

## Javnost, javno mnenje in diskurzivna racionalnost

*POVZETEK. Članek obravnava Habermasovo slabo poznano pojmovanje javnosti iz devetdesetih let in izpostavlja različne vidike njegove reinterpretacije njegovega bolj znanega pojmovanja javnosti iz šestdesetih let. V prvem delu so predstavljeni osnovni elementi Habermasove teorije diskurzivne etike, na osnovi katere je razvil kategorizacijo diskurzov v politični javnosti, v drugem delu so obravnavane korekcije njegovega zgodnjega pojma liberalne javnosti v luči njegovega kasnejšega povezovanja načel liberalizma in republikanstva, v tretjem delu pa je prikazana še vmesitev javnosti v njegovo dvostopenjsko teorijo demokracije.*

*KLJUČNE BESEDE: Habermas, javnost, javno mnenje, diskurzivna etika, deliberativna demokracija*

“Pojem javnosti in njegovo nasprotje, skrito in zasebno, pripadata izvorno področju politike in prava. Habermas (...) je znatno pridonesele k temu, da je pojem javnosti pridobil osrednje mesto tudi v temeljnih raziskavah na področju filozofije in družboslovja. Njegovo delo je često opredeljeno z etiketo “filozofije diskurza” ali “diskurzivne teorije” (prava, resnice, etike itd.). To je upravičeno, če imamo pred očmi sovisnost med diskurzom in javnostjo.”

Lutz Wingert in Klaus Günther, 2001

Habermas je pojem javnosti najbolj ekstenzivno obravnaval prav na začetku svoje kariere v še danes izjemno odmevnem delu *Strukturne spremembe javnosti* (1962/1989), ki je odločilno zaznamovalo večji del pomembnih strokovnih razprav na temo javnosti v zadnjih desetletjih. Kljub temu, da so v tem delu v zametku vključeni osrednji nastavki njegove kasnejše socialne in politične filozofije, je Habermas kasneje razvil celo vrsto teoretskih pojmov in modelov, ki iz današnje perspektive vržejo povsem drugačno luč na njegovo zgodnje pojmovanje javnosti. Po *Strukturiranih spremembah javnosti* je Habermas pojem javnosti obravnaval sicer le občasno, večinoma mimogrede v okviru drugih tematskih sklopov, vendar pa zelo številne krajše opredelitve javnosti v drugih tematskih kontekstih zgovorno pričajo o mestu in vlogi javnosti v okviru njegove razvijajoče socialne in politične filozofije. Med kasnejšimi deli, ki neposredno analizirajo pojem javnosti, je treba posebej omeniti sicer le dve: nov uvod v *Strukturne spremembe javnosti* (1989/1992) ter njegovo osrednje delo poznega obdobja, *Faktizität und Geltung* (1992). Slednje delo predstavlja kulminacijo njegovih raziskav “diskurzivne etike” v

osemdesetih letih in povezavo le-te z njegovo integralno teorijo demokracije in prava, v okviru katere ima pojem javnosti osrednje mesto; v tem delu razvito teorijo še danes zastopa in nadalje razvija. Izhajamo iz predpostavke, da današnja perspektiva na Habermasovo pojmovanje javnosti zahteva upoštevanje njegove širše teorije družbe in politične filozofije, ki jo je razvijal v zadnjih štirih desetletjih, to pa pokaže, da je Habermasovo današnje pojmovanje javnosti precej drugačno kot njegovo zgodnje pojmovanje. Pojem javnosti je relacijski pojem, ki dobi svoj pravi pomen šele v razmerju med državo in civilno družbo, v razmerju med demokracijo in pravno državo ter v intersubjektivnem razmerju med državljani, ki javno razpravljajo o javnih problemih, kar so vse kategorije, s katerimi se je podrobno ukvarjal v zadnjih desetletjih.

Čeprav so Habermasove opredelitve javnosti dandanes često navajane, je njegovo pozno pojmovanje javnosti slabo poznano. V literaturi na temo javnosti se tudi v zadnjem času pogosto dogaja, da avtorji Habermasovo pojmovanje javnosti preprosto izenačujejo z njegovim pojmovanjem javnosti iz šestdesetih let, kar je z vidika zgoraj navedenih razlogov vsaj neustrezno, če že ne povsem napačno. Zato bomo v pričujočem članku predstavili nekaj osnovnih elementov, ki so potrebni za razumevanje Habermasovega poznega pojmovanja javnosti. Ker je njegovo zgodnje pojmovanje javnosti tudi Sloveniji dobro poznano, le-tega v pričujočem članku ne bomo sistematično obravnavali, temveč bomo samo izpostavili nekatere ključne točke razlikovanja s poznim pojmovanjem. Članek je razdeljen na dva dela. V prvem delu bomo predstavili osnovne elemente Habermasove teorije diskurzivne etike in kategorizacije diskurzov v politični javnosti, v drugem bomo prikazali korekcije njegovega zgodnjega pojma liberalne javnosti v luči njegovega kasnejšega povezovanja načel liberalizma in republikanstva, v tretjem delu pa bomo pokazali, kako je v poznem obdobju vmestil javnost v svojo dvostopenjsko teorijo demokracije.

## I.

Habermas je že v zgodnjem pojmovanju javnosti ponudil tezo, da lahko široka javnost demokratično vpliva na izvajanje politične oblasti le, če javne razprave rezultirajo v javnem mnenju, ki uteleša voljo državljanov. Za Habermasa pojma javnega mnenja in volje državljanov predstavljata dve plati istega fenomena, zato proces oblikovanja javnega mnenja označuje s sintagmo "proces diskurzivnega oblikovanja mnenja in volje". Ta proces opredeljuje kot javne razprave, ki povzročijo transformacijo partikularnih mnenj in interesov v javno mnenje in občo voljo državljanov, ki naj bi v idealnem smislu racionalno utelešala javni interes. Ključno vprašanje je, ali je prek javnih razprav sploh mogoča transformacija partikularnih interesov državljanov v občo voljo, ki na racionalen način uteleša javni interes.

