

POPULIZEM KOT PANACEJA ZA ZAGATE (POST) DEMOKRACIJE?

PETER KLEPEC

V pričujočem prispevku bomo skušali podati nekaj kritičnih pripomb k najnovejšemu delu Ernesta Laclaua *On Populist Reason*,¹ ki skuša z razdelavo koncepta populizma presekat neko temeljno zagato, v kateri se je dandanes po splošnem in po prevladujočem prepričanju znašla politična teorija in praksa: »Politično-intelektualna naloga, kot jo sam danes razumem – in h kateri sem skušal na pričujočem mestu dati skromni prispevek – je iti preko horizonta, ki ga zarisuje [zgoraj omenjeno] malodušje, v njegovih hvalnicah in obtožbah« (250). Delo se sicer ne razumeva kot »veliko«, Laclau govori o »skromnem prispevku«, pa vendar se primerja z odkritjem nezavednega – tako kot je nekoč Freud interpretacijo sanj označil za »*via regia* do vednosti o nezavednem v duševnem življenju«,² je tudi koncept populizma »kraljevska pot za razumevanje česarkoli o ontološki konstituciji političnega kot takega« (67). Zastavki torej le niso tako majhni, kot nas skuša v sklepnih stavkih prepričati Laclau.

Toda kaj je sploh populizem? Populizma Laclau ne razume v običajnem pomenu kot političnega gibanja ali pojava, temveč kot »politično logiko« (117), kot »način konstrukcije političnega« (xi). Fenomen populizma ga torej zanima na čisto formalni, transcendentalni ravni. O populizmu, na kratko rečeno, lahko torej govorimo takrat, ko se niz partikularnih zahtev uveriži v serijo ekvivalenc, to uverženje pa proizvede »ljudstvo«. Laclaua torej ne zanima ta ali oni populizem, ta ali oni partikularni boj, temveč neka formalna matrica, ki pojasni, kako vznikne »ljudstvo« kot politični subjekt, kako na »transcendentalni« ravni

¹ Prim. Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Verso, London & New York 2005. Odlej se navedki v okroglem oklepaju med tekstom nanašajo na številko strani te izdaje.

² Sigmund Freud, *Interpretacija sanj*, prevedla Zdenka Erbežnik, Studia Humanitatis, Ljubljana 2001, str. 546.

sploh pride pride do populizma. Vznik oziroma nastop »ljudstva« (ki ga sam Laclau nenehno piše v narekovajih kot '*people*'), je nekaj, česar ni mogoče napovedati vnaprej, enako velja tudi za samo vsebino in njeno uverženje. In čeprav tega Laclau nikjer ne eksplicira posebej, je zanj očitno nedvomno, da do tega vznika »ljudstva« *je in bo* prihajalo. O kakšnem »ljudstvu« je sploh govora? Odgovor se nahaja v nekem navidez nepomembnem pleonazmu, Laclau tu in tam govori o »demokratskih zahtevah«, kar pomeni, da je zanj »ljudstvo« »demokratsko ljudstvo«. Naj je to videti še tako banalno, pa vendar kaže poudariti, da ta »demokratskost« ni katera koli, kajti vznik »ljudstva« vselej nastopa znotraj določenih koordinat. Te koordinate so za Laclaua tisto, kar je Claude Lefort imenoval »demokratska invencija«. Na tem mestu nas bo zanimalo ravno to, na kakšen način sta kategoriji »ljudstva« oziroma »populizma« združljivi s pojmovanjem »demokratske invencije«, kakšna je cena za to, da lahko populizem nastopi kot panaceja za vse tegobe post-demokracije in kakšne so tiste kritične pripombe, ki jih Laclau nameni Lefortovemu teoretskemu podvzetju.

Kot bomo videli je Laclau tudi v primerjavi z Lefortom veliko bolj »optimističen«, ravno ta »optimizem« pa je nekaj, kar je v precejšnjem nasprotju z dandanes prevladujočim pesimističnim dojetjem političnega in demokracije nasploh. Ali ni slednja, ali bolje, sama »demokratska invencija«, danes radikalno postavljena pod vprašaj? Ali nista o tem, resnici na ljubo, Ernesto Laclau in Chantal Mouffe spregovorila že pred dvajsetimi leti, ko sta govorila o »protidemokratski ofenzivi« neoliberalizma in neokonservatizma?³ Če kaj, potem te »ofenzive« še zdaleč ni konec, nasprotno, dobila je nov zagon. Slednji gre skupaj z obtožbami, da je demokracija popolnoma izpraznjena vsake vsebine, da je zgolj paravan za različne politične in ekonomske manipulacije, da je le še karikatura same sebe. In če kaj, potem je ta »ofenziva« neposredno postavila pod vprašaj tisto, kar imenujemo »demokratska invencija«, saj lahko govorimo lahko o pravem »sovráštvu do demokracije«. Ki pa, kot opozarja Jacques Rancière, »ni neka novost. To sovráštvu je staro toliko kot sama demokracija iz preprostega razloga: sama beseda demokracija je izraz nekega sovráštvu.«⁴ V takšnem kontekstu nemara ni presenetljivo,

³ Prim. Ernesto Laclau/Chantal Mouffe, *Hegemonija in socialistična strategija*, prevedla Jelica Šumič-Riha, Partizanska knjiga, Analecta, Ljubljana 1986, str. 140 ff.. Nemara je pomenljivo, da kasneje zadnji del tega dela Laclau v osnovi pripiše Mouffovi (Prim. Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso, London & New York 1990, str. 180).

⁴ Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, La fabrique, Pariz 2005, str. 7.

