

Ђорђе С. Стојановић¹
Институт за политичке студије
Београд (Србија)

304.5:141.78
316.334.3
Прејледни научни рад
Примљен 23/11/2023
Измењен 24/03/2024
Прихваћен 25/03/2024
doi: [10.5937/socpreg58-47863](https://doi.org/10.5937/socpreg58-47863)

ГЕНЕАЛОГИЈА ЦИВИЛНОГ ДРУШТВА: САВРЕМЕНА РЕИНТЕРПРЕТАЦИЈА КОНЦЕПТА

Сажетак: Полазећи од изузетне важности цивилног друштва за политичку/ демократску теорију, у овом раду критички се анализира статус концепта у различитим теоретским дискурсима покушавајући да се детектују најактуелније промене у његовом разумевању. Пропитују се премодедне, модерне и постмодерне парадигме цивилног друштва. Најважнији налази су да његово тумачење обухвата: (1) културалну процесуалност и разноликост наспрот апстрактној и репресивној датости западне матрице; (2) чињеницу да споља контролисане неизворне НВО неолитералног цивилног друштва имају слабу подршку грађана и низак степен одговорности; (3) дијалог са неотрадиционалним асоцијацијама; и (4) идеју да цивилно друштво не може бити утопијски ослобођено редистрибуције моћи што подразумева његову политизацију, хијерархизацију и елите цивилног друштва.

Кључне речи: цивилно друштво, постмодерно цивилно друштво, теорија цивилног друштва, политичка теорија, демократска теорија

УВОД

У свеукупној људској мисли која покрива друштвене науке евидентни су генерички позиционирани проблемско-феноменолошки делови који као конститутивне теоретске компоненте не губе ни на дискурзивно-когнитивној ни на институционално-системској важности. Једну од тих „онтологизујућих“ теоретско-практичних константи представља цивилно друштво. Његова анализа подразумева генеалогiju или динамику и обим концептуалних промена семантичких, функционалних и садржинских димензија његове нелинеарне и апстрактне појмовне еволуције: од премодедног кода који цивилно друштво изједначава са његовом политичком организацијом – државом, преко развијене модерне парадигме утемељене на раздвајању и антиномији цивилног друштва и државе, до постмодерне матрице културално

¹ djordje.stojanovic@ips.ac.rs

предетерминисаног цивилног друштва или његове алтернатије/реинтерпретације другим концептима.

Свако пропитивање савременог схватања цивилног друштва, без обзира на афирмацијске или неафирмацијске ставове аутора, намеће неколико истраживачких изазова (Allen, 1997; Post and Rosenblum, 2002, 23). Прво, мора се констатовати да је цивилно друштво један од оних двосмислених појмова који су оперативни у различитим парадигмама са веома широким, калеидоскопским интерпретативно-политичким денотацијама и конотацијама. Цивилно друштво је интердисциплинарни, мултидисциплинарни, понекад чак и трандисциплинарни, концепт. Друго, цивилно друштво је, као нужни елемент како демократије тако и процеса демократизације, дубоко идеологизовано и испуњено различитим политичким интересима, тензијама и демагогијама.

Треће, експлоатација универзализујућих западних концепата са високим степеном деконтекстуализације/апстракције, попут цивилног друштва, не наилази на адекватан пријем у незападним друштвима и културама. Ако његово појединачно и културално (ре)артикулисање, које може значајно да варира, заоштримо до краја, можемо говорити о „нецивилном цивилном друштву“. Притом, требало би правити разлику између лошег и доброг (про)западног и незападног лошег и доброг парадоксално „нецивилизованог цивилног друштва“. Јасно је да етичко-морално-културални постаменти цивилног друштва могу бити културално релативизовани, десенцијализовани и партикуларизовани.

У овом раду покушаћемо да критички ситуирамо теоретске димензије модерног цивилног друштва. Прецизније, пропитаћемо да ли су комплексне, овде концентроване, аргументације за цивилно друштво довољно ваљане и персистентне за све изазове актуелног демократског дискурса/метанаратива.

КРИТИЧКИ ОСВРТ НА КОНЦЕПТЕ ЦИВИЛНОГ ДРУШТВА: ОД АРИСТОТЕЛА ДО ХЕГЕЛА

У старогрчкој мисли, а посебно у изузетно утицајном Аристотеловом (Αριστοτέλης) опусу, апострофира се разлика између људске асоцијативности (κοινωνία, коинониа), која кулминира у политичкој заједници/друштву (πολιτική κοινωνία, политике коинониа, на латинском *societas civilis*) или држави (πόλις, полис), и приватне димензије појединца или домаћинства (οἶκος, ојикос). Аристотел је сматрао да је полис најинклузивнија и најзначајнија од свих људских организација/асоцијација, јер је створен ради „доброг живота“ насупрот „пуком преживљавању“. Произлази да људска асоцијативност претходи приватном појединцу, полис ојикосу, као што је целина испред својих делова. Све у свему, супротно Платону (Πλάτων), који потиरे личну својину и породични живот, Аристотелово полазиште је битно за либерални дискурс цивилног друштва јер артикулише дистинкције између приватног и јавног.

У супротности са античким схватањем, где је фузионисано са централизованим државним средствима за уређење друштва, модерно цивилно друштво је концепт базиран на диференцирању средстава/инструмената за реализацију друштвеног система. Идеја је да социјални поредак може бити остварен неполитичким средствима.

Ова замисао своје корене има у средњовековној хришћанској политичкој мисли, у њеном дихотомном третирању утемељења власти на политичком суверенитету и Богу. Такво полазиште је изместило моралну валенцу друштвене организације са политичког суверенитета на религију, и имплицирало да различити домени друштва треба да имају и различита системска начела. Средњовековни филозофи су били скептични према људској способности да артикулишу моралне вредности потребне за етичко удруживање у световну државу, било разумом било свесним деловањем, и уместо тога су искупљење „грешног“ цивилног друштва позиционирали преко трансцендентних Божјих моћи и врлина (Rahner, 1992, 173–176; Kleinhans, 2018).

Било како било, цивилно друштво као оригинални модерни концепт настаје између седамнаестог и деветнаестог века. За контрактуалисте Томаса Хобса (Thomas Hobbes), Џона Лока (John Locke) и Жан-Жака Русоа (Jean-Jacques Rousseau) цивилно друштво је фаза социјалног развоја. Хобс сматра да је суверена политичка моћ главна интегративна димензија друштва. Држава је предуслов друштва и уређених/избалансираних друштвених интеракција. Без државе, друштво би завршило у потпуном хаосу природног стања. Ерго, цивилно друштво је синонимно/стопљено са државом. Људска друштвеност није природна задатост као у Аристотеловој теорији. Ми приступамо цивилном друштву натерани страхом за своје животе у смеру обезбеђивања најбољег модуса самоодржања. Поред свега, држава се у Хобсовом теоретском дискурсу пре разматра као организациона структура заснована на асоцијативним принципима, него као корпоративно, органски саздано, тело.