Za rešitev tega vprašanja je Habermas (1981, 1999) v sedemdesetih letih razvil teorijo komunikacijskega delovanja, ki ponuja model dialoškega sporazumevanja, usmerjenega k doseganju racionalnega soglasja. Proces sporazumevanja, ki ga je razvil z reinterpretacijo teorije govornih dejanj Austina in Searla, je opredelil kot dialoško preizkušanje veljavnosti izjav v treh vidikih, v vidiku njihove resničnosti, normative

pravilnosti in iskrenega izražanja komunikativnih intenc. Iz teh treh vidikov je izpeljal tri vrste diskurza: teoretski diskurz znanosti, praktični diskurz politične javnosti ter diskurz umetniške kritike.

Veljavnost izjav se preizkuša v procesu *pro et contra* argumentacije, pri čemer so kot veljavne spoznane tiste izjave, ki so utemeljene z argumenti, ki jih s protiargumenti ni mogoče izpodbijati. Kriterij veljavnosti izjav je torej racionalna sprejemljivost le-teh v procesu sporazumevanja. Pri tem je treba opozoriti, da v okviru Habermsove pragmatično orientirane epistemologije odpade razlikovanje med mnenji in resnico v pozitivističnem smislu, saj so tudi tiste izjave, ki so spoznane za veljavne, veljavne le začasno. Veljavne so torej tiste izjave, ki so v dani situaciji racionalno sprejemljive. Ker pa so vse izjave zaznamovane s pragmatičnim načelom "zmotljivosti" (fallibility), veljavnost izjav ni nikdar dokončna oz. absolutna, saj se lahko neka prej racionalno sprejemljiva izjava na osnovi novih argumentov v prihodnje pokaže kot zmotna, iz česar sledi, da ni večnih oz. absolutnih resnic.

Če lahko predpostavimo, da sporazumevanje poteka v "idealni govorni situaciji", ki temelji na simetričnih odnosih med udeleženci in ki je neobremenjena s časovnimi pritiski, po Habermasu sporazumevanje vključuje komunikacijsko racionalnost. To je mogoče pojasniti s Toulminovim (Toulmin, Rieke, Janik 1984) razlikovanjem med argumentacijo kot advokatom in argumentacijo kot odkrivanjem: argumentacija lahko na eni strani služi zgolj advokaturi lastnih mnenj in interesov udeležencev, kar kaže instrumentalno-strateško racionalnost, na drugi strani pa so lahko udeleženci usmerjeni na skupno odkrivanje tistih stališč, ki so podprta z boljšimi argumenti, v čemer se manifestira komunikacijska racionalnost. V tem smislu je Habermas nasproti komunikacijskemu delovanju postavil instrumentalno strateško delovanje, ki je usmerjeno k učinkovitemu uresničevanju ciljev posameznih akterjev v interakciji. Racionalnost instrumentalno-stateškega delovanja je temeljno načelo filozofskega utilitarizma, v družboslovju pa teorije racionalne izbire, ki akterje razume kot "rational utility maximizers". Habermas pa utemeljuje svojo teorijo javnosti na komunikacijskem delovanju in racionalnosti.

V osemdesetih letih je Habermas začel na osnovi komunikacijskega delovanja razvijati teorijo diskurzivne etike (Habermas 1983, 1991, 1992, 1996, 1999; Rehg 1994), ki je ključna za razumevanje njegovega pojmovanja politične javnosti. Diskurzivna etika se namreč usmerja zgolj na tisti vidik komunikacijskega sporazumevanja, pri katerem preizkušamo veljavnost normativne pravilnosti izjav v praktičnem diskurzu. Norme opredeljuje kot tista načela, ki se jih morajo držati vsi, na katere se nanašajo. Za politično javnost so norme ključnega pomena zato, ker je politični proces normativno reguliran proces generiranja norm, tj. zakonov ali pravno formuliranih upravnih ali sodnih odločitev, ki obvezujejo vse državljane. Po Habermasu poteka odločanje v vseh treh vejah oblasti, v zakonodajni, izvršni in sodni oblasti, v formi prava: odločanje poteka po formalnopravno reguliranih postopkih, odločitve pa imajo pravno formo za vse zavezujočih odločitev. Soočenje s konstitutivno povezanostjo politike in prava je povzročilo paradigmatični obrat v razvoju njegove teorije, saj se je v svoji kritični teoriji od pretežno socioloških raziskav iz sedemdesetih let preusmeril v osemdesetih in v

devetdesetih letih k politološkim in pravnim raziskavam teorije pravičnosti in demokracije. Problem komunikacijske racionalnosti sporazumevanja je prevedel v kantovsko zastavljen problem praktičnega uma, ki se mu kaže kot problem praktičnega diskurza: kako so diskurzivno artikulirane tiste norme, ki so zavezujoče zato, ker so pravične in s tem legitimne (Rehg 1994; Chambers 1996). To je osrednje vprašanje njegove diskurzivne etike.