če skušajo moderno in sodobno demokracijo nekateri interpreti,⁵ opisati z »lastnostmi, ki so bile poprej pripisane totalitarizmu«⁶. Ne gre le za to, da skušajo tako izpraznjenost enega pojma, *demokracije*, pojasniti z drugim pojmom, *totalitarizmom*, za katerega lahko nedvomno rečemo, da je skrajno problematičen,⁷ saj če si izposodimo Latourjeve besede iz nekega drugega konteksta, je »eden tistih izrazov, ki zbudijo kritičnega duha in ga takoj zatem tudi že paralizirajo«.⁸ Takšna izenačitev demokracije in totalitarizma postavlja pod vprašaj tudi samo naravo »demokracijske inencije«, ali bolje, tako demokracijo kot tudi samo »klasično« Lefortovo definicijo totalitarizma. Tega je za Leforta vselej treba razumeti v odnosu do demokracije, saj totalitarizem predstavlja ravno »odgovor na vprašanje, ki ga prinaša demokracija«.⁹ Če je torej za Leforta »totalitarizem mogoče pojasniti zgolj pod pogojem, da pojasnimo njegovo razmerje do demokracije«,¹⁰ in če se zanj demokracija nikoli ne more otresti tega svojega senčnega dvojnika, če nas pred njim nas »ne more ubraniti nobena institucionalna garancija«, ¹¹ pa je zanj »nevarnost« totalitarizma »prava nevarnost« ravno zato, ker nanjo ne moremo biti pravočasno opozorjeni, saj ni ne zakonov ne pravil, s katerimi bi ga bilo mogoče napovedati, poleg tega pa na razpolago nimamo merila, ki bi nas nezmotljivo vnaprej opozorilo nanj. Dodatno težavo predstavlja dejstvo, da je za Leforta »vzrok« totalitarizma, »izvorna travma«, če temu lahko rečemo, ravno »prelom moderne«, praznina, ki se nahaja v njegovem temelju, zaradi česar je totalitarizem kot tak neodpraljiv. Toda četudi ima totalitarizem isto genezo kot ideologija, kolikor je vsaka ideologija »vselej usmerjena k obnovitvi gotovosti«,¹² je temeljna razlika med njima v tem, da totalitarizem *odpravlja* demokracijo, dejansko ukine temeljno protislovje, ki jo preči, medtem ko ga ideologija le *interpretira*, bodisi tako, da ga po eni

⁵ Prim. J.-C. Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Verdier, Pariz 2003.

⁶ Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, str. 18.

⁷ Prim. Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*, Verso, London & New York 2001.

⁸ Prim. Bruno Latour, »Biopouvoir et vie publique«, v: *Multitudes* (Biopolitique et biopouvoir), I, 1, Pariz 2000, str. 95.

⁹ Claude Lefort, *L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Pariz 1981, str. 182.

¹⁰ *Ibid.*, str. 178.

¹¹ Miguel Abensour, »Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort«, v: *La démocratie à l'oeuvre*, ur. Claude Habib in Claude Mouchard, Esprit, Pariz 1993, str. 104.

¹² Claude Lefort, *Prigode demokracije. Izbrani spisi Clauda Leforta*, prevedli Jelica Šumič-Riha et al., Liberalna akademija, Ljubljana 1999, str. 25.

strani zakriva, maskira, bodisi tako, da ga *skuša* ukiniti, a do tega dejansko ne pride. Skratka, tisto, kar Lefort imenuje ideologija, je vselej nekaj, kar se giblje *znotraj* institucionaliziranega konflikta, v njej je kakršenkoli že boj med tekmeči legitimen in legalen, čim prestopi to mejo, čim skuša fizično izničiti Sovražnika, pademo v totalitarizem.

Seveda pa je težava dvojice demokracija/totalitarizem in nenehnega opozarjanja na nevarnost totalitarizma, v tem, da se hitro izčrpa. Še več. Postane (lahko) tudi samo sebi namen. Zagata je v tem, da skuša totalitarizem ukiniti in odpraviti notranje protislovje demokracije, *isto* strategijo pa lahko ubere tudi sam boj proti totalitarizmu (terorizmu, fundamentalizmu itn.). V manj zaostreni različici strah pred nevarnostjo totalitarizma postane alibi za izginotje kakršenkoli politike in političnega, neoperativna obramba *statusa quo* pa zopet ravno omogoča in spodbuja to, čemur se hoče izogniti. Ali ni naraščajoči (desničarski) populizem ravno odgovor na omenjene zagate? In ali ne konec koncev vse to tvori naravnost idealnega izhodišča za teorijo hegemonije, kakršno je (skupaj s Chantal Mouffe) v zadnjih letih razvil Ernesto Laclau?¹³ Če kaj, potem za Laclaua dejstvo, da sta tako demokracija kot totalitarizem ohlapna termina, ki lahko pomenita karkoli, ni problematično, ravno narobe, to je po svoje zanj že rešitev in obenem tudi temeljni zastavek, saj sta »ohlapnost' in 'nedoločnost' [...] vpisana v samo naravo političnega« (99). In če obenem prav to tvori temeljni zastavek konceptualizacije populizma, ni slednji po drugi strani nič drugegaket nadgraditev Laclauove lastne teorije, v kateri imajo osrednjo vlogo koncepti kot so hegemonija, antagonizem, dislokacija, prazni označevalec,¹⁴ itn.

Toda, kot rečeno, tudi sam koncept populizma nastopa znotraj nekega konceptualnega okvirja. Ne gre le za to, da »populizem v svojih klasičnih oblikah predpostavlja širšo skupnost«, (77) temveč da predpostavlja tudi samo (demokratsko) *naravo* te širše skupnosti. Ali ni to ti-

¹³ Pomenljivo je, da imamo ob ne preveč posrečeni intepretaciji njunega skupnega dela (Anna Marie Smith, *Laclau and Mouffe. The radical democratic imaginary*, Verso, London & New York 1998), na voljo zbornika kritičnih prispevkov, ki pa se osredotočajo zgolj na Laclaua (Prim. *Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*, ur. Oliver Marchart, Turia Kant, Dunaj 1998; *Laclau. A Critical Reader*, ur. Oliver Marchart in Simon Critchley, Routledge, London & New York 2004). Mimogrede, če obstajajo razlike med Mouffovo in Laclauom, bi jih kazalo iskati v tem, da slednji bistveno manj ali pa sploh nikakor ne izpostavlja Carla Schmitta, medtem ko je pri Mouffova slednji ena temeljnih referenc (Prim. Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Verso, London & New York 2000).