Тек Лок директније афирмише и успоставља модерни модалитет цивилног друштва преко комбиновања са идејом волонтеристичке асоцијативности (Locke, [1689], 1991). Науспротив Хобсу, Лок тврди да људи прво креирају друштво, као ефекат друштвеног уговора, а потом власт и државу. Држава не располаже правом на живот и смрт својих поданика и добра је онолико колико је делотворна по питању обезбеђивања и заштите конзумирања природних права, посебно права на имовину. Локово цивилно друштво је ефекат уговора самодовољних и већ оформљених појединаца, док је сет социјализујућих асоцијативних веза стављен у други план. Оно је мање упућено на форсирање плурализма и не третира асоцијативни живот као аутоматско унапређивање управљања. Исход јачања цивилног друштва није нужно или директно демократизовање. Више је оријентисано ка државним, тј. уставним и правосудним, реформама и, следствено, испитује узусе по којима би се однос државе и друштва могао трансформисати како би се иницирала демократија.

Русо је, опет, изричит у томе да је друштво нужно за развој наших моралних способности. Ипак, за њега је пресоцијални појединац носилац примордијалне невиности и доброте (Starobinski, 1988, 25–26) која не може опстати у цивилном друштву. Слобода је смештена у општу вољу (*volonté generale*) генерисану друштвеним уговором склопљеним између грађана (Rousseau, [1762], 1993). Природа и друштво су у сукобу, природна слобода је замењена грађанском слободом. Друштвени уговор успоставља заједницу појединаца иницирану неком заједничком сврхом. То подразумева саморегулисану слободу која одбацује све спољне законе, осим оних на које смо дали пристанак. Свако је и грађанин и поданик, и владар и онај којим се влада. Русо није дао адекватно схватање институционализације цивилног друштва.

За контрактуалисте, цивилно друштво манифестује конструкт супротан деспотијама и природном стању. Оно, заправо, мора бити изграђено или артифицијелно, а не октроисано или натурализовано. Појава концепта цивилног друштва изражава важан искорак у поимању права појединаца, њиховог међусобног односа и односа са државом у оквиру друштва. То је ексклузивно модерни концепт јер сугерише јасну бифуркацију на грађански и политички живот, тј. цивилно и политичко друштво, која је у том историјском тренутку радикална иновација и потпуна непознаница. Међутим, тај постулат никада није до краја изведен, па је, мање или више, цивилно друштво остало еквивалент политичком пандану (Kaldor, 2003, 7).

У својој намери да развије универзалну рационалну основу за демократске институције (Habermas, 1987, 260), Кант је први тумачио цивилно друштво (*staatsbürgerlicher Gesellschaft*) преко идеје јавне сфере као простора где појединци, схваћени као приватне личности, кроз различито структуриране интеракције, креирају јавну употребу збирно/мутуално формулисаних интереса, захтева и разлога. Тврдио је како се обавеза просвећених монархија не своди само на заштиту од јавног критиковања овог круцијалног социјалног простора већ подразумева и његово перманентно и интензивно оснаживање. Потпуно нова димензија Кантовог поимања цивилног друштва је став да оно може бити досегнуто не само унутар државе већ и међу државама као претпоставка међународне политичке заједнице и вечног мира (Kant, [1795], 1939).

Са појавом класичне политичке економије, која је највећим делом резултат осамнаестовековног просветитељства, дотадашње поставке државе и друштва су стављене на пробу. Бог је, као регулативни принцип хармонизације моралног, политичког и друштвеног поретка, замењен Разумом и Природом. Друштвени стандарди изражавају логику економије, па се друштва перципирају сагласно њиховим неполитичким, односно, економским ангажманима. Теоретска руптура са аристотеловом политиком коинонија је тотална: човеку је природно не политичко него економско друштво. Цивилно друштво као систем задовољења приватних жеља јавља се као превалентно окружење свакодневног живота појединца. Следствено томе, економија постаје примарни фактор у функционисању појединаца и самог друштва, а политика пада на секундарну позицију.

Тезу да је цивилно друштво дистанцирана морална зона међусобних људских релација, подручје које мора бити заштићено од интервенционизма државе, развио је и интензификовао у своме делу шкотски просветитељ Адам Фергусон (Adam Ferguson). Један од битних момената традиционално-аристотеловског учења, економија ограничена на фундаменталност ојикоса, појединачног домаћинства, са потенцирањем његове изолованости у односу на јавнополитичку сферу цивилног друштва, тек у Фергусоној епохи бива превазиђена. Примат заузима нови принцип цивилног друштва као привредног и власничког поретка, који сада одређује приватно опхођење међу појединцима. Његова перцепција цивилног друштва је елиминисала теолошку компоненту и заменила је са апострофирањем социјалне и беневолендне природе човека, који само треба да следи и аплицира своје иманентне унутрашње квалитете да би успешно продуковао моралну сферу социјалне интерактивности (Ferguson, [1767], 1966).

Алексис де Токвил (Alexis de Tocqueville) третира цивилно друштво као својеврсни инструмент за заштиту и одговорност државе према појединцу ([1835, 1840],

1990). Уосталом, то је концептуална одлика свих либералних теоретичара. Чврсто и плурално цивилно друштво је постулат, друштвено стање, независни контролор и форма управљања сваке ваљане демократије. Добровољне асоцијације цивилног друштва обављају репрезентативну функцију, утичу на развој индивидуалних демократских капацитета, култивишу колективне ангажмане, артикулишу етос једноставних егалитарних односа међу грађанима, генерализују етичку сензибилизацију и представљају алтернативни модалитет управе. *In summa*, за неотоквиловце богат асоцијативни живот надзире државу преко пажљивог анализирања њеног функционисања и културалног формулисања грађанске толеранције и партиципације.

Неолиберална перцепција цивилног друштва темељи се на Токвиловом глорификовању асоцијативности и њеним амалгамирањем са функционалним редуковањем/минимизовањем државе. Идеја је да су адаптабилне невладине, непрофитне, добротворне и волонтеристичке организације цивилног друштва аутономне како у односу на државу тако и у односу на тржиште. Оне су способне да буду алтернатива држави, рецимо, на нивоу пружања социјалних услуга, као што могу бити и брана државној коруптабилности и лошим праксама управљања. Све то је на линији неолибералне стратегије приватизације, денационализације, дерегулације и деетатизације. Чест проблем повезан са овим виђењем, карактеристичан за незападне културе, јесте феномен неизворног, од споља контролисаног цивилног друштва финансираног из иностранства. Такво цивилно друштво карактеришу јаке невладине организације (НВО) које остварују слабу друштвену подршку и одговорност актера цивилног друштва (Pietrzyk-Reeves, 2022, 1340–1341).

Паралелно и опозитно томе, Ернест Гелнер (Ernest Gellner), верујући у супериорност Запада, наглашава потребу за ефикасном, плуралном државом-гарантором и егзистенције и развоја цивилног друштва (Gellner, 1994). Реч је о легислативи која спречава економску злоупотребу информација на нивоу окружења које је престало да буде природно, а постало је друштвено, политички креирано и манипулисано.

КРИТИЧКИ ОСВРТ НА КОНЦЕПТЕ ЦИВИЛНОГ ДРУШТВА: ОД ХЕГЕЛА ДО ДАНАС

Напокон, Георг Вилхелм Фридрих Хегел (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) први је модерни мислилац који је артикулисао сасвим аутентично, појмовно довршено и теоретски хармонизовано схватање цивилног друштва (Hegel [1821], 1991). За Хегела, цивилно/буржоаско друштво (*bürgerliche Gesellschaft*) представља димензију етичког живота, посебну сферу. Реч је о простору који се налази између његова друга два конститутивна момента: природне заједнице породице и универзалног моралног битисања државе. На први поглед, изгледа да се Хегелов концепт цивилног друштва, са акцентом на дезинтеграционе друштвене процесе који се јављају као последица спонтаности, непредвидљивости и нестабилности тржишне економије, битно ослања на поставке шкотских просветитеља. Цивилно друштво се позиционира као ексклузивна сфера партикуларног, област коју карактерише и одређује универзални егоизам, те индивидуална експресија властитих интереса.

