и самоостварење, од нормалности каталога за поручивање све до провокације ексцентричности, могу се испробавати, а да при томе индивидуалне границе релевантности не морају бити прекорачене. То се догађа у простору у коме се мути грађанска разлика приватности и јавности, „high and low culture“, високе и поп културе, дакле нормативни захтеви су ствар укуса и уз то спадају под заповест пермисивности. Она култура која је специфични заштитни знак масовне демократије је кроз наскроз институционализација амбивалентности; она уједињење инкомпатибилних мотива, конформизма и индивидуализма, чини удобним и погодним за живот. Култура поверена масовним медијима има главну улогу при пристајању на захтеве масовне демократије. Она управља потребом за стабилношћу тако што као позадинска бука одржава будном неодустајање од жеља које се не могу испунити, док у модама духа времена рециклира старе топови из мита и идеологије. Са убедљивим успехом, јер ниједна форма владавине није, као масовна демократија, могла примити у себе толико социјалне енергије усмерене према промени и преобразити је у фиктивне, театралне резултате који се завршавају у индиферентности.

За крај још кратко други поглед на проблем стабилности. Место које је у класичној демократији заузимао народ као суверен или као „*pouvoir constituant*“, припада у масовној демократији масама. Стварно или само аналогно, то је питање. Масае, виђене чисто појмовно, се састоје из квантно једнаких елемената. Ако се ово гледиште пренесе на социјалну реалност, из елемената масе настају индивидуе које као појединачне образују социјалну целину. И они колективи које карактерише квалитативни вишак преко збира

њихових елемената, могу према овом гледишту бити опажени само као агломерати; холистичке друштвене структуре губе свој функционални и морални легитимитет. То значи да масовно демократски народ постоји само као становништво и „volonté générale“ само у својој несвојственој форми као збир појединачних воља. Питање је, дакле, да ли се масовна демократија уопште на легитиман начин може представити као јединство воље и јединство деловања. Видели смо да Кондилис ово питање оставља отвореним. Да ли се може остати на томе и да ли се Кондилис стварно на томе задржао, или то важи само за један одређени апсект његовог приступа, треба још, као последње, пропитати.

До сада смо проблем стабилности истражили из унутрашње перспективе масовне демократије; при томе је меродавно било прилагођавање индивидуалних мотива и функционалних захтева. Али је изостало питање услова под којима многи мисле или треба да мисле да су једно и тиме образују виталност демократије. То има свој разлог. Све док је дато богатство у роби као услов стабилности, за масовну демократију може агрегатно стање јединства воље остати у позадини. Уколико се концепт масовне демократије пројектује на засићене интерне односе западне заједнице држава, питање стабилности је само питање унутрашње репродукције система и довољно је једно имагинарно, морализујуће одређење непријатеља како би се зачепиле рупе у менталној и идеолошкој хомогености.<sup>3</sup> Предстоји ли, међутим, борба за оскудна добра и уколико се ради о експанзивном пробоју или обезбеђивању опстанка сопственог, предност има јединство воље према споља, јединство у смислу заједнице; републиканска одлучност и државни суверенитет се онда морају повезати са масовном демократијом.

Да ли ће и у којој мери ово успети, одлучује о тренутној судбини масовне демократије. У случају глобализације

3 За ово је на пример Карл Манхајм у британском егзилу урадио пионирски посао. Он је у Дијагнози нашег времена (1943) у недостатку јединства које је наслеђено од либерализма видео главни проблем модерног друштва и том недостатку супротставио демократију. Она може отклонити дефицит јединства ако јој успе да достигне интегрисаност као у ратним условима. У складу са тим он је био, као и Американац Вилијам Џејмс (William James) пре њега, у потрази за моралном заменом за рат која може да превлада либералну анархију вредности. Уједињене везивне снаге једне централне вредности, „социјалне правде“, и једне интегришућа фигура непријатеља „светски фашизам“ треба да преузму ову улогу и за време после Другог светског рата, програм коме је „political correctness“ већ раније тачно погодила суштину.

важи као увек и од вајкада. Извесно, масовна демократија има по себи универзалну перспективу, али *in concreto* она у конкурентској борби око глобалних шанси за богатство може постојати само у форми федералног или национално-државног јединства. И та упућеност на социјално и политичко јединство као форму борбе јој предстоји на неодређено време. Јер богатство и оскудица су неукидиво релативни и стога се могу имати само у непрестаном процесу већег или мањег. Предвидљиво је да ће у том процесу при борби за добра која су важна за преживљавање стајати људска права против људских права, што Кондилису задаје страх, да ће у парадоксалној последици хуманитарне етике доћи до одређења непријатеља без заштите цивилизационе идеологије.

*Peter Furth*

## **ÜBER MASSENDEMOKRATIE IHRE LAGE BEI PANAJOTIS KONDYLIS**

### **Zusammenfassung**

Kondylis argumentiert als neutraler Analytiker der sozialen und politischen Lagen, die er als Ideenhistoriker in umfassenden Werken darstellte. Aus seiner Kenntnis wird der Umbruch von der Moderne zur Postmoderne auch durch einen Wechsel der Denkfiguren deutlich. Das „synthetisch-harmonische“ Denken der Moderne wird abgelöst von der „analytisch-kombinatorischen“ Denkfigur der Postmoderne – wie die bürgerliche Gesellschaft von der Gesellschaftsform der „Massendemokratie“ abgelöst wird. Der Begriff Massendemokratie stellt die Verbindung zu der in dieser Gesellschaft vorherrschenden Massenproduktion von Gütern und nachfolgendem Massenkonsum her. Die daraus resultierende Überflussgesellschaft unterscheidet sich grundlegend von allen vorangehenden der Menschheitsgeschichte, die Gesellschaften des Mangels waren und damit den Menschen Askese, Disziplin, Sublimation abverlangten. Dies sind Haltungen, die einem hedonistischen Massenkonsum im Wege stehen. Massenproduktion führt aufgrund der Arbeitsteilung zu einer Atomisierung der Gesellschaft; jeder ist auf sich selbst konzentriert, wodurch der gesellschaftliche Zusammenhalt leidet und verloren

geht. Arbeitsteilung und Massenkonsum zielen auf Gleichheit der Konsumenten, daher haben Gleichheitsvorstellungen Vorrang, die materiell ausgelegt werden. Gleichheit wird zu einem dynamischen Prinzip, denn weil sich jeder einzelne in der Massengesellschaft vom anderen unterscheiden möchte, drücken die Individuen Verschiedenheit massenhaft uniform in rasch wechselnden Moden und anhaltendem oder sogar zunehmendem Konsum aus. Gleichheit verlangt die Einebnung von vertikalen Unterschieden, deshalb werden Autoritäten abgeschafft, bürgerliche Normen und Unterscheidungen werden obsolet. - Aufgrund der Attraktivität des Wohlstands breiter Massen kommt es weltweit zu einem Wettstreit um die knapper werdenden Rohstoffe der Erde – und den durch steigenden Energieverbrauch ausgelösten Klimawandel, (womit man die Diagnose von Kondylis ergänzen muss.) Gesellschaften mit einem intakten gesellschaftlichen Zusammenhalt sind bei den notwendigen Veränderungen zur Bewahrung unser aller Lebensgrundlagen denen gegenüber im Vorteil, die über diesen Zusammenhalt nicht mehr verfügen.

Превео с немачког  
Душан Достанић