¹⁴ Prim. »Why do Empty Signifiers Matter to Politics«, v: Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, London & New York 1995, str. 36-46.

sto, kar Laclauova teorija nenehno predpostavlja »kot teren, na katerem deluje logika premestitve, ki se opira na egalitarno imaginarno, vnaprej pa ne odloča, v kateri smeri bo to imaginarno delovalo«¹⁵? Ali ne tudi zato Laclau tudi v delu *On Populist Reason* izpostavlja svojo bližino Lefortu, ki mu je po lastnih besedah med vsemi sodobnimi teoretiki takoj za Rancièrjem najbližje? Ali ni bil tudi že sam projekt »radikalne demokracije« zavezan »demokratični revoluciji«, v kolikor »vsak poskus končnega šiva in zanikanja radikalne odprtosti družbenega, ki jo proizvede logika demokracije, pelje v 'totalitarizem', kot pravi Lefort, to je, v logiko izoblikovanja političnega z vzpostavitvijo izhodišča, iz katerega je mogoče družbo popolnoma obvladati in spoznati«¹⁶? Nedvomno, le da je za razliko od *Hegemonije*, v kateri »naloga levice torej ne more biti odpoved liberalnodemokratični ideologiji, marveč, narobe, poglobljanje in širjenje radikalne in pluralne demokracije«,¹⁷ prišlo do premika, ki se kaže prav v očitkih tistim, ki so Laclau samemu najbližje. Če je tako očitek Lefortu – »težava Lefortove analize demokracije je v tem, da se izključno osredotoča na liberalno-demokratične režime, ni pa pozoren na konstrukcijo popularno-demokratičnih subjektov« (166), je po drugi strani očitek Rancièrju, da »preveč identificira možnost politike z možnostjo politike emancipacije«. (246)

Laclauova strategija je tu dvojna. Po eni strani skuša »populizem« iztrgati določeni interpretaciji, ki ima slednjega za nezdržljivega z demokracijo kot tako in pokazati, da je populizem »kot nevarni presežek, ki postavlja pod vprašaj jasno razdeljene kalupe racionalne skupnosti« (x), nekaj skrajno »normalnega« in po definiciji »nevtralnega« – pri populizmu gre za »razsežnost politične kulture, ki je lahko prisotna v gibanjih z zelo različnim ideološkim predznakom«. (14) Po drugi strani je populizem nekaj nečistega – »ni nobene transcendentalne raziskave, ki bi bila absolutno 'čista', brez prisotnosti nekega presežka, ki bi ga njegove teorije lahko obvladale – presežka, ki kontaminira transcendentalni horizont z nečistim empirizmom. Za politično analizo je populizem eden od privilegiranih mest vznika te kontaminacije«. (222) Toda v isti gesti, ko populizem ponuja kot nekaj nevtralnega in hkrati nevarnega, kot nekaj nečistega, kar »umaže« sleherno ukvarjanje s političnim, ga tudi že preveč »udomači«, »nevtralizira«, kolikor se na vsak način skuša izogniti skrajnostim. To seveda ni nič novega, kolikor je Laclauova stalna tarča

¹⁵ Ernesto Laclau/Chantal Mouffe, *Hegemonija in socialistična strategija*, str. 137; prim. tudi 151-152.

¹⁶ *Ibid.*, str. 152.

¹⁷ *Ibid.*, str. 144.

»kritika fundamentalizma v emancipatoričnih projektih modernosti«. ¹⁸ Temeljni tarča koncepta populizma so tako »leva« skrajnost, ki govori o »razrednem boju« in »emancipaciji«, »desna« skrajnost, kjer pridemo do nacizma in fašizma, kot – naj se sliši še tako paradoksnost – tudi »sredinska« skrajnost, ki samo sebe izpostavlja kot merilo obema skrajnostma v skladu s paradoksom, ki ga izpostavlja Lacan: »Pomislite na naivni spotikljaj, ko se merilec mentalne ravni navdušuje, misleč, da je zalotil malega človečka, ki pravi *Tri brate imam, Pavla, Ernesta in sebe*. Toda to je čisto naravno – najprej so naštetih trije bratje, Pavel, Ernest in jaz, potem pa je jaz na ravni, na kateri mi pravijo, da moram reflektirati tisti prvi jaz, se pravi jaz, ki šteje.« ¹⁹ Ta, »jaz, ki šteje« se sedaj seveda imenuje populizem kot nevtralnno-transcendentalna matrica političnega, ki naj preintepretira sam formalni okvir, ki ga tvori »demokratska invencija«. Skratka, takoj ko »nevarno dopolnilo«, se pravi v našem primeru populizem, postane nekaj normalnega in ko postavi same »temelje« normalnosti, ko »iztirjenost« postane pravilo, ni več potrebe po skrajnostih, ali bolje, na novo je treba določiti *domet* vseh možnih skrajnosti, to pa tudi pomeni, da je treba zminimalizirati vlogo, ki jo pri Lefortu igra koncept totalitarizma in lik Sovražnika.

O populističnem umu

Ravno zaradi »nevtralizacije« in »normalizacije«, ki jo vpelje s konceptom populizma, Laclau potem, ko pokaže, da je sam koncept populizma bolj zapleten kot je videti na prvi pogled – kot rob družbe in kot nevarni presežek so ga vse prevečkrat prehitro odpravili –, pričinja svojo intepretacijo z Le Bonom, Tardeom in Freudom. Zakaj ravno s temi tremi? Kakšno strukturno vlogo ima njihova vpeljavanja? In zakaj je pri tem videti, da ima delo *On Populist Reason*, katerega izid je bil nenazadnje napovedovan toliko časa, tako nenavadno strukturo, da je videti, kot da bi bilo pisano z muko, a hkrati napisano z enim samim ciljem? Sicer, mimogrede, je delo sestavljeno iz treh nosilnih sklopov »The Denigration of the Masses«, »Constructing the 'people'« in »Populist Variations« (prikaz primerov, ki segajo od Atatürka, Poljske Solidarnosti, Berlusconi, ZDA do Perona), ki jim na koncu sledijo še »Concluding Remarks«.

¹⁸ Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, str. 188.

¹⁹ Jacques Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Seminar, knjiga XI.*, prevedli Rastko Močnik, Zoja Skušek, Slavoj Žižek, 1. ponatis, Analecta, Ljubljana 1996, str. 24.

Prvi del prinaša upravičitev same tematike, tj. populizma, njegovo »nevtalizacijo«, drugi del »transcendentalno« razpravo, tretji empirične primere, sklepni del pa izpostavlja kritične pripombe proti konkurenčnim teorijam »novega političnega subjekta«.