Поред тога, за Хегела, цивилно друштво ипак има интегративне, али и образовне квалитете који спречавају његово уситњавање и потпуну индивидуализацију. Држава је супервизор тржишта и регулатор неједнакости. Њеним функционисањем се пацификују многобројне и непрестане, инхерентне конфронтације цивилног друштва. Она стапа нарцисоидне појединце цивилног друштва у политичку заједницу која им омогућава да остваре своје слободе. Интермедијативне асоцијације попуњавају тако простор између партикуларности приватних интереса и апстрактне универзалности државе. Дакле, Хегелово схватање цивилног друштва премошћава јаз између буржуја и грађанина. Оно има исту улогу коју репрезентација има за модерну политичку мисао у целини.

Карл Маркс (Karl Marx) је третирао модерну државу као део надградње која зависи од економске базе. За разлику од Хегела, он је регистровао релевантни организациони потенцијал у слободним и демократским асоцијацијама произвођача (McClelland, 2005, 524–548). Наиме, људи су могли да пројектују друштвену будућност преко расправа и договарања о властитим циљевима, те преко њиховог планирања и кориговања. Таква констелација указује на то да Маркс први користи трипартитну дистинкцију између државних, тржишних и асоцијативних релација зарад дефинисања средстава социјалне организације, али, насупрот актуелној употреби, цивилно друштво је, ипак, операционализовано само да би идентификовало сет тржишних односа унутар буржоаског друштва. Другим речима, цивилно друштво је саздано на модерним класним неједнакостима и идентично је са буржоаским друштвом. Држава није надређена цивилном друштву, већ је манифестација класне владавине која ради на презервацији цивилног друштва и преовлађујућих економских интереса унутар њега.

Антонио Грамши (Antonio Gramsci) је теоретичар који концепту цивилног друштва даје изузетно позитивне конотације (Gramsci, 1971). Са једне стране, цивилно друштво дефинише политичку и културну хегемонију једне друштвене групе над целином друштва (што чини етички садржај државе). Оно обухвата институције (попут школе, универзитета, цркве итд.) које обезбеђују простор за задобијање нормативне легитимности, или хегемоније, државе и буржоазије. Цивилно друштво је контекст хегемонистичког испољавања капиталистичке државе. Са друге стране, цивилно друштво представља баланс између државе и класно структуриране економије. Превазилажење концепта перманентне револуције одвија се у смеру концепта грађанске хегемоније. За разлику од класичног марксизма, према Грамшију, политичко деловање не детерминише економска структура *per se*, већ онакво или овакво тумачење исте. Ерго, историјски наратив није фабулиран економским развојем, него идеолошким и културалним борбама.

Цивилно друштво је, дакле, аутономно како у односу на државу тако и у односу на атомистичке импулсе економије, па би због тога могло бити подручје отпора против државне моћи. Док за либералну традицију цивилно друштво амортизује утицај државе на појединца, дотле је за Грамшија „бафер“ за државу (Chandhoke, 1995, 35–36; Mohan, 2002, 3). Оно може постати наратив отпора и опозиције држави једино преко освешћивања дистанце у односу на њене структуриране хегемонистичке потенцијале. Као такво, цивилно друштво Грамшијевог, тј. постмарксистичког, дискурса је арена борбе и оспоравања, раздељена дуж класних расцепа и идентитетских граница.

У оквиру њега се односи моћи легитимизују и репродукују, цивилно друштво је интегрисано са државом, али се отвара и простор за контрахегемонистичке формације.

Хабермас је први теоретичар који је покушао да осмисли нормативну теорију јавне сфере развијајући етичку компоненту дискурзивно-вољне формације за коју је веровао да може да утемељи рационално-критички дијалог чији је циљ стварање демократских баријера за одбрану од константних насртаја системских/државних императива (Habermas, 1996). Овако постављен проблем водио је ка функционалној сепарацији државе од друштва и институционализовању политичке јавне сфере као независне у односу на економски и политички утицај. Дискурс комуникационе рационалности није субординиран ниједном организационом простору, већ је отворен за различите праксе јавне дебате. Грађанска партиципација је дискурзивна партиципација. Цивилно друштво опредмеђује широк спектар више или мање спонтано конституисаних удружења, покрета, група и организација који су сензибилизовани за резонанцију друштвених проблема у сфери приватног живота. За њихово издвајање и транспоновање у јавну сферу, повлачи за собом стабилизовање комуникационе структуре. Језгро цивилног друштва је асоцијативна мрежа која институционализује дискурсе за решавање проблема по питању општих интереса унутар референтног оквира организоване јавне сфере.

Џин Коен (Jean Cohen) и Ендрју Арато (Andrew Arato) сматрају да се етички дискурс транспонује у теорију политичких институција са центром у пракси цивилног друштва (1992, XVII). Јавни простор цивилног друштва се континуирано испуњава са новим асоцијацијама и покретима, са многобројним и сасвим диференцираним захтевима који заштићени правом и отворени за дискусију манифестују потенцијалну основу за јавну политику. Дароу Шектер (Darrow Schechter) сасвим одбацује Коенову и Аратову функционалистичку аргументацију услед евидентне могућности цивилног друштва да хармонично опстаје поред других институција (нпр. економске и државне апаратуре), а да не буде њихова радикална алтернатива (2000, 81). У том смислу, држава није нужно антагонизирана у односу према цивилном друштву, нити је одсуство државе довољно да се развије добро цивилно друштво. Оно, према Шектеру, представља основу за препород јавне сфере која може радикално трансформисати друштво увођењем другачијег институционалног поретка у политичко надметање.

Мишел Фуко (Michel Foucault) је тврдио да либерални рационализам није ништа друго до изналажење начина заснивања принципа рационализације вештине владања на претпоставкама рационалног понашања оних којима се влада (Foucault, 2008). Према њему, цивилно друштво није филозофска идеја. Оно је концепт технологије владања, њен корелат, чији рационални еталон мора бити правно повезан са економијом схваћеном попут процеса производње и размене. Наиме, Фуко држи да цивилно друштво чине економски субјекти. *Ното економис* и цивилно друштво припадају истој групи технологије (нео)либералног управљања. Цивилно друштво манифестује окружење/контекст економских субјеката који фаворизује сукобе и односе моћи као најефикасније моменте за борбу против доминације. Та борба је централна за цивилно друштво како на изнутра, у теоретском дешифровању односа између различитих асоцијација унутар цивилног друштва, тако и на споља, у теоретском дешифровању односа цивилног друштва према сферама власти и економије.

Фукоово позиционирање концепта цивилног друштва обухвата четири различита аспекта (Villadsen, 2016; Dean and Villadsen, 2016): (1) Фуко одбацује да *a priori* призна цивилно друштво као примарну реалност која постоји пре друштвених и историјских дешавања, оно није примарна и директна стварност; (2) цивилно друштво није инхерентни извор прогресивног оспоравања власти, јер је концепт оптерећен различитим, неизбалансираним и поливалентним могућностима где политички поредак није више наметнут него самогенеришући; (3) реалност цивилног друштва је трансакциона, цивилно друштво је продукт либералне рационалности, измишљено је, а не задато, па стога и простор преговарања власти и потчињених и (4), у складу са његовим хетерогеним и атрибутима несводивости, цивилно друштво је виртуално, истовремено и реално и нереално, оно је начело креирања, али не предодређује креирање. Суверена моћ се не одржава искључиво преко средишње власти, већ се продукује и од стране поданика преко њихове свакодневнице вођене најинтимнијим односима.