Pri opredelitvi kriterijev praktičnega diskurza izhaja Habermas, tako kot drugi veliki sodobni teoretik pravičnosti in demokracije John Rawls, iz Kantove deontološke etike. Po Kantu je subjekt v temelju svoboden, ker ga zavezujejo izključno norme, ki mu jih nalaga njegov praktični um; vendar svoboda ni samovolja (*Willkür*), temveč volja (*Wille*), ki deluje v skladu z načeli, ki jih je mogoče univerzalizirati kot zakon vseh racionalnih bitij. Kant (1786/1974) je kot najvišje pravilo svoje etike postavil kategorični imperativ, v katerem postavlja trditev, da je treba delovati vedno tako, da bi lahko maksimo svojega delovanja predstavili kot univerzalni zakon. Na tako opredeljeni deontološki etiki je Kant razvil tudi teorijo temeljnih pravic in zakonodaje. Habermas prevzema idejo kategoričnega imperativa, vendar opozarja, da je Kantova formulacija "monologična", ker izhaja iz samorefleksije izoliranega subjekta, ki hipotetično presoja univerzalnost maksim delovanja s samoizpraševanjem, katere norme bi morali sprejeti vsi racionalni subjekti. Po Habermasu pa lahko poteka preizkušanje veljavnosti norm izključno v argumentativnem dialogu prek normativnih govornih dejanj, ki tvorijo praktični diskurz. Habermasova formulacija osrednjega kriterija preizkušanja veljavnosti norm predstavlja, kot sam pravi, "diskurzivni obrat" Kantovega kategoričnega imperativa. To pomeni, da Kantovo idejo kategoričnega imperativa postavi v kontekst svoje teorije komunikacijskega delovanja in jo v svoji reinterpretaciji nekoliko nerodno preimenuje v "načelo diskurza". Ta se glasi: "Veljavne so natančno tiste norme delovanja, na katere bi lahko v racionalnem diskurzu pristali vsi potencialno prizadeti" (Habermas 1992, 138). To trditev opredeljuje kot "načelo nepristranskosti", iz katerega nadalje izpelje "načelo pravičnosti": v praktičnem diskurzu se izkažejo kot pravične zgolj tiste norme, ki se v racionalni argumentaciji pokažejo kot nepristranske, torej kot racionalno sprejemljive za vse potencialno prizadete. Načelo pravičnosti je morda bolj prepričljivo v negativni formulaciji: pravične so zgolj tiste norme, ki jih nihče od prizadetih ne bi mogel izpodbijati z dobro utemeljenimi argumenti.

Na osnovi tako opredeljenega "načela diskurza" Habermas loči med moralnimi normami in etičnimi vrednotami. To kontroveržno tezo sicer mnogi zavračajo (Putnam 2001), vendar pa ima svojo filozofsko in sociološko razlago. To delitev je treba videti v luči dveh tradicij opredeljevanja razmerja med etiko in politično filozofijo, Aristotelove in Kantove. Kot bomo pokazali v naslednjem razdelku, se v politični filozofiji aristotelovska tradicija veže na republikanizem, kantovska pa na liberalizem. Aristotelova "etika vrline" črpa etične vrednote iz "vizije dobrega življenja", tj. iz tradicionalnega vrednostnega sistema kulturne skupnosti, ki razpira oz. simbolno konstruira svet družbene skupnosti ter pri tem ponuja substancialne etične vrednote; te predpisujejo vrline značaja in situacijsko dolžene načine delovanja, ki so često utelešeni v eksemplaričnih zgodovinskih osebnostih dane tradicije in njihovih dejanjih. Kantova

deontološka etika pa s postopkom kategoričnega imperativa vzpostavi formalni postopek, s katerim svobodni subjekt s svojim praktičnim umom avtonomno določa tiste moralne norme, ki so zavezujoče za vse racionalne subjekte, ne samo za člane partikularne kulturne skupnosti; tradicionalne substancialne etične vrednote, ki jih Kant opredeli s hipotetičnim imperativom, so sicer lahko zaželjene, vendar jih Kant postavi v podrejeni položaj, saj se praktičnemu umu ne kažejo nujno kot univerzalno zavezujoče. S tem je Kant iznašel načelo moralne avtonomije - subjekt si v svobodni samorefleksiji praktičnega uma sam naloži tiste norme, ki so univerzalno moralno zavezujoče, kar pomeni, da mu jih ne nalaga tradicija od zunaj, temveč njegov lasten premislek (Schneewind 1998). Kot je izpostavil že Hegel v svoji ostri kritiki Kantove deontološke etike, za njim pa ponavljajo vsi sodobni zastopniki aristotelovske tradicije, je cena, ki jo mora za avtonomijo subjekta plačati Kant visoka: po Heglu je kategorični imperativ prazni formalizem, ki ne ponuja nikakršnih substancialnih vrednot; Hegel je v skladu z aristotelovsko tradicijo etike poudaril, da so etične vrednote vedno substancialne in kot take lahko izhajajo le iz tradicionalne npravstvenosti (Sittlichkeit) kulturne skupnosti. Habermas in med sodobnimi političnimi filozofi tudi John Rawls (1971/1999) izhajata iz kantovske pozicije svobode in avtonomije subjekta in ključnega načela opredeljenega s formulo "prednosti pravičnega pred dobrim", torej prednosti univerzalnih norm pred partikularnimi substancialnimi vrednotami, ki izhajajo iz tradicije. Obstajata dva temeljna razloga za Habermasovo in Rawlsovo vztrajanje pri kantovski deontološki etiki. Prvič, le na osnovi deontološke etike je mogoče postaviti svobodo subjekta in avtonomno določanje zavezujočih norm v izhodišče etične in politične filozofije; zavezujoče moralne in zakonske norme ne nalaga zunanja instanca, temveč izhajajo iz avtonomne samorefleksije subjekta oz. v Habermasovem in Rawlsovem primeru, iz javnih razprav in deliberativne politike. Druga ključna prednost deontološke etike pa je, da je deontološka etika "kognitivna etika", kar pomeni, da je s pomočjo preizkušanja veljavnosti norm mogoče spoznati, katera normativna govorna dejanja artikilirajo univerzalne norme, katera pa v partikularne etične vrednote.