Tehnično gledano Laclau ne prične z omenjenimi tremi avtorji, temveč na začetku izpostavi zagate definicij populizma – populizem kot kategorija politične analize nas namreč sooča z idiosinkratičnimi, čisto posebnimi problemi – »edino, s čimer imamo opravka, je nemožnost definiranja termina – kar ni najbolj zadovoljiva situacija, kar zadeva družbeno analizo« (4), pri čemer je splošna »značilnost literature o populizmu: več določitev kot vključijo v splošni pojem, manj je ta pojem zmožen homogenizirati konkretne analize«. (9) Ravno zato pa je treba lastni »alternativni pristop« upravičiti z Le Bonom, Tardom in Freudom. Kaj je skupna, a neomenjena poteza vseh treh, če ne to, da predhodijo vsem pojavnim oblikam totalitarizma? Tudi če se prvega spodobi omeniti zato, ker je nekakšen začetnik teoretizacije masovnih in množičnih pojavov, a je ostal zavezan »ločnici, ki normalno loči od patološkega« (29), in če je drugi najbrž tu za dobro mero, oziroma zato, ker je tako pri srcu vse številnejšim deleuzijancem, ki so v zadnjem času izdali njegova celotna dela in ga naredili za nekakšen protipol Durkheimu, je edini pravi strateški avtor, s katerim je treba pričeti Freud, ki izpostavi vlogo identifikacije pri množičnih tvorbah, poudari mesto objekta pri tem in obenem ukine dualizem, ki prevladuje pri prvih dveh. In če je videti, da nam anti-heglovec Laclau spontano ponuja shematično obliko teza-antiteza-sinteza, je treba tudi samega Freuda nekoliko relativizirati. Navkljub temu, da je poglaviti Freudov prispevek pojmovanje, da je »družbena vez libidinalna« (x), pričujočega dela »ne bi smeli razumeti kot 'freudovskega'«, kajti »obstaja mnogo področij, ki se jih Freud ni drznil lotiti«, tako, da se »mora moje raziskovanje sklicati na pluralnost intelektualnih tradicij«. (63-64) Ta pluralnost je seveda strogo omejena – cela kopica sodobnejših teoretikov množičnih tvorb in množic od Canettija do Balibarja ni omenjena niti z besedo, enako velja za Freudove naslednike, denimo, Reicha, ki je spregovoril o množični psihologiji fašizma in Lacana, ki, če se že izpostavlja pri Freudu identifikacijo, bi imel o tej mariskaj za povedati, saj je nenazadnje imel eno celo leto seminar o identifikaciji itn.

Laclaua seveda »pluralnost intelektualnih tradicij« zanima le v toliko, kolikor pritrjuje njegovi lastni teoriji – »glavni problem, s katerim se ukvarja pričujoča knjiga, je narava in logika tvorbe kolektivnih identitet« (ix). Začetek tvorijo še manjše entitete – »po moje je enotnost skupine rezultat artikulacije zahtev« (ix), pri čemer je »zahteva vselej naslovljena

na nekoga«. (86) Neka skupina obstaja šele takrat, ko postavi zahteve, *demands*, in zahteva od določenega reda terjatve po razlagi, *claims* (prim. 67). Vse te zahteve se zartikulirajo skozi dvojno logiko, logiko razlik in logiko ekvivalence, pri čemer Laclau poudari vlogo diskurza in posebno vlogo v odnosu partikularnega do univerzalnega, ki jo imajo prazni označevalci, boj za artikulacijo, hegemonija in retorika. Ker gre za dobro znani del Laclauove teorije izpostavljamo zgolj predpogoje za vznik »populizma: »1) izoblikovanje notranje antagonistične meje, ki 'ljudstvo' loči od oblasti, 2) ekvivalentno artikulacijo zahtev, ki naredi vznik 'ljudstva' za možen, in 3) poenotenje teh različnih zahtev« (74). Laclau je tako že skoraj tri desetletja zvest svojemu osnovnemu metodološkemu vodilu, da »ideološki 'elementi', če jih vzamemo vsakega zase, nimajo nujne razredne konotacije, slednja je le rezultat povezave teh elementov v konkretni ideološki diskurz.«²⁰ Z izjemo omembe razreda je poudarek enak – »elementi ne predhodijo relacijskemu kompleksu, temveč so skozenj konstituirani« (68). Če pri »populizmu družbo na dva tabora preseka meja izključitve« (81), potem »zato, da bi imeli opravka z 'ljudstvom' populizma, potrebujemo še nekaj več. Potrebujemo *plebs*, ki trdi, da je edini legitimni *populus*.« (81) V primeru populizma imamo tako »del, ki se identificira s celoto«. (82) Tu smo pri stari Laclauovi temi: neka skupina lahko vzpostavi hegemonijo le, če svoj interes prikaže kot interes »ljudstva«: »Ljudstvo tvori objektivno določilo sistema, ki se razlikuje od razredne določenosti. [...] Protislovje ljudstvo/oblastni blok je dominantno na ravni družbene formacije. [...] Ne le da popularno-demokratska interpelacija nima določene razredne vsebine, temveč je področje ideološkega razrednega boja *par excellence*. Vsak razred se na ideološki ravni bori hkrati kot razred in kot ljudstvo, ali bolje, svojemu ideološkemu diskurzu skuša dati koherenco tako, da predstavi svoje razredne cilje kot izpolnitev ljudskih zahtev.«²¹ In če je »konstrukcija 'ljudstva' poskus dati ime odsotni polnosti« (85), je ta operacija povsem ambivalentna, lahko je »leva« ali »desna«: »zaradi tega je med levim in desnim populizmom nejasna meja, ki jo je mogoče prekoračiti in ki so jo prekoračili v številnih smereh« (87, prim. tudi 125). Drugače rečeno, vpis demokratične zahteve v ekvivalentno logiko je »mešani blagoslov« (88).

Potem ko Laclau izpostavi ime in imenovanje kot temelj stvari, vključno z logiko točke prešitja in svojim vztrajanjem pri tem, da je zanj

²⁰ Ernesto Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory*, 2. izdaja, Verso, London 1979, str. 99.

²¹ *Ibid.*, str. 108-109.