Хабермас критикује фукоовску теоретску школу због неразумевања шире историје и значаја цивилног друштва као домена вредносне дебате и инструктивне етике за изношење алтернативне социјалне истине усмерене против експлоатације тржишта и доминације државе. Кључна слабост Хабермасовог пројекта је, опет, недостатак интерференције идеала и стварности, намера и њихове реализације. За Фукоа, слобода и пракса не могу бити екстраховани из универзалија или теорија. Слобода цивилног друштва је пракса која се фундира на отпору и борби, она не може бити хабермасовски комуникативни консензус, утопијски недостатак/одрицање моћи (Flyvbjerg, 2012).

Постмодерна перцепција цивилног друштва је превалентно релативистичка. Поента је да западни модел цивилног друштва никада није глобално заживео осим у оквиру локалних незападних метропола (Hann and Dunn, 1996). Поред тога, неспорна је егзистенција различитих традиционалних и неотрадиционалних удружења, произашлих на сродничким или религијским везама, која остају независна од државе и нуде резервне домene моћи. Уобичајена аргументација је да ове организације не могу бити део цивилног друштва јер постоји вероватноћа да су принудне и, као по правилу, инструмент друштвене контроле. Како то констатује Мери Калдор (Mary Kaldor), постмодернисти апострофирају да се мора поништити подела на „добро“ вестернизовано цивилно друштво и традиционализовано нецивилно друштво (Kaldor, 2003, 10). Постмодерни модалитет цивилног друштва инсистира на културалној предиспонираности и инклинацијама ка хијерархијама различитих хибридних и фрагментираних субјективитета. У крајњој консеквенци, то инсистирање може резултовати несвесним јачањем неоимперијалног/корпоративног пројекта савременог капитализма.

Мада Мајкл Харт (Michael Hardt) и Антонио Негри (Antonio Negri) критикују посттеорије на линији неадекватног разумевања капиталистичке садашњости (2000, 138), мишљења сам да је ипак реч о постмодерном дискурсу *par excellence*. Ослањајући се на своју идеју „империје без државе“, глобализованог и хиперекстензивног мрежног ентитета који је супротан сувереној држави произашлој на сталној продукцији и одржавању граница, те на идеју Жила Делеза (Gilles Deleuze) о транзицији

„дисциплинарно“ друштва у „контролно“ друштво где су се дисциплинарне институције прелиле на целину друштва (Deleuze, 1992; Brusseau, 2020), аутори постављају тезу о растакању/одумирању цивилног друштва (Hardt, 1995; Hardt and Negri, 2000, 328–329). Овде није реч о пожељности или непожељности цивилног друштва *per se*, него о томе да скуп социјалних услова потребних за фунгирање цивилног друштва више не постоји.

На тој линији, Харт и Негри уводе појам мноштва. Мноштво, као форма „цивилног друштва на стероидима“, јесте подручје еманципаторских могућности које се иманентно конституише у односу на структуралне типове доминације, превазилазећи их својом енергијом и креативношћу. Оно нема намеру да преузме контролу над државним апаратом нити да га преусмерава ка другим сврхама, већ да перпетуира разлике без њиховог растварања у безумну равнодушност масе или фабриковано јединство народа.

Ракурс Николаса Роуза (Nikolas Rose), који такође припада постмодерном теоретском тaborу, полази од тога да примена политичке моћи напредних либерално-демократских држава више није објашњива преко бинарне логике (Rose, 1999). Другим речима, она спаја државне агенције са разноврсним недржавним актерима чинећи анахроним опозитне дијаде типа: држава – цивилно друштво, јавно–приватно, власт–тржиште итд. Политичка моћ се реализује у агломерату потенцијалних савеза између дистанцираних ауторитета који желе управљати економским и друштвеним животом, као и људским понашањем. Стање константног социјалног експериментисања, несравњивог са дискурсом хомогености и државним стратегијама, отворило би простор појединцима за (ре)конфигурисање различитих техника субјективности на смеру формулисања нове врсте политичких актера.

Такву конјункцију, већим делом последицу кризе државе благостања, обележавају „етико-политике“, креативне зоне контекстације и самоинвенције. Те „етико-политике“ сигнализирају све већу улогу коју култура и механизми потрошње играју у регулацији облика живота, идентитета и техника сопства (Rose, 1999, 188). То повлачи за собом да не постоји једно цивилно друштво, већ његове многобројне верзије, свака инсталирана и мобилисана у оквиру хетерогених стратегија власти.

ЗАКЉУЧАК

Насупрот схватању да су квалитети, као што су рационалност, поштење, солидарност, сарадња, аутономија и слобода, (за)дате основе демократског живота, теорија цивилног друштва их не види као постојеће/затечене врлине на којима се фундаира демократска власт, већ као централне културалне структуре демократског дискурса/метанаратива. Као моћни експланаторни атрибути, они морају бити утиснути у друштвени живот кроз симболичке перформансе/церемоније/ритуале, као и преко комуникативних и регулативних институција. Теорије цивилног друштва не концептуализују демократију само на нивоу државне структуре већ и процесуално, попут стално конструисаног начина живота.

Ово имплицира две ствари (Hunter and Milofsky, 2007): (1) да је цивилно друштво засебни модел друштва, а не партикуларни друштвени сектор и (2) има процесуалну

природу, цивилно друштво није ни ригидни циљ ни шаблонизовани пројекат који би требало остварити, оно је конструкт који се стално артикулише и реартикулише преко свакодневне праксе грађана. У минималној варијанти, претходно имплицира да однос између либералне демократске државе и вестернизованог модела цивилног друштва подразумева онтолошки синхронизитет. У максималној варијанти, сугерише примат цивилног друштва које је категорија вишег ранга либералне демократске државе, што је на фону идеје Џоела Мигдала (Joel Migdal) „државе-у-друштву“ (Migdal, 2001). Реконцептуализација значења и следственог модуса функционисања једне сфере аутоматски повлачи трансформацију друге сфере.

Ерго, мада корпус односа цивилног друштва и либералне демократске државе покрива читаву палету теоретских и практичних пермутација: односе дистанцирања, супротстављања, подршке, делиберације, партнерства или транснационалности (Chambers and Kopstein, 2006), цивилно друштво не може да постоји као самоорганизовани и самодовољни ентитет без државне моћи, без структуре медијације и репрезентације, и просторног оквира деловања који обезбеђује државни апаратус. У том смислу, цивилно друштво, манифестовано појмовима попут „антиполитике“ (Konrad, 1984), „нове политике“ (Kothari, 1989) или „асоцијативне демократије“ (Hirst, 1994; Stojanović, 2009), представља више захтев за контролом државе, тј. прерасподелом њене моћи, него пледирање за неку утопијску самодовољност „цивилног друштва“.

Контекстуализација модерности/модернизације у незападним земљама (Chatterjee, 2001) претпоставља цивилно-друштвене институције које нису увек и нужно у складу са принципима западног пандана. Цивилно друштво можемо третирати као хијерархизовани полигон биополитичке моћи на нивоу засебног инструмента опсежне социјалне контроле. Контрадикторно, можемо говорити о елитама цивилног друштва, које, углавном преко пројектног финансирања, остварују релевантан утицај унутар и изван цивилног друштва.