V družbenozgodovinskem vidiku Habermas (1981, 1991) utemeljuje svoje ločevanje med univerzalnimi moralnimi normami in partikularnimi etičnimi vrednotami z multikulturalnostjo modernih družb. V predmodernih družbah je kulturna tradicija večinske populacije povsem nadvladala družbeno skupnost, z drugimi besedami verski pogled na svet je imel monopol nad interpretacijo družbenega življenja. Z nastopom moderne, predvsem s procesi sekularizacije, z ustavno opredelitvijo temeljnih pravic in svoboščin, ter z vzponom samorefleksivne znanosti in avtonomne umetnosti pa se je pokazala multikulturalna narava sodobnih družb. Po Habermasu in Rawlsu (1993/1996) to zahteva drugačen pristop k normam, ki so zavezujoče za vse: ni jih mogoče več na neproblematičen način črpati iz neke partikularne kulturne tradicije, temveč je potrebno razviti formalne postopke za preizkušanje njihove veljavnosti za vse državljane, kar pomeni, da moramo razviti kognitivno etiko, ki omogoča preizkušanje starih in generiranje novih norm.

V nasprotju z Rawlsom (1993/1996; Charney 1998), ki v svoji teoriji političnega liberalizma iz "javnega uma", kakor imenuje politične javne razprave, v načelu izključje

etične vrednote (oz. *comprehensive doctrines*, tj. tradicionalne celostne svetovne nazore), pa Habermas (1991, 1992, 1996) v svojo diskurzivno etiko vključuje tako univerzalne moralne norme kot partikularne etične vrednote, ki izhajajo iz tradicij. Habermasov diskurzivni obrat Kantovega kategoričnega imperativa omogoča, da razširi kognitivizem diskurzivne etike na vse vrste praktičnega diskurza. Načelo diskurza, ki pravi, da so veljavne tiste norme, s katerimi se lahko v racionalni argumentaciji strinjajo vsi, ki jih prizadevajo, aplicira na dve različni množici tistih, ki jih norme prizadevajo: moralne norme prizadevajo celotno človeštvo, etične vrednote pa prizadevajo zgolj člane partikularne skupnosti, ki v prvi osebi množine razpravljajo o vprašanju, "kaj je dobro za nas" kot člane določene tradicionalne kulturne skupnosti. Moralni diskurz preverja veljavnost moralnih norm po kriteriju, da so v argumentaciji le-te sprejemljive za vse racionalne subjekte, etični diskurz pa preizkuša veljavnost etičnih vrednot glede na njihovo racionalno sprejemljivost le med člani partikularne kulturne skupnosti.

Poglejmo, kako Habermas (1992) definira različne vrste javnih diskurzov v politični javnosti. V praktični diskurz politične javnosti spadajo po Habermasu naslednje vrste diskurzov: pragmatični, etični, moralni in sodni diskurz. Pragmatični diskurz ni normativni diskurz, temveč je prisoten v javnih razpravah o učinkovitem doseganju ciljev. Habermas namreč definira politični sistem s Parsonsovo tezo, da politični sistem prek sprejemanja zavezujočih odločitev omogoča doseganje kolektivnih ciljev. Tematsko področje pragmatičnega diskurza je moment oblikovanja kolektivne volje pri reševanju praktičnih problemov doseganja kolektivnih ciljev. V politični javnosti, ki jo Habermas opredeljuje s procesom diskurzivnega opredeljevanja mnenja in volje, se v pragmatičnem diskurzu rešuje vprašanje načinov in sredstev, ki omogočajo učinkovito doseganje kolektivnih ciljev. Brez pragmatičnega diskurza bi bila v politični javnosti tudi etični in moralni diskurz brezpredmetna. O vprašanju ciljev kolektivnega delovanja, ki vključujejo vrednostne preference članov politične skupnosti, pa je mogoče razpravljati v okviru etičnega diskurza; etični diskurz vzpostavlja preference, ki izhajajo iz politične skupnosti, in določajo cilje, ki jih je s kolektivnim delovanjem vredno dosegati. Ko pa v sodobnih multikulturnih družbah pride do kolizije različnih etičnih diskurzov, igra nadrejeno vlogo moralni diskurz oz. diskurz univerzalne pravičnosti, ki definira tiste norme, ki so enako sprejemljive za vse državljane, ne glede na kulturno tradicijo. Moralni diskurz kot diskurz univerzalne pravičnosti nastopa pri Habermasu in Rawlsu kot najvišji kriterij presojanja normativne veljavnosti izjav zato, ker uteleša načelo enakosti vseh državljanov pred zakonom, ne glede na njihova etična prepričanja. Moralni diskurz ima sicer mesto končne instance presojanja veljavnosti norm, vendar Habermas opozarja, da zaradi prisotnosti pragmatičnih in etičnih diskurzov v procesu diskurzivnega formiranja mnenja in volje ni mogoče vseh diskurzivnih procesov generiranja norm reducirati na moralni diskurz, z drugimi besedami, prava ni mogoče reducirati na vprašanja morale. Univerzalno pravičnost, ki jo generira moralni diskurz, naj bi utelešale predvsem temeljne ustavnopravne norme, normativna razsežnost odločanja zakonodajnih, administrativnih in sodnih institucij pa mora biti skladna z ustavo in ne sme vključevati elementov, ki so v nasprotju univerzalno pravičnostjo. V tem smislu Habermas navedenim vrstam diskurza doda še sodni diskurz, ki ga opredeli kot zadnjo institucionalno instanco preverjanja



veljavnosti normativnih odločitev državnih institucij, konkretno predvsem kot diskurz ustavnega sodišča, ki presoja o ustavnosti parlamentarnih, izvršnih in sodnih odločitev. Navedena kategorizacija različnih vrst praktičnega diskurza po Habermasu vzpostavlja temeljne koordinate diskurzivnega sporazumevanja v političnih javnosti.