»označevalec brez označenca koncept, ki pobija sam sebe« (105), vzpostavi tisto, kar v pričujočem delu predstavlja novost, moment afekta, investicije in *Das Ding*. Temeljni poudarek, ki si ga Laclau izposoja od Joan Copjec oziroma Lacana, je, da ne obstaja en sam, poln gon, temveč »zgolj partikularni goni in potemtakem ne obstaja realizabilna volja do uničenja«. (112) Očitno je Laclauova izposoja Lacanovih konceptov strogo omejena,²² »zainteresirana« in skrajno »eklektična«. Je čisto strateške narave, njen edini namen je upravičiti Laclauovo lastno razumevanje razmerja med univerzalnim in partikularnim – delni objekt ni le del celote, temveč je del, ki je celota –, sicer pa Laclau, mimogrede, ne razlikuje med objektom in objektom razlogom želje, o užitku in presežnem užitku tako rekoč ni govora, prav tako ne o fantazmi, da ne govorimo o kakršnih koli drugih (temeljnih) Lacanovih konceptih, itn. Kljub temu pravi takole: »Lacanov *objet petit a* je ključni element družbene ontologije. Celoto vselej uteleša del. V naših terminih: ni univerzalnosti, ki ne bi bila utelešena v delu.« (115) »Tako *objet petit a* postane primarna ontološka kategorija. Toda do *istega* odkritja (ne le *analoško*) pridemo, če pričnemo iz gledišča politične teorije. Nobena družbena polnost ni možna, razen skozi hegemonijo: hegemonija pa ni nič drugega kot investicija v delni objekt, polnosti, ki nam bo vseskozi uhajala, ker je mitična. [...] Logika *objet petit a* in logika hegemonije nista le podobni: sta enostavno identični. [...] Ni populizma brez afektivne investicije v delni objekt. [...] Edini možni totalizirajoči horizont daje parcialnost (hegemonična sila), ki privzame reprezentacijo mitične totalnosti Lacanovsko rečeno: objekt je povzdignjen v dostojanstvo Stvari.« (116)

Kakšen je razlog za njegovo izpostavitve tistega, kar sam imenuje »logika *objet petit a*«? Najprej je v službi kritike skrajnosti, ko se Celota lahko zapre vase (ravno to pa se pri Lefortu imenuje totalitarizem). V Laclauovem primeru je primer takšne skrajnosti seveda Hegel in dialektika, sklep pa je znan že vnaprej – »pozabimo torej Hegla« (148). Ključno vlogo ima pri tem *heterogenost*, ki je ni mogoče izničiti, odpraviti, ukiniti – »kajti antagonistična meja, kot smo videli, vsebuje heterogenega drugega, ki ga dialektično ni mogoče nadomestiti, vselej bi se materialnost označevalca upirala konceptualnemu zajetju. Drugače rečeno: nasprotje A-B, nikoli ne more povsem postati A-neA. B-jost B-ja bo konec koncev nedialektizabilna. 'Ljudstvo' bo vselej nekaj več od golega nasprotka obla-

²² Za nek čisto osnovni pregled prim.: Yannis Stavrakakis, »Laclau with Lacan: comments on the relation between discourse theory and Lacanian psychoanalysis«, v: *Jacques Lacan. Critical Evaluations in Cultural Theory. Vol. III., Society, Politics, Ideology*, ur. Slavoj Žižek, Routledge, London & New York 2003, str. 314-337.

sti. Obstaja realno 'ljudstva', ki se upira simbolni integraciji«. (152) Vloga populizma torej ni le v tem, da »ni nobene transcendentalne raziskave, ki bi bila absolutno 'čista', brez prisotnosti nekega presežka, ki bi ga njegove teorije lahko obvladale – presežka, ki kontaminira transcendentalni horizont z nečistim empirizmom« (222). Ravno »ta presežek pa je eden ključnih poudarkov pri analizi populizma in tudi tako poudarja »ključno vlogo, ki smo jo pripisali družbeni *heterogenosti*. [...] Če je heterogenost primordialna in nezvedljiva, se bo, na prvem mestu pokazala kot *presežek*. Tega presežka, kot smo videli, ne more obvladati nobena veljakova roka, naj bo z dialektičnim obratom ali na kak drug način. Heterogenost pa ne pomeni čiste pluralnosti ali množstva, saj je slednje združljivo s polno pozitivnostjo svojih nakopičenih elementov. Heterogenost, v pomenu kot ga razumem sam, ima za eno določujočih potez *pomanjkljivo bit* ali *spodletelo enost*.« (223) To pa ima za Laclaua naslednjo konsekvenco: »'Ljudstva' so realne družbene formacije, a se upirajo vpisu v kakršnokoli heglovsko teleologijo. Zaradi tega je Copjecova absolutno upravičena, ko vztraja pri lacanovskem razlikovanju med željo in gonom: medtem ko prva nima objekta in ne more biti zadovoljena, druga zadeva radikalno investicijo v delni objekt in prinese zadovoljstvo. Zaradi tega, kot bomo videli kasneje, politične analize, ki skušajo politiko polarizirati v terminih alternative med totalno revolucijo in postopnim reformizmom zgrešijo poanto: tisto, kar jim uhaja je logika *objet petit a* – se pravi, možnost, da delnost postane ime za nemožno totalnost (drugače rečeno, logiko hegemonije).« (226)

Takšna zastavitev naj bi bila zadostna osnova za kritiko konkurenčnih teorij? V prvi vrsti je kritika uperjena proti Slavoju Žižku, ki je na svojo kritiko sicer že odgovoril,²³ a tudi proti Negriju in Hardtu ter Rancièreju. Če pustimo ob strani čiste zmerljivke in težke besede, ki sploh niso vredne omembe, je temeljni očitek v tem, da za Laclaua izhajajo prvi trije iz imanence (Hegla, in v drugem primeru Spinoze), kar je že njegova stalnica,²⁴ očitek Rancièreju pa je v tem, da »preveč identificira možnost politike z možnostjo politike emancipacije« (246) in z razrednim bojem (prim. 248). Tu smo pravzaprav pri temeljnem zastavku, zaradi katerega Laclau sploh vpelje kategorijo populizma, njegov temeljni cilj

²³ Prim. Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingency, hegemony, universality: contemporary dialogues on the left*, Verso, London & New York 2000, v slovenščini pa: *Paralaksa. Za politični suspenz etičnega*, *Analecta*, Ljubljana 2004, str. 163 ff.; »Canis a non canendo«, *Problemi*, št. 1/2, 42, Ljubljana 2004, str. 5-32.