Деисторизовано/деконтекстуализовано/деетатизовано, тј. задато, шаблонизовано и пројектовано, цивилно друштво је наметнути социјални формат. Културално, национално профилисане организације морају бити активно укључене у дијалог са другим актерима цивилног друштва.



Dorđe S. Stojanović¹
Institute for Political Studies
Belgrade (Serbia)

GENEALOGY OF CIVIL SOCIETY: CONTEMPORARY REINTERPRETATION OF THE CONCEPT

(Translation *In Extenso*)

Abstract: Starting from the exceptional importance of civil society for political/democratic theory, the paper critically analyzes its position in various theoretical discourses, trying to detect the most current changes in its understanding. Along these lines, the paper examines the premodern, modern and postmodern paradigms of civil society. The most important findings are that its interpretation must include: (1) cultural procedurality and diversity against the abstract and repressive given of the Western matrix; (2) the fact that externally controlled non-genuine non-governmental organizations of neoliberal civil society have weak support from citizens and a low level of responsibility; (3) dialogue with neo-traditional associations; and (4) the idea that civil society cannot be freed in a utopian manner from the redistribution of power, which implies its politicization, hierarchization and civil society elites.

Keywords: civil society, postmodern civil society, civil society theory, political theory, democratic theory

INTRODUCTION

In the entire human thought that covers social sciences, there are evident generically positioned problem-phenomenological segments which, as constitutive components, do not lose either their discursive-cognitive or their institutional-systemic importance. One of these “ontologizing” theoretical-practical constants is civil society. Its analysis involves genealogy or dynamics and scope of conceptual changes of semantic, functional and content dimensions of its non-linear and abstract conceptual evolution: from the premodern code which the civil society makes equal with its political organization – the state, through the developed modern paradigm founded on the separation and antinomy of the civil society and the state, to the postmodern matrix of the culturally predetermined civil society or its alternation/reinterpretation by other concepts.

¹ djordje.stojanovic@ips.ac.rs

Every examination of the modern understanding of civil society, regardless of the authors' affirmative or non-affirmative attitudes, imposes several research challenges (Allen, 1997; Post and Rosenblum, 2002, 23). First, it must be stated that civil society is one of those ambiguous concepts which are operational in different paradigms with quite broad, kaleidoscopic interpretative-political denotations and connotations. Civil society is an interdisciplinary, multidisciplinary and sometimes even transdisciplinary concept. Secondly, civil society, as an indispensable element of both democracy and of the democratization process, is deeply ideologized and full of different political interests, tensions and demagogues.

Thirdly, the exploitation of the universalization Western concepts with a high degree of decontextualization/abstraction, such as civil society, is not adequately received in the non-Western societies and cultures. If we sharpen its individual and cultural (re)articulation, which may vary significantly, to the very end, we can speak of “uncivilized civil society”. Furthermore, a difference should be made between the bad and the good (pro)Western and the non-Western bad and good, paradoxically “uncivilized civil society”. It is clear that the ethical-cultural pillars of civil society may be culturally relativized, de-essentialized and particularized.

In this paper, we will try to situate critically the theoretical dimensions of modern civil society. More precisely, we will examine whether complex, here concentrated, argumentations for civil society are sufficiently solid and persistent for all the challenges of the current democratic discourse/metanarrative.

CRITICAL OVERVIEW OF THE CIVIL SOCIETY CONCEPTS: FROM ARISTOTLE TO HEGEL

In the Ancient Greek thought, and particularly in Aristotle's exceptionally influential opus (*Ἀριστοτέλης*), there is an emphasis on the difference between human associativity (*κοινωνία*, *koinonia*), which culminates in a political community/society (*πολιτική κοινωνία*, *koinonia politics*, in Latin, *societas civilis*) or a state (*πόλις*, *polis*), and the private dimension of an individual or a household (*οἶκος*, *oikos*). Aristotle believed that the polis was the most inclusive and most important of all people's organizations/associations, because it was created for the sake of “good life” as opposed to “mere survival”. It transpires that human associativity precedes a private individual, a polis precedes an oikos, just as the whole is more important than its parts. All in all, unlike Plato (*Πλάτων*), who negates personal property and family life, Aristotle's starting point is important for the liberal discourse of civil society because it articulates distinctions between the private and the public.

In contrast to the ancient understanding, where it was fused with the centralized state instruments for society organization, modern civil society is a concept based on the differentiation of the means/instruments for the realization of the social system. The idea is that the social order may be achieved by non-political means. This idea has its roots in the medieval Christian political thought, in its dichotomous treatment of the authorities being founded on political sovereignty and God. Such starting point displaced the moral valence of the social organization from political sovereignty to religion, implying that different domains of society should also have different system principles. Medieval philosophers

were sceptical toward man's ability to articulate moral values necessary for ethical association into a secular state, either through ration or through conscious action, and, instead of it, they positioned the redemption for "sinful" civil society through transcendent God's powers and virtues (Rahner, 1992, 173–176; Kleinhans, 2018).

In any case, civil society as an original modern concept emerges between the 17th and the 19th centuries. To contractualism thinkers such as Thomas Hobbes, John Locke and Jean-Jacques Rousseau, civil society is a stage of the social development. Hobbes thinks that sovereign political power is the main integrative dimension of society. The state is a prerequisite of society and organized/balanced social interactions. Without the state, society would end up in a total chaos of the natural condition. Therefore, civil society is synonymous/fused with the state. Human sociability is not naturally given as in Aristotle's theory. We approach civil society impelled by the fear for our own lives, towards ensuring the best mode of self-preservation. Above all, the state in Hobbes's theoretical discourse is considered as an organizational structure based on associative principles, rather than a corporate, organically constructed body.

It is Locke who more directly promotes and establishes the modern modality of civil society by combining it with the idea of voluntaristic associativity (Locke, [1689], 1991). In contrast to Hobbes, Locke claims that people first create society, as an effect of the social contract, and then power and the state. The state does not have the right to its subjects' life and death and it is good to an extent it is effective in terms of ensuring and protecting the exercise of natural rights, particularly the property right. Locke's civil society is the effect of the contract of self-sufficient and already formed individuals, while the set of socializing associative relations is placed into the background. It is less directed towards promoting pluralism and does not treat associative life as an automatic improvement of governance. The outcome of the civil society strengthening is not necessary or direct democratization. It is more oriented towards state, i.e., constitutional and judicial reforms and, consequently, it examines the patterns by which the relationship between the state and society could be transformed in order to initiate democracy.

On the other hand, Rousseau explicitly states that society is necessary for the development of our moral abilities. However, for him, the pre-social individual is the bearer of primordial innocence and goodness (Starobinski, 1988, 25–26) which cannot persist in civil society. Freedom is placed in general will (*volonté generale*) generated by the social contract concluded between citizens (Rousseau, [1762], 1993). The nature and society are in conflict; natural freedom has been replaced by citizen freedom. The social contract establishes a community of individuals initiated by a common purpose. It implies self-regulated freedom which refutes all external laws, except for those we have consented to. Everyone is both a citizen and a subject, a ruler and the one who is ruled. Rousseau did not give an adequate understanding of the institutionalization of civil society.