Za operativno opredelitev procesov preizkušanja veljavnosti pravnih norm v procesih odločanja v državnih institucijah Habermas prevede svoje načelo diskurza v načelo demokracije, ki je usmerjeno na opredelitev formalnega institucionalnega postopka, ki lahko proizvede legitimne norme. "Načelo demokracije pravi, da lahko zahtevajo pripoznanje legitimnosti samo tiste pravne norme, za katere bi bilo mogoče doseči soglasje vseh državljanov v diskurzivnem procesu zakonodaje, ki je pravno konstituiran." (Habermas 1992, 141). Načelo demokracije zameji za legitimnost pravnih norm potrebno soglasje na tiste, ki jih pravne norme prizadevajo, tj. na državljanje, ter doda še kriterij demokratičnega postopka. Ker Habermas imenuje svoj model demokracije tudi proceduralno teorijo demokracije, je formalnopravno opredeljen postopek odločanja zanj ključnega pomena.

Treba je opozoriti, da Habermasova opredelitev formalnih postopkov odločanja postavi predstavljeno načelo racionalnega soglasja vseh prizadetih v povsem drugačno luč. Pri opredelitvi postopkov odločanja v državnih institucijah namreč Habermas diskurzivnemu sporazumevanju doda še dva mehanizma odločanja, glasovanje in pogajanja. Mehanizem glasovanja po večinskem načelu reši situacijo, ko v argumentativnem diskurzivnem sporazumevanju pride do zastoja in soglasja ni mogoče doseči z boljšimi argumenti. Ta klasičen mehanizem demokratičnega reševanja sporov je po Habermasu nujen del postopka odločanja zato, ker so institucionalne odločitve običajno sprejete pod časovnim pritiskom, kar onemogoča neskončno racionalno razpravljanje. Vendar zanj večinsko odločanje državnih institucij ne zaključí oz. ne zapre dokončno javne razprave, temveč napravi zgolj "cezuro", prekinitve, kasneje pa se lahko javne razprave spet nadaljujejo, če je sprejeta odločitev po mnenju preglasovane manjšine nepravilna; v tem primeru mora preglasovana manjšina z dobrimi argumenti prepričati večino, da je potrebno že sprejeto odločitev v nadaljnjih postopkih spremeniti. Drugi mehanizem odločanja pa se nanaša na pogajanja med predstavniki različnih interesov; pogajanja so potrebna tedaj, kadar se v pragmatičnem diskurzu pojavi konflikt med različnimi interesnimi pozicijami, ki jih ni mogoče prevesti v racionalni diskurz, npr. konflikt med delodajalci in delojemalci; v pogajanjih ne gre za praktični diskurz v smislu argumentacije po načelu boljšega argumenta, temveč za barantanje po načelu daš-dam, ki poskuša doseči poenotenje različnih interesnih pozicij v skupni odločitvi, ki je sprejemljiva za obe strani.

Habermas torej v prvem koraku kot kriterij normativne veljavnosti postavi visok ideal racionalnega soglasja vseh prizadetih, v primeru pravnih norm soglasja vseh državljanov. Ker vemo, da so odločitve političnih institucij le izjemoma napravljene z racionalnim soglasjem vseh državljanov, je po tem kriteriju mogoče razglasiti velik del pozitivnih pravnih norm za nelegitimne. Nato pa Habermas v drugem koraku z dodatkom večinskega odločanja in pogajanj v politični postopek idealni kriterij racionalnega soglasja uskladi z empirično dejanskostjo, saj so po kriteriju postopka začasno legitimne

tudi tiste pravne norme, ki so bile sprejete v zakonitem postopku institucionalnega odločanja. Habermas (1992, 324-326) v znamenitem miselnem eksperimentu celo sam poudari, da "idealna hipoteza" o čisto transparentni komunikacijski družbi, ki bi se reproducirala izključno prek racionalnega diskurzivnega sporazumevanja, v empirični dejanskosti ni uresničljiva in to zaradi pomankanja pozornosti, informacij, inercije, nekompetenc, neenakih pogojev, asimetriji, ki se pojavljajo v javnosti itd. Zakaj torej Habermas sploh uvaja idealno "načelo diskurza", če se tudi sam zaveda, da v empirični dejanskosti le-to ni uresničljivo? Habermasova opredelitev diskurzivne racionalnosti sporazumevanja v politični javnosti je hipotetičen mehanizem, z drugimi besedami, idealen normativni model, ki naj pokaže, da je načelno mogoče in kako je mogoče preverjati veljavnost normativnih izjav, iz česar sledi, da proces javne in politične komunikacije, v katerem se diskurzivno oblikuje mnenje in volja, lahko proizvede pravične pravne norme, ki učinkovito regulirajo družbeno življenje. Diskurzivna etika ima kognitivni značaj, kar pomeni, da veljavnih norm ne nalaga neka zunanja instanca (bog, tradicija, narava), temveč jih proizvede javna razprava državljanov v politični javnosti. Sama narava uzakonjenih norm pa je "zmotljiva", kar pomeni, da je njihovo veljavnost v javnih razpravah mogoče nadalje preverjati in v postopkih spreminjati. Prav nasprotje med "sein und sollen", med idealno, diskurzivno preizkušeno veljavnostjo norm in dejansko veljavnostjo v zakonitih postopkih sprejetih pozitivnih zakonskih norm, ki pa so po kriterijih diskurzivne etike nelegitimne ali zgolj na pol legitimne, zahteva vedno nove razprave v politični javnosti, ki naj nelegitimne in le na pol legitimne norme postopoma reformirajo v skladu z ljudsko voljo in načelom pravičnosti.