²⁴ Prim. Ernesto Laclau, »Can Immanence Explain Social Struggles«, v: *Empire's New Clothes. Reading Hardt and Negri*, ur. Paul A. Passavant & Jodi Dean, Routledge, New York & London 2004, str. 21-30.

je, kot pravi sam, »iti onstran stereotipnih in skoraj brezsmiselnih formul kot je 'razredni boj'«. (249) »Fašizem lahko pričenjamo razumevati le, če uvidimo notranje možnosti sodobnih družb, ne pa kot nekaj, kar je onstran racionalne razlage. Isto se zgodi s termini, ki imajo pozitivne emocionalne konotacije. Na Levici so takšni termini 'razredni boj', 'določitev v zadnji instanci z ekonomijo' ali 'osrednjost delavskega razreda', ki funkcionirajo – ali pa so do nedavnega funkcionirale kot emocionalno nabiti fetiši, pomeni, ki so bili vse manj jasni, čeprav njihove diskurzivne privlačnosti niso mogle zmanjšati.« (250) Pravzaprav je zanimivo, da kaj takega poudarja ravno Laclau – kaj je namreč bistvo teh izrazov, če ne ravno to, da so prazni in da skušajo povedati, da politike ni konec? Mar ne trdi istega tudi sam, ko pravi, da je »politika možna, zaradi tega, ker se konstitutivna nemožnost družbe lahko reprezentira le skozi produkcijo praznih označevalcev«?²⁵ In če govorijo o emocionalno nabitih fetiših – ali ni zastavek pričujočega dela ravno pojasniti skupaj s Freudom, da je »družbena vez libidinalna« (x)?

Po drugi strani pa Laclau s tem, ko svojo pozicijo naredi za »nevtralnno« in ko vsaj načeloma podobno obravnava »levo« in »desno« skrajnost, le še priliva olje na ogenj tistih kritik, celo iz njegovih lastnih vrst, ki poudarjajo, da »je problem z Laclauovim diskurzom v tem, da dela šume obeh vrst, tako deskriptivnih kot normativnih, ne da bi v zadostni meri pojasnil, kaj počne.«²⁶ Videti je, da je to ravno Laclauov eksplicitni namen, kolikor poudarja, da je »edina demokratična družba tista, ki nenehno izkazuje kontingenco svojih lastnih temeljev – v naših terminih, ki nenehno pušča odprto zev med etičnim momentom in normativnim redom.«²⁷ Toda ta »etični« moment ni komunizme ali pa emancipacija, saj zanj koncept emancipacije razpade na šest med seboj nezdržljivih in protislovnih razsežnosti, zaradi česar sledi sklep: »Lahko rečemo, da smo danes na koncu emancipacije in na začetku svobode.«²⁸ Problem pa je v tem, da se dvoumnostim še vedno ne izognemo: »Samo izkustvo svobode je dvoumno. [...] Svoboda je hkrati osvobajajoča in zasužnjujoča, razveseljujoča in travmatična, omogočajoča in destruktivna.« Zopet gre

²⁵ Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, str. 44.

²⁶ Prim. Simon Critchley, »Is there a normative deficit in the theory of hegemony?«, v: Laclau, *A Critical Reader*, ur. Oliver Marchart in Simon Critchley, Routledge, London & New York 2004, str. 117.

²⁷ Ernesto Laclau, »Identity and Hegemony«, v: Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek, *Contingency, hegemony, universality: contemporary dialogues on the left*, str. 86.

²⁸ Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, str. 18.

za izbiro demokracije pred revolucijo. Medtem ko Revolucija ali vsak radikalni akt predpostavlja, da obstaja temelj družbe, »razsežnost temelja je inherentna vsaki radikalni emancipaciji«,²⁹ pa »demokracije ni treba – in je tudi ni mogoče – radikalno utemeljiti.«³⁰

Ravno demokracija je tisto, za kar bi se Laclau po lastnih besedah boril: »Kot socialist sem se pripravljen boriti proti kapitalizmu za hegemonijo liberalnih institucij [...] Čeravno je moja preferenca liberalno-demokratska-socialistična družba, mi je jasno, da bi, če bi moral v nekih okoliščinah pod prisilo izbrati eno od treh, bo moja preferenca vselej za demokracijo.«³¹ Tudi zato je kritika Leforta strateškega pomena. Laclau mu očita naslednje: »Konstrukcija verige ekvivalenc iz razpršenosti fragmentiranih zahtev, in njihovo poenotenje, ki operira kot prazni označevalci, ni totalitarna, temveč sam pogoj kolektivnih volj, ki so lahko v mnogih primerih globoko demokratične. Nedvomno je lahko res, da so lahko nekatera populistična gibanja totalitarna, in da predstavljajo večino ali vse poteze, ki jih je tako natančno opisal Lefort, toda spekter možnih artikulacij je mnogo bolj razčlenjen od enostavnega nasprotja, kakor namiguje enostavno nasprotje totalitarizem/demokracija. Težava Lefortove analize demokracije je v tem, da se izključno osredotoča na liberalno-demokratske režime, ni pa pozoren na konstrukcijo popularno-demokratskih subjektov«. (166) V tej točki se Laclau sicer sklicuje na argumentacijo Chantal Mouffe, ki vztraja pri tem, da je za Leforta vprašanje demokracije povezano zgolj in samo z liberalnim simbolnim okvirjem, medtem ko med demokracijo in liberalno demokracijo obstaja zgolj kontingentno razmerje, zgolj in samo kontingentna zgodovinska artikulacija. »Ne pozabimo, pravi Mouffova, »da je vez med liberalizmom in demokracijo, ki jo imamo danes za nekaj samoumevnega, njuna povezanost, vse prej kot gladek proces, pač pa rezultat težkih bojev.«³² Za Laclaua iz tega izhaja dvoje: da so možne druge kontingentne artikulacije, drugačne oblike demokracije zunaj liberalnega simbolnega okvirja in »drugič, ker ta vznik 'ljudstva' ni več direktni učinek kakršnegakoli okvirja, postane vprašanje konstitucije partikularne subjektivnosti integralni del vprašanja demokracije (tega vidika Lefort dovolj ne upošteva)«. (167) Kot vidimo, je vprašanje demokracije za Laclaua neposredno povezano z vprašanjem populizma, z vprašanjem vznika »ljudstva«. Da takšna povezava ni na-

²⁹ *Ibid.*, str. 1.