To contractualism thinkers, civil society manifests a construct that is opposite to despotism and the natural condition. In fact, it must be constructed or artificial, and not octrized or naturalized. The emergence of the civil society concept marks an important step forward in the understanding of the individuals' mutual relationship and their relationship towards the state within society. It is an exclusively modern concept because it suggests clear bifurcation into civil and political life, i.e., civil and political society, which was a

radical innovation and completely unknown at that historical moment. Nevertheless, that postulate has never been fully completed, so that civil society has, more or less, remained an equivalent of the political counterpart (Kaldor, 2003, 7).

In his intention to develop a universal rational basis for democratic institutions (Habermas, 1987, 260), Kant was the first to interpret civil society (*staatsbürgerlicher Gesellschaft*) via the idea of the public sphere as the space where individuals, seen as private persons, through differently structured interactions, create the public use of collectively/ mutually formulated interests, requirements and reasons. He claimed that the obligation of the enlightened monarchies is not reduced only to the protection from public criticism of this crucial social space, but it also implies its permanent and intensive empowerment. A completely new dimension of Kant's understanding of civil society is the attitude that it can be accomplished not only within the state, but also between the states as an assumption of the international political community and eternal peace (Kant, [1795], 1939).

With the emergence of classical political economy as, in the largest part, the result of the 18th-century enlightenment, the former postulates of the state and society were put to the test. God, as a regulatory principle of the harmonization of a moral, political and social order, was replaced by Reason and Nature. Social standards express the logic of economy, and societies are perceived in accordance with their non-political, or economic engagements. The theoretical rupture from Aristotelian *koinonia* politics is total: man finds political society, rather than economic society, natural. Civil society as a system of the fulfilment of private wishes emerges as a prevalent environment of the individual's everyday life. Accordingly, economy becomes the primary factor in the functioning of individuals and society itself, while politics takes the secondary position.

The thesis about civil society as a distanced moral zone of mutual people's relations, an area that must be protected from the state's interventionism, was developed and intensified in the works of the Scottish enlightenment philosopher Adam Ferguson. One of important moments in the traditional-Aristotelian teaching, economy limited to the fundamentality of *oikos*, individual household, with the emphasis of its isolation from the public-political sphere of civil society, was exceeded only in Ferguson's epoch. The primacy was assumed by the new principle of civil society as an economic and ownership order, which now determines the private interaction of individuals. Ferguson's perception of civil society eliminated the theological component and replaced it with the emphasized social and benevolent nature of the man who only has to follow and apply his immanent internal qualities in order to produce the moral sphere of social interactivity (Ferguson, [1767], 1966).

Alexis de Tocqueville treats civil society as a specific instrument for the protection and responsibility of the state towards an individual (Tocqueville [1835, 1840], 1990). In any case, it is a conceptual characteristic of all liberal theoreticians. Strong and plural civil society is a postulate, a social condition, an independent controller and a form of governance of every solid democracy. Voluntary associations of civil society perform a representative function, affect the development of individual democratic capacities, cultivate collective engagements, articulate the ethos of simple egalitarian relations among citizens, generalize ethical sensibilization and represent an alternative modality of governance. *In summa*, to neo-Tocquevillians, rich associative life supervises the state through a careful analysis of its functioning and cultural formulation of citizens' tolerance and participation.

The neoliberal perception of civil society is founded on Tocqueville's glorification of associativity and its amalgamation with the functional reduction/minimization of the state. The idea is that adaptable non-governmental, non-profit, charity and volunteer organizations of civil society are autonomous both in relation to the state and in relation to the market. They are able to be an alternative to the state, for example, at the level of providing social services, but they can also be a barrier to the state's corruptibility and bad governance practices. All this is in line with the neoliberal strategy of privatization, denationalization, deregulation and de-statization. A frequent problem related to this attitude, characteristic of the non-Western cultures, is the phenomenon of non-genuine, externally-controlled civil society financed from abroad. Such civil society is characterized by strong non-governmental organizations (NGOs) which have weak social support and responsibility of the civil society actors (Pietrzyk-Reeves, 2022, 1340–1341).

Parallel and opposite to it, Ernest Gellner, believing in the superiority of the West, stresses the need for an efficient plural state as a guarantor both of existence and development of civil society (Gellner, 1994). It is the legislation that prevents economic abuse of information at the level of the environment that is no longer natural, but has become social, politically created and manipulated.

CRITICAL OVERVIEW OF THE CIVIL SOCIETY CONCEPTS: FROM HEGEL TO DATE

Finally, Georg Wilhelm Friedrich Hegel is the first modern thinker who articulated a totally authentic, conceptually completed and theoretically harmonized view of civil society (Hegel [1821], 1991). To Hegel, civil/bourgeois society (*bürgerliche Gesellschaft*) constitutes a dimension of ethical life, a separate sphere. It is the space between its other two constitutive moments: family as a natural community and the universal moral existence of the state. At first sight, Hegel's concept of civil society, with an emphasis on disintegrating social processes which emerge as a consequence of spontaneity, unpredictability and instability of market economy, seems to rely substantially on the postulates of Scottish enlightenment philosophers. Civil society is positioned as an exclusive sphere of the particular, an area characterized and determined by universal egoism, and an individual expression of own interests.

Nevertheless, to Hegel, civil society still has integrative, as well as educational qualities which prevent its fragmentation and full individualization. The state is a market supervisor and a regulator of inequalities. Its functioning pacifies numerous and constant inherent confrontations of civil society. It merges narcissistic individuals of civil society into a political community that enables them to realize their freedoms. Intermediary associations thus fill the space between the particularities of private interests and the abstract universality of the state. Therefore, Hegel's understanding of civil society bridges the gap between the bourgeois and the citizen. It has the same role as representation for the modern political thought on the whole.

Karl Marx treated the modern state as part of the superstructure depending on the economic base. Unlike Hegel, he registered the relevant organizational potential in free and democratic associations of manufacturers (McClelland, 2005, 524–548). Namely, people

could project social future through debates and negotiations about own goals, as well as through their planning and correction. Such constellation indicates that Marx was the first to use the tripartite distinction between state, market and associative relations for the purpose of defining the means of social organization, but, in contrast to the current use, civil society is still operationalized only to identify a set of market relations within bourgeois society. In other words, civil society is built on modern class inequalities and is identical to bourgeois society. The state is not superior to civil society, but a manifestation of the class rule working on the preservation of civil society and prevailing economic interests within civil society.

Antonio Gramsci is a theoretician who gives exceptionally positive connotations to the civil society concept (Gramsci, 1971). On the one hand, civil society defines the political and cultural hegemony of one social group over society as a whole (which constitutes the ethical content of the state). It includes institutions (e.g., school, university, church etc.) which provide space for obtaining normative legitimacy, or hegemonies, states and bourgeoisies. Civil society is a context of the hegemonistic manifestation of the capitalist state. On the other hand, civil society is a balance between the state and the class-structured economy. Overcoming the permanent revolution concept proceeds towards the civil hegemony concept. In contrast to classical Marxism, according to Gramsci, political action is not determined by the economic structure *per se*, but one or another interpretation of that structure. Ergo, the historical narrative is not made up by economic development, but by ideological and cultural struggles.