## II.

Habermas je svoje zgodnje pojmovanje javnosti v šestdesetih letih utemeljeval na "liberalnem modelu javnosti", v svoji diskurzivni teoriji demokracije iz devetdesetih let pa poskuša združiti dve nasprotni politični tradiciji, republikanizem in liberalizem (Habermas 1992, 1996, 2001). Treba je opozoriti, da je v njegovih formulacijah vprašanje liberalizma in republikanizma sicer dovolj korektno predstavljeno, a vendarle močno poenostavljeno (Kymlicka 1990, Held 1996). Republikanizem izhaja iz tradicije antičnih demokracij in renesančnih republik. Pomembni avtorji, na katere se republikanizem sklicuje, so Aristotel, Cicero, Machiavelli in Rousseau, med sodobnimi pa Arendt, Waltzer in Taylor. Utemeljuje se na načelu aktivnega sodelovanja ljudstva v izvajanju politične oblasti, tj. na načelu ljudske suverenosti. To načelo se često imenuje tudi načelo pozitivne svobode, tj. svobode, da državljani neposredno sodelujejo pri političnem odločanju; Habermas ga imenuje tudi načelo javne avtonomije. Politična ureditev je legitimna, ker uteleša občo voljo ljudstva, kar je rezultat neposrednega sodelovanja državljanov v političnem odločanju. Republikanizem zato ljudstvo postavlja nad posameznika. Konflikti med različnimi parikularnimi interesi se razrešijo zato, ker je sodelovanje državljanov usmerjeno na uresničevanje skupne "vizije dobrega življenja", tj. tradicionalnega vrenostnega sistema in načina življenja kulturne skupnosti. Državljeni, ki izhajajo iz skupne tradicije, se kot etične osebe lahko dokončno uresničijo s svojimi



krepostnimi dejanji v politični javnosti. Skupno dobro torej ni zgolj seštevek partikularnih interesov, temveč izhaja iz skupne vizije dobrega oz. etičnega življenja skupnosti. Ker uteleša tradicionalne etične vrednote, javno politično delovanje in institucionalno odločanje ne more biti vrednostno nevtralnno. Substancialne etične vrednote, ki izhajajo iz kulturne tradicije skupnosti, dobijo svoj neposredni izraz in uresničitev v javnem in političnem sodelovanju državljanov v upravljanju javnih zadev, kar pomeni, da državljani s svojim javnim sodelovanjem v upravljanju države vedno znova udeležujejo tradicionalni vrednostni sistem skupnosti. Republikanizem se torej utemeljuje na volji ljudstva in kulturno-etični tradiciji skupnosti, ki jo v upravljanju z javnimi zadevami volja ljudstva uteleša. Po Habermasu (2001) republikanizem uteleša idejo demokracije. Od republikanizma prevzame načelo ljudske suverenosti, ki ga interpretira kot javno avtonomijo državljanov, tj. pravico in možnost direktnega odločanja državljanov o političnih zadevah. Demokratična oblast je legitimna le, če uteleša voljo ljudstva.

Na razvoj liberalne politične filozofije so med drugim pomembno vplivali Locke, Kant, Bentham in J.S. Mill ter med sodobnimi avtorji predvsem John Rawls. Če republikanizem izhaja iz antične koncepcije participativne demokracije, je liberalizem moderna politična filozofija reprezentativne demokracije. Ne izhaja iz koncepta ljudstva, temveč iz posameznika in njegove svobode, ki naj ima največjo možno razsežnost do točke, kjer se prične svoboda drugega. Liberalizem se torej utemeljuje v t.i. negativni svobodi, tj. osvobojenosti od posegov države v sfero zasebne avtonomije. Drugo ključno načelo liberalizma je enakost vseh državljanov pred zakonom. Uresničitev načel svobode in enakosti je mogoča le, če družbena pogodba oz. ustava natančno opredeli temeljne človekove pravice in civilne svoboščine, ki zaščitijo moralno avtonomijo v sferi zasebnosti civilne družbe. V nasprotju z republikanizmom, ki eksplicitno utemeljuje politično odločanje na tradicionalni etični substanci skupnosti, liberalizem na temelju svobode in enakosti državljanov poudarja etično nevtralnno ustavnopravne ureditve in formalnopравниh postopkov politične oblasti. Vizije dobrega življenja so stvar zasebne moralne avtonomije in ne morejo biti odločilne za politično odločanje; spoštovanje moralne avtonomije posameznikov se kaže tudi v močnem poudarku na toleranci do drugačnih nazorov in načinov življenja. Postopki izvajanja oblasti morajo biti etično nevtralni, saj bi lahko drugače vizija dobrega življenja (svetovni nazor oz. vrednostni sistem) večine vsilila svoje vrednote manjšini ter s tem kršila načela svobode in enakosti. Političnemu odločanju torej podeli legitimnost spoštovanje formalnih postopkov: legitimne so vse tiste politične odločitve, ki so sprejete v skladu z zakonsko določenimi formalnimi postopki in skladne s temeljnimi ustavnimi načeli, predvsem z individualnimi pravicami. Habermas (2001) enači liberalizem z idejami pravne države, individualne svobode in zasebne avtonomije, poleg teh pa od liberalizma prevzame še načelo nevtralnosti formalnih postopkov.

Habermas (1992, 1996) opredeli ti dve nasprotni tradiciji z načeli javne in zasebne avtonomije, oz. kot ju tudi imenuje na drugem mestu (Habermas 2001), z načeli demokracije in pravne države, ter dolgoletne razprave o primatu načel ene nad načeli druge tradicije preseže z inovativno tezo o "soizvirnosti" obeh temeljnih načel. Njegov argument je, da v sodobnih pogojih eno načelo ne more eksistirati brez drugega, da sta

torej za moderne demokratične družbe soizvirna tako javna kot zasebna avtonomija, tako demokracija kot pravna država. Če hočemo govoriti o demokratični družbi, se ne moremo odpovedati javni avtonomiji kot pozitivni svobodi sodelovanja državljanov v izvajanju oblasti; to pomeni, da mora odločanje v državnih institucijah utelešati voljo državljanov in na ta način uresničevati načelo ljudske suverenosti. To tezo poveže z tezo, da je javna avtonomija mogoča le, če imajo državljani hkrati zagotovljeno tudi zasebno avtonomijo, katere garant je pravna država, ki ima v ustavne temelje zapisane človekove pravice in svoboščine. Bolj preprosto povedano, v sodobnih družbah lahko državljani sodelujejo v izvajanju demokratične oblasti le, če imajo v okviru pravne države zagotovljene temeljne pravice in svoboščine, ki jih Habermas opredeljuje tudi kot komunikacijske pravice: le na osnovi zagotovljene zasebne avtonomije je mogoča svobodna participacija v politični javnosti, v kateri se oblikuje javno mnenje, ki uteleša občo voljo. Ljudska suverenost se po Habermasu v sodobnih pogojih realizira v procesih “diskurzivnega formiranja mnenja in volje” v široki javnosti, ki vpliva na postopke odločanja v državnih institucijah. Svoboda in enakost državljanov pa je v okviru pravne države zagotovljena le, če so odločitve državnih institucij pravične, torej če ustrezajo zgoraj opisanim načelom diskurzivne etike.

Ker je Habermas svojo zgodnjo teorijo meščanske javnosti opredelil kot liberalni model javnosti, pogledjmo kako se le-ta kaže iz sedanje perspektive. V šestdesetih letih je liberalni model javnosti programatsko definiral takole:

“V prvih modernih ustavah so preambule s temeljnimi pravicami popolna podoba liberalnega modela javnosti: garantirajo družbo kot sfero zasebne avtonomije; njej nasproti javno oblast, ki je omejena na nekaj funkcij; in hkrati med obema tema področjema sfero zasebnikov zbranih v javnost (Publikum), ki kot državljani posredujejo državi potrebe civilne družbe in s tem, po ideji liberalnega modela, v mediju javnosti vodijo politično avtoriteto v racionalnost” (Habermas 1964/1973, 65).

Po zgodnjem modelu tvorijo torej javnost državljani, ki svojim javnim razpravljanjem izstopijo iz zasebnosti civilne družbe v javnost in oblikujejo racionalno javno mnenje, ki vpliva na odločanje v državnih institucijah tako, da te odločitve usmerja v smeri racionalnosti in uresničevanja obćih interesov. Mogoče je zapisati, da je vse do konca osemdesetih let tako razumljeni “liberalni model javnosti” Habermasov idealni model javnosti, ki mu je sicer pripisal zgolj status “fikcije ustavnega prava” (Habermas 1962/1989), vendar pa je v njem videl utopični potencial liberalnih demokracij, oz. kot je tudi zapisal, “neizpolnjeni projekt moderne”. Naj na tem mestu v luči zgornjega prikaza Habermasovega kasnejšega povezovanja liberalizma z republikanizmom opozorimo na nekaj temeljnih značilnosti zgodnjega modela javnosti. V tem modelu so jasno vidne liberalne prvine zaščite zasebne avtonomije, poudarek na temeljnih individualnih pravicah in omejitvi pristojnosti države, vendar pa velja posebej opozoriti na republikanske prvine: zasebniki zbrani v javnost kot “publikum” (Publikum) predstavljajo pravzaprav republikansko idejo ljudstva, javno mnenje pa igra vlogo obće volje ljudstva. Že Habermasov zgodnji model javnosti torej ni zgolj liberalni model javnosti.

V zgodnjem pojmovanju tvorijo javno angažirani državljani javnost kot “publikum” (Publikum), tj. kot grupacijo (potencialno vseh) državljanov, ki kolektivno delujejo kot

“subjekt javnega mnenja”. Kot je Habermas (1985, 1989/1992, 1992) kasneje samokritično ugotovil, je v zgodnjem pojmovanju javnost kot “publikum” razumel v vlogi “kolektivnega akterja” oz. “družbenega makrosujekta”, čemur se je kasneje eksplicitno odrekel. Na republikansko idejo javnosti kot kolektivnega subjekta se namreč veže vrsta problematičnih konskvenc. Javnost kot kolektivni subjekt nastopa s pozicije hegemonije, ki briše in tlači razlike (razredne, stanovske, kulturne itd.) znotraj civilne družbe, še posebno v pogojih multikulturalizma sodobnih družb. Ta napaka se je v zgodnji zgodovinski analizi strukturnih sprememb javnosti pojavila kot Habermasovo idealiziranje partiarhalne meščanske javnosti 18. in 19. stoletja na škodo “plebejske javnosti”, ženskega spola ter družbenih manjšin. To napako je kasneje popravil z dvema teoretskima potezama. Prvič, poudaril je inkluzivnost ideje demokratične javnosti (1989/1992, 1992, 1996), ki vključuje vse državljanke, ne glede na razlike, kar je nenazadnje razvidno tudi iz zgoraj predstavljene diskurzivne etike. Z drugo potezo, ki ima še posebno pomembne posledice za njegovo pojmovanje javnosti, pa je idejo javnosti kot enega in enotnega “publikuma” nadomestil z idejo množstva javnosti, ali drugače povedano, sedaj javnost razume kot kompleksno komunikacijsko omrežje, ki se sestoji iz množstva različnih tematsko specializiranih javnosti. Javnost opredeljuje kot “visoko izdiferencirano omrežje javnosti - lokalnih in nadregionalnih, literarnih, znanstvenih in političnih, znotraj strankarskih in specifičnih za združenja, odvisnih od medijev ali subkulturnih” (Habermas 1985, 417). Diferenciacijo javnosti na posebne javnosti torej opredeli predvsem glede na obseg (mednarodne, nacionalne, lokalne javnosti) ter po različnih tematskih interesih, ki izhajajo iz dejavnosti in indentitet različnih družbenih skupin v socialno in funkcionalno visoko izdiferencirani družbi.