³⁰ *Ibid.*, str. 79.

³¹ *Ibid.*, str. 121.

³² Prim. Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Verso, London & New York 2000, str. 3.

ključje priča tudi naslednje mesto: »Prazni označevalci lahko svojo vlogo igrajo le, če pomenijo verigo ekvivalenc, samo v primeru, da to izpeljejo, pa tvorijo 'ljudstvo'. Drugače rečeno: demokracija je utemeljena zgolj na obstoju demokratičnega subjekta, katerega vznik je odvisen od horizontalne artikulacije med ekvivalentnimi zahtevami.« (171)

Toda medtem ko Mouffe na omenjenem mestu razlikuje demokracijo kot obliko pravila od simbolnega okvira znotraj katerega se to demokratično pravilo izvaja, medtem ko vztraja pri protislovju oziroma paradoksu demokracije,³³ je očitek Laclaua Lefortu navidez identičen, a vendar ne povsem: »Za Leforta je *mesto* oblasti v demokracijah prazno. Zame se vprašanje postavlja drugače: gre za vprašanje *povzročitve* praznosti iz operacije hegemonске logike. Zame je praznost [*emptiness*] tip identitete, ne pa strukturna lokacija. Če, kot meni Lefort – in sam se z njim na tej točki strinjam – simbolni okvir neke družbe tisto, na kar se opira določen režim, mesto oblasti ne more biti povsem prazno. Celo najbolj demokratične družbe imajo simbolne meje, ki določajo kdo lahko zavzame mesto oblasti. Med totalnim utelešenjem in totalno praznostjo je stopnjevitost situacij, ki vsebujejo parcialna utelešenja. Ravno ta parcialna utelešenja so oblike, ki jih privzamejo hegemonске prakse.« (166) Zopet gre za razmerje med univerzalnim in partikularnim – »mesto univerzalnega je prazno in ni nobenega apriornega razloga, da ga ne bi zapolnila kakršnakoli vsebina.«³⁴ Drugače rečeno, »praznost ni le danost konstitucionalnega prava; je politična konstrukcija. Oglejmo si sedaj zadeve z druge strani: s strani mesta kot praznega. Praznost, kar zadeva to mesto, ne pomeni enostavno *praznine* [*void*]; nasprotno, praznost obstaja, ker praznina napoteva na odsotno polnost skupnosti. Praznost in polnost sta, dejansko, sinonima. Toda ta polnost/praznost lahko obstaja zgolj skozi utelešeno hegemonско silo. To pomeni, da praznost kroži med mestom in tistim, kar ga zavzema. Drug drugega kontaminirata. Tako torej logika dveh kraljevih teles v demokratični družbi ni izginila: enostavno ni res, da je čista praznost nadomestila nesmrtno kraljevo telo. To nesmrtno telo oživi hegemonška sila«. (170) V tej točki je argumentacija, na katero se prikrito opira Laclau v resnici Rancièrjeva: »Toda nobenega razloga ni, zakaj bi to nedoločenost poistovetili z nekakšno katastrofo simbolnega, ki naj bi bila posledica dezinkorporacije kraljevih 'dveh teles'. Demokratično prekinitev in deidentifikacijo moramo ločiti od te žrtvovalne dramaturgije, ki izvirno povezuje vznik demokracije z velikimi strahovi, ki

³³ Prim. *ibid.*, str. 2.

³⁴ Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, str. 60.

spremljajo teroristične in totalitarne reinkorporacije raztrganega telesa. Predvsem nima kralj dveh teles, temveč ljudstvo.«³⁵ Toda zoper Laclauov ključni argument proti Lefortu govori dejstvo, da praznost kot politična konstrukcija, ki jo Laclau zahteva in predpostavlja, ni isto kot praznost praznega mesta oblasti. Če je prvo delo označevalca, je drugo konstitutivno prazno, najprej v pomenu, da ga ne zaseda »ljudstvo« – Lefortova označitev »nikomur *izmed* nas« pomeni, da obstaja nek onstran, ki si ga je nelegitimno prisvojiti ali ga upodobiti, kljub temu pa je to možno. Za Laclauova pa je to prepovedano in *nemožno* – »obstaja realno 'ljudstva', ki se upira simbolni integraciji« (152), s tem pa tudi odpade nevarnost totalitarizma.

Drugače rečeno, za Leforta »družbo brez telesa« zaznamuje to, da »je vladajočim prepovedano polastiti se oblasti in jo utelešati. Izvrševanje oblasti je podvrženo postopku periodične igre, ki se dogaja v mejah urejenega tekmovanja, katerega pogoji so trajno zaščiteni. Ta pojav implicira institucionalizacijo konflikta. Prazno, nezasedljivo mesto oblasti – tako, da se mu noben posameznik, niti nobena skupina ne moreta priličiti – se kaže kot neupodobljivo. Vidni so samo mehanizmi njegovega izvrševanja ali pa ljudje, navadni smrtniki, ki imajo v rokah politično avtoriteto«. ³⁶ Ključna definicija demokracije po Lefortu je torej v tem, da je moderna demokracija režim, ki temelji na dveh med seboj protislovnih načelih, po prvem oblast izvira iz ljudstva, po drugem ni nikogaršnja. Natančneje rečeno, četudi oblast izvira iz ljudstva, hkrati ne *pripada* nikomur (»nikomur *izmed* nas«), nihče je ne poseduje in ne uteleša. Razlika med Laclauom in Lefortom je torej v tem, da je pri slednjem utelešanje oblasti *prepovedano*, medtem ko je za Laclaua vznik »ljudstva« v populizmu, ki kot del utelesi univerzalno, nekaj normalnega.