Therefore, civil society is autonomous both in relation to the state and in relation to economy's atomistic impulses, and that is why it could be an area of resistance against the state power. While in liberal tradition civil society amortizes the state's influence on the individual, to, in Gramsci's opinion it is a "buffer" for the state (Chandhoke, 1995, 35–36; Mohan, 2002, 3). It may become a narrative of resistance and opposition to the state only by raising awareness of distance towards its structured hegemonistic potentials. As such, civil society of Gramsci's or post-Marxist discourse is a fighting and contesting arena, divided along class separations and identity boundaries. Within it, power relations are legitimized and reproduced, civil society is integrated with the state, but there is also space being opened for counter-hegemonistic formations.

Habermas is the first theoretician who tried to devise a normative theory of the public sphere by developing the ethical component of a discursive-voluntary formation, for which he believed that it could establish a rational-critical dialogue aimed at creating democratic barriers for the defence from constant onslaughts of the system/state imperatives (Habermas, 1996). The problem placed in this manner led towards the functional separation of the state from society and the institutionalization of the political public sphere as independent of the economic and political influence. The communication rationality discourse is no longer subordinated to any organizational space, but is open for various practices of the public debate. Citizens' participation is discursive participation. Civil society objectifies a wide spectrum of more or less spontaneously constituted movements, groups and organizations which are sensibilized for the resonance of social problems in the private life sphere. Their separation and transposition into the public sphere call for the stabilization of the communication structure. The core of civil society is an associative network that

institutionalizes discourses for problem resolution regarding general interests within the referential framework of the organized public sphere.

Jean Cohen and Andrew Arato believe that the ethical discourse is transposed into the theory of political institutions, with the centre in the practice of civil society (1992, XVII). The public space of civil society is continually filled with new associations and movements with numerous and completely differentiated requirements which, legally protected and open for discussion, manifest a potential basis for public policy. Darrow Schecter completely rejects Cohen's and Arato's functionalist argumentation due to the evident possibility of civil society's harmonic survival along with other institutions (e.g., economic and state apparatus) without being their radical alternative (2000, 81). In that respect, the state is not necessarily antagonized towards civil society, nor is the absence of the state sufficient to develop good civil society. According to Schecter, it represents the basis for the revival of the public sphere that may radically transform society by introducing a different institutional order in a political competition.

Michel Foucault claimed that liberal rationalism was nothing but finding a way to establish the principle of rationalization of the governance ability on the assumptions of rational behaviour of those who are governed (Foucault, 2008). In his opinion, civil society is not a philosophical idea. It is a concept of governance technology, its correlate, whose rational standard must be legally connected with economy understood as a process of production and exchange. Namely, Foucault thinks that civil society is made of economic subjects. *Homo economicus* and civil society belong to the same group of technology of (neo)liberal governance. Civil society manifests the environment/context of economic subjects which favours conflicts and power relations as the most efficient moments for fighting against domination. Such fight is central for civil society both internally, in the theoretical decoding of the relations between different associations within civil society, and externally, in the theoretical decoding of the relation of civil society towards the spheres of power and economy.

Foucault's positioning of the civil society concept includes four different aspects (Villadsen, 2016; Dean and Villadsen, 2016): (1) Foucault declines to recognize *a priori* civil society as a primary reality which exists before social and historical events, i.e., it is not a primary and direct reality; (2) civil society is not an inherent source of progressive contestation of power, because it is a concept encumbered by different unbalanced and polyvalent possibilities, where the political order is no longer imposed, but self-generating; (3) the reality of civil society is transactional, i.e., civil society is a product of liberal rationality, it is invented and not assigned, and thus the space for negotiations between authorities and the subordinate ones, and (4) in line with its attributes of heterogeneity and irreducibility, civil society is virtual, at the same time real and unreal; it is a principle of creation, but it does not predetermines the created. Sovereign power is not maintained solely through central power, but is also produced by the subjects through their everyday life guided by their most intimate relationships.

Habermas criticizes Foucauldian theoretical school because of its misunderstanding of the broader history and importance of civil society as a domain of value debate and instructive ethics for presenting alternative social truth directed against market exploitation and state domination. The key weakness of Habermas's project is, however, the lack

of interference of ideals and reality, intentions and their realization. To Foucault, freedom and practice cannot be extracted from universal truths or theories. The freedom of civil society is a practice founded on resistance and struggle, and it cannot be a Habermasian communicative consensus, or a utopian absence/negation of power (Flyvbjerg, 2012).

The postmodern perception of civil society is prevalently relativistic. The point is that the Western model of civil society has never taken roots globally, except within local non-Western metropolises (Hann and Dunn, 1996). Furthermore, there is indisputable existence of different traditional and neo-traditional associations deriving from kinship or religious ties, which remain independent of the state and offer additional domains of power. It is commonly argued that these organizations cannot be part of civil society because they are likely to be forced and, as a rule, an instrument of social control. According to Mary Kaldor, the postmodernists emphasize that the division into “good” Westernized civil society and traditionalized non-civil society must be repealed (Kaldor, 2003, 10). The postmodern modality of civil society insists on the cultural predisposition and inclinations towards the hierarchies of different hybrid and fragmentary subjectivities. In final consequence, such insistence may result in unconscious strengthening of neo-imperialist/corporate project of modern capitalism.

Although Michael Hardt and Antonio Negri criticize post-theories relying on the inadequate understanding of the capitalist present (2000, 138), I think that this is, however, a postmodern discourse *par excellence*. Relying on their idea of the “empire without the state”, a globalized and hyper-extensive network entity which is opposite to the sovereign state deriving from the constant production and maintenance of boundaries, and on Gilles Deleuze’s idea of transition of “disciplinary” into “controlling” society, where disciplinary institutions extend to society as a whole (Deleuze, 1992; Brusseau, 2020), these authors propose a thesis about the dissolution/death of civil society (Hardt, 1995; Hardt and Negri, 2000, 328–329). This does not refer to desirability or undesirability of civil society *per se*, but to the fact that the set of social conditions necessary for the functioning of civil society no longer exists.

In compliance with this, Hardt and Negri introduce the concept of multitude. Multitude as a form of “civil society on steroids” is an area of emancipatory possibilities which is immanently constituted in relation to structural types of domination, exceeding them with its energy and creativity. It does not intend to assume control over the state apparatus or to direct it towards other purposes, but to perpetuate differences without their dissolution into the mindless indifference of the mass or the fabricated unity of the nations.

The perspective of Nikolas Rose, who also belongs to the postmodern theoretical camp, starts from the assumption that the application of political power of progressive liberal-democratic states is no longer explicable through binary logic (Rose, 1999). In other words, it connects state agencies with different non-state actors, making anachronous the opposite dyads such as: the state – civil society, public–private, power–market etc. Political power is realized in the agglomerate of potential alliances between distanced authorities that want to rule economic and social lives, as well as human behaviour. The state of constant social experimenting, incomparable with the discourse of homogeneity and state strategies, would open up the space to individuals for (re)configuring different techniques of subjectivity towards formulating a new type of political actors.

Such conjunction, in the greatest part a consequence of the crisis of the welfare state, is characterized by “ethico-policies”, creative zones of contestation and self-invention. Those

“ethico-policies” signal an increasing role played by culture and mechanism of consumption in the regulation of the form of life, identities and techniques of the self (Rose, 1999, 188). It implies that there is no single civil society, but its numerous versions, each of them installed and mobilized within heterogeneous strategies of the authorities.

CONCLUSION

In contrast to the view that qualities such as rationality, honesty, solidarity, cooperation, autonomy and freedom are the assigned/given bases of democratic life, the civil society theory does not see them as existing/found virtues on which democratic power is founded, but as central cultural structures of the democratic discourse/metanarrative. As powerful explanatory attributes, they must be impressed in social life through symbolic performances/ceremonies/rituals, as well as through communicative and regulatory institutions. The civil society theories do not conceptualize democracy only at the level of the state structure, but also procedurally, such as the permanently constructed way of life.

This implies two things (Hunter and Milofsky, 2007): (1) that civil society is a separate model of society, and not a particular social sector, and (2) that it has a procedural nature; civil society is neither a rigid goal nor a patterned project which should be realized, but a construct which is constantly articulated and rearticulated through citizens’ everyday practice. In the minimum version, it previously implies that the relationship between the liberal democratic state and the Westernized model of civil society involves ontological synchronicity. In the maximum version, it suggests the primacy of civil society as a higher-rank category of the liberal democratic state, which is in line with (Joel Migdal’s “state-in-society” (Migdal, 2001). The reconceptualization of the meaning and the consequential mode of functioning of one sphere automatically calls for the transformation of another sphere.

Ergo, although the corpus of the relationship between civil society and the liberal democratic state covers a whole range of theoretical and practical permutations: relationships of distancing, opposition, support, deliberation, partnership or transnationality (Chambers and Kopstein, 2006), civil society cannot exist as a self-organized and self-sufficient entity without state power, without the structure of mediation and representation, and the spatial framework of action ensured by the state apparatus. In that respect, civil society, manifested in the notions such as “antipolitics” (Konrad, 1984), “new politics” (Kothari, 1989) or “associative democracy” (Hirst, 1994; Stojanović, 2009), is a requirement for the state control, i.e., redistribution of its power, rather than pleading for a sort of utopian self-sufficiency of “civil society”.

The contextualization of modernity/modernization in non-Western countries (Chatterjee, 2001) presupposes civil-society institutions which are not always and necessarily in line with the principles of the Western counterpart. Civil society can be treated as a hierarchized polygon of biopolitical power at the level of a separate instrument of extensive social control. In contradiction, we may speak about civil society elites which, mostly through project financing, achieve a relevant influence inside and outside civil society.

De-historicized/decontextualized/de-statized, i.e., given, patterned and projected civil society is an imposed social format. Culturally and nationally profiled organizations must be actively involved in the dialogue with other civil society actors.

REFERENCES / ЛИТЕРАТУРА

- Allen, Ch. (1997). Who Needs Civil Society? *Review of African Political Economy*, 24 (73), 329–337. doi.org/10.1080/03056249708704266
- Brusseau, J. (2020). Deleuze's *Postscript on the Societies of Control*: Updated for Big Data and Predictive Analytics. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 67 (164), 1–25.
- Chatterjee, P. (2001). On civil and political society in post-colonial democracies. In: *Civil Society: History and Possibilities* (eds. Sudipta Kaviraj and Sunil Khilnani), 165–179, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, J., Arato, A. (1997). *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: MIT.
- Chambers, S., Kopstein, J. (2006). Civil Society and the State. In: *The Oxford Handbook of Political Theory* by John S. Dryzek, Bonnie Honig and Anne Phillips (eds.), 363–382, Oxford: Oxford University Press.
- Chandhoke, N. (1995). *State and Civil Society: Explorations in Political Theory*. New Delhi: Sage.
- Dean, M., Villadsen, K. (2016). *State Phobia and Civil Society: The Political Legacy of Michel Foucault*. Stanford: Stanford University Press.
- Deleuze, G. (1992). Postscript on the Societies of Control. *October*, 59, 3–7.
- Ehrenberg, J. (2017). *Civil Society: The Critical History of an Idea*. New York: New York University Press.
- Ferguson, A. [1767] (1966). *An Essay on the History of Civil Society*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, 1978–1979*. London: Palgrave.
- Flyvbjerg, B. (2012). Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society? In: *Power and Politics* (eds. Mark Haugaard and Stewart R Clegg), 117–141, New York: Sage.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishart.
- Gellner, E. (1994). *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals*. London: Hamish Hamilton.
- Habermas, J. (1987). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: MIT Press.
- Hann, C., Dunn, E. (eds.). (1996). *Civil society: Challenging Western Models*. London: Routledge.
- Hardt, M. (1995). The Withering of Civil Society. *Social Text*, 45 (4), 27–44. doi.org/10.2307/466673
- Hardt, M. and Negri, A. 2000. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hegel, G. W. F. [1821] (1991). *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hirst, P. (1994). *Associative Democracy: New Forms of Economic and Social Governance*. Amherst: University of Massachusetts.
- Hunter, A. and Milofsky, C. (2007). *Pragmatic Liberalism: Constructing a Civil Society*. New York: Palgrave.

- Kaldor, M. (2003). Civil Society and Accountability. *Journal of Human Development*, 4 (1), 5–27, doi.org/10.1080/1464988032000051469
- Kant, I. [1795] (1936). *Perpetual Peace*. New York: Columbia University Press.
- Kaviraj, S. and Khilnani, S. (eds.) (2001). *Civil Society: History and Possibilities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kleinhans, K. A. (2018). Good government and the vocation of citizenship: A Lutheran perspective. *Dialogue*, 57 (2), 120–125, doi.org/10.1111/dial.12392
- Konrad, G. (1984). *Anti-Politics*. London: Quartet Books.
- Kothari, R. (1989). *Politics and the People: In Search of a Humane India*. New York: New Horizons Press.
- Locke, J. [1689] (1991). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press.
- Migdal, J. (2001). *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McClelland, J. S. (2005). *A History of Western Political Thought*. New York: Routledge.
- Mohan, G. (2002). The Disappointments of Civil Society: The Politics of NGO intervention in Northern Ghana. *Political Geography*, 21 (1), 2–29. [doi.org/10.1016/S0962-6298\(01\)00072-5](https://doi.org/10.1016/S0962-6298(01)00072-5)
- Müller, K. B. (2006). The Civil Society–State Relationship in Contemporary Discourse: A Complementary Account from Giddens’ Perspective. *British Journal of Politics & International Relations*, 8 (2), 311–330, doi.org/10.1111/j.1467-856x.2006.00212.x
- Pietrzyk-Reeves, D. (2022). Rethinking Theoretical Approaches to Civil Society in Central and Eastern Europe: Toward a Dynamic Approach. *East European Politics and Societies and Cultures*, 36 (4), 1335–1354.
- Post, R. C., Rosenblum, N. L. (2002). Introduction. In: *Civil Society and Government* (eds.). N. L. Rosenblum and R. C. Post, 1–26. Princeton: Princeton University Press.
- Rahner, H. (1992). *Church and State in Early Christianity*. San Francisco: Ignatius Press.
- Rose, N. (1999). *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, J.-J. [1762] (1993). *The Social Contract*. Beograd: Filip Višnjić. [In Serbian]
- Schecter, D. (2000). Sovereign States or Political Communities? *Civil Society and Contemporary Politics*. Manchester: Manchester University Press.
- Starobinski, J. (1988). *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Stojanović, Đ. (2009). *Associative Democracy: Problems and Perspectives*. Beograd: Krug. [In Serbian]
- Tocqueville, A. [1835, 1840] (1990). *Democracy in America 1–2*. New York: Vintage Books.
- Tönnies, F. (2001). *Community and Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Villadsen, K. (2016). Michel Foucault and the Forces of Civil Society. *Theory, Culture & Society*, 33 (3), 3–26.