Naslednji element reinterpretacije zgodnjega pojmovanja javnosti kot “publikuma” je teoretsko najbolj dalekosežen. Pravi, da se je v sodobnih družbah načelo ljudske suverenosti “desubstanciralo”, da ljudstvo v svoji fizični prisotnosti ne igra več vloge suverena, njegovo neposredno telesno prisotnost pa so nadomestile “brezsubjekte forme komuniciranja”, ki usmerjajo proces diskurzivnega formiranja mnenje in volje. Zaradi ekstravagantnosti te ideje na tem mestu vključujemo daljši citat:

“Ideja ljudske suverenosti je desubstancirana. Celotna ideja omrežja asociacij, ki bi lahko nadomestilo odpadlo telo ljudstva, ki bi lahko takorekoč zasedlo prazni prestol suverena, je preveč konkretna. Povsem razpršena suverenost ni utelešena niti v glavah asociiranih članov. Če je sploh še mogoče govoriti o utelešenju, potem je mogoče suverenost najti v tistih brezsubjektnih formah komuniciranja, ki regulirajo tok diskurzivnega formiranja mnenja in volje na tak način, da je njegovim zmotljivim (falliblen) rezultatom mogoče pripisati razsežnost praktičnega uma. Intersubjektivno razpršena ljudska suverenost, brezsubjektna in anonimna, se umakne v demokratične postopke in zahtevne komunikacijske predpostavke njihove implementacije. Sublimirana je v izmuzljive interakcije med kulturno mobiliziranimi javnostmi in formiranjem volje, ki je institucionalizirano v skladu z vladavino prava. Ker je komunikacijsko utekočinjena, se suverenost pokaže v moči javnih diskurzov” (Habermas 1988/1992, 626).

Habermas torej še vedno zastopa republikansko načelo ljudske suverenosti, vendar z dostavkom, da je načelo ljudske suverenosti izgubilo ljudstvo; razkrojeno ljudstvo je nadomestila krhka in izmuzljiva samoreferencialna javnost, ki jo razume kot kompleksno,

notranje izdiferencirano komunikacijsko omrežje, po katerem potekajo diskurzivni procesi formiranja mnenja in volje. Na tem mestu ne bomo posebej analizirali kontroverzne ideje “brezsubjektnosti in anonimnosti” komunikacijskih tokov, ki jo je mogoče sicer enostavno pojasniti z nemožnostjo fizične prisotnosti ljudstva v političnem upravljanju v kompleksnih, večmilijonskih reprezenativnih demokracijah, v katerih javno politično komuniciranje poteka prek več ravni posredovanja, od raznih civilnodružbenih asociacij do množičnih medijev. Treba pa je posebej izpostaviti le, da se v sodobnih pogojih in po t.i. “lingvističnemu obratu” ljudska suverenost uteleša v “čistih” procesih diskurzivnega formiranja mnenja in volje, katerim pa sta še vedno implicitna klasična pojma javnega mnenja in obče volje, kar Habermasovem, sicer močno zamejenemu, vztrajanju na ideji ljudske suverenosti sploh podeli smisel. Habermasovo razumevanje diskurzivne racionalnosti teh procesov smo predstavili z načeli praktičnega diskurza, v nadaljevanju pa bomo posvetili pozornost Habermasovo vmestitvi javnih razprav v razmerje med civilno družbo in državo.

### III.

V svojem zgodnjem “liberalnem modelu javnosti” je Habermas institucije države sicer opredelil kot javno oblast, vendar jih je eksplicitno izključil iz javnosti (Habermas 1964/1973, 61). V svojem poznem pojmovanju javnosti pa je nasprotno državne institucije neposredno vključil v svoj integralni koncept javnosti, ki je ključni sestavni del njegovega dvostopenjskega pojmovanja demokracije: proces diskurzivnega oblikovanja mnenja in volje teče v prvi fazi v široki javnosti, ki izhaja iz civilne družbe, v drugi fazi pa se nadaljuje v javnih razpravah v institucionalizirani javnosti državnih institucij.

Razlog za vključitev državnih institucij v javnost je spoznanje o neustreznosti zgodnjega pojmovanja, po katerem tvorijo javnost izključno državljani, ki svojim javnim razpravljanjem izstopijo iz zasebnosti civilne družbe v javnost in oblikujejo racionalno javno mnenje, ki usmerja odločanje v državnih institucijah v smeri racionalnosti in uresničevanja obćih interesov. Ta model javnosti, ki ga je zastopal vse do konca osemdesetih let, je imenoval model javnosti po načelu “obleganja”: državljani s svojim diskurzivno razvitim mnenjem in voljo oblegajo državne institucije, ki pa večinoma ostajajo bolj ali manj “gluhe” za javno voljo, saj institucionalno odločanje poteka po “sistemskih imperativih” (Habermas 1981, 1988/1992, 1994/1998). Model obleganja iz osemdesetih let je v devetdesetih letih korigiral v dveh temeljnih vidikih. Prvič, procese institucionalnega komuniciranja in odločanja v političnem sistemu je v osemdesetih letih opredelil s sistemskim “medijem moči”, ki je bil po tedanji definiciji v načelu nedostopen za diskurzivno racionalnost; v devetdesetih letih je, kot smo prikazali, povezal načela diskurzivne etike s pravno formo političnega odločanja, s tem pa je institucionalno politiko vzdignil na raven (potencialno) racionalnega razpravljanja, kar predstavlja radikalni obrat njegovega prejšnjega pojmovanja in ga uvršča v vplivno skupino avtorjev, ki v devetdesetih letih razvijajo t.i. teorijo deliberativne demokracije. Druga korekcija pa se nanaša na ključno potezo njegovega pojmovanja javnosti vse od

šestdesetih pa do konca osemdesetih let, namreč da je javno mnenje vselej racionalni izraz javnega interesa. Tudi skozi javne razprave razvito večinsko javno mnenje je v zgodovini dvajsetega stoletja često podprlo nepravilne politične režime, katerih vladavina je imela katastrofalne posledice za družbo, npr. v Italiji in Nemčiji v tridesetih letih ter v Srbiji v devetdesetih letih. Na osnovi spoznanja, da javnemu mnenju, četudi se razvije