Naj je tako ali drugače je vendarle tudi pri Lefortu najti neko »normalizacijo« in »utelešenje« tistega telesa, ki ga je demokratična družba domnevno izgubila, ki ni prav nič zavezana žrtvovalni dramaturgiji. Za Leforta je prepovedano ukiniti razmik med simbolnim in realnim – »ta razmik se zgolj nakazuje, je sicer dejaven, ni pa *viden*, skratka, nima statusa spoznavnega objekta. Tisto, kar pa se ponuja našemu pogledu, so atributi oblasti, razločevalne poteze tekmovanja, katerega zastavek naj bi bila prav oblast«, ³⁷ medtem ko se zanj družba sama nase lahko nanaša edino prek preizkušnje notranje delitve, ki »ni delitev *de facto*, pač

³⁵ Jacques Rancière, *Nerazumevanje. Politika in filozofija*, prevod in spremna beseda Jelica Šumič-Riha, Založba ZRC, Ljubljana 2005, str. 117.

³⁶ Claude Lefort, *Prigode demokracije*, str. 23.

³⁷ *Ibid.*, str. 143.

pa delitev, ki generira družbeno konstitucijo«. ³⁸ V tej točki pa vstopi temeljna vloga in naloga ideologije v demokratični družbi, ki je podobna vlogi, ki jo ima v psihoanalizi fantazma – »fantazma je prvotna oblika naracije, zgodbe, ki služi zakritju neke izvorne zagate«. ³⁹ V demokraciji ni ta zagata, slepa ulica, kajpak nič drugega kot protislovje, na katerem temelji sama demokracija, protislovje med načelom, po katerem oblast izvira iz ljudstva in načelom, po katerem ni nikogaršnja. Tako kot fantazma se tudi »ideologija izmika kriterijem racionalnosti. Ideologija se prilagodi, ali bolje, se napaja iz protislovja; misel uklešči tako, da jo zdaj podvrže načelu, ki je onstran vsakega dvoma, zdaj njegovemu nasprotju«. ⁴⁰ Ideologija oziroma fantazma kot scenarij, ki maskira, prikrije in zakrije temeljno nekonsistentnost družbe, je torej integralni del procesov uobličanja, osmislitve in uprizoritve, še več, nemara najodločilnejši element tistega, kar Lefort imenuje simbolna organizacija. »Ko govorimo o simbolni organizaciji, simbolni konstituciji, skušamo s tem pokazati na prakse, razmerja, institucije, ki so videti historične ali naravne danosti, neka množica artikulacij, ki pa jih ni mogoče *deducirati* ne iz zgodovine ne iz narave, saj vodijo dojemanje tega, kar se predstavlja kot realno«. ⁴¹

Temeljni paradoks nastopa družbe brez telesa in substance, je torej v tem, da družba brez telesa vselej išče tisto, čemur se je odpovedala in kar pravzaprav ni nikoli izgubila – neko paradokсно substanco, ki nastopa kot dozdevek, presežek in preostanek hkrati. Ta substanca nastopi na več ravneh. Najprej na ravni, ko ni nič drugega kot drugo ime za fantome, prikazni in pošasti, ki spremljajo dezinkorporacijo politične oblasti – s prelomom, ki ga prinese moderna, pravi Lefort, »na prizorišče vstopijo tudi fantomi«. ⁴² Ti fantomi seveda niso ostanek predmoderne, temveč jih proizvede sama moderna, kot takšni so za Leforta *neodpravljeni* in po tej poti pridemo do totalitarizma. Kot objekt-razlog želje je ta substanca presežek in preostanek, nekaj, kar kot izločeno uokvirja samo »demokra-

³⁸ *Ibid.*, str. 140.

³⁹ Slavoj Žižek, *Kuga fantazem*, Analecta, Ljubljana 1997, str. 18.

⁴⁰ *Complication*, str. 102.

⁴¹ Claude Lefort v pogovoru s Françoisom Roustangom (*Psychanalystes, revue du collège de psychanalystes*, št. 9, oktober 1983, str. 42). Navajamo po: Miguel Aben-sour, »Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez C. Lefort«, v: *La démocratie à l'oeuvre. Autour de Claude Lefort*, ur. Claude Habib in Claude Mouchard, Éditions Esprit, Paris 1993, str. 114.

⁴² Claude Lefort, *Les Formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Pariz 1978, str. 233.

tično invencijo« – tako kot Lacan pripominja, da se »polje vzdržuje le skozi izločenje *objet petit a*, ki pa mu vendarle daje njegov okvir«. ⁴³

Ker Laclau ne izhaja iz protislovja ali paradoksa demokracije, temveč iz tistega, kar je neukinljivo, se tudi zaslepi za možnost, da bi obstajal nekdo, ki bi skušal in uspel to protislovje ukiniti. Drugače rečeno, Laclau je slep za vznik takšnega populizma, ki bi si za cilj postavil ukinitev protislovja same demokracije, ki bi ne upošteval demokratičnih pravil igre in ki bi svojih zahtev ne naslavljal več na drugega, temveč tega drugega neposredno skušal uničiti in izničiti. Tudi v tem je nenazadnje logika *objet petit a*, ki pa jo seveda Lacan poudarja: »ljubim te, ker pa v tebi nepojasljivo ljubim nekaj bolj kot tebe – *objet petit a*, te pohabim.« ⁴⁴ A Laclau je za to razsežnost slep, nenehno poudarja le, da je treba »torej premešati karte in začeti igro znova«, ⁴⁵ pri čemer zanj »afirmacija polja političnega kot prostora za igro, ki ni nikdar igra na vse ali nič«, ⁴⁶ se zaslepi za možnost takšnih igralcev, ki bi se enostavno ne hoteli iti več te igre in tega neomejenega spraševanja, ki ga sam poistoveti z demokracijo. ⁴⁷

⁴³ Jacques Lacan, »O vprašanju, ki predhodi vsaki možni obravnavi psihoze«, prevedel Stojan Pelko, v: *Primer Schreber*, Analecta, Ljubljana 1995, str. 90.

⁴⁴ Isti, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 247, 252.

⁴⁵ Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, str. 92.

⁴⁶ Ernesto Laclau/Chantal Mouffe, *Hegemonija in socialistična strategija*, str. 156.

⁴⁷ »Demokracija obstaja dokler obstaja možnost neomejenega vpraševanja«. Prim. Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, str. 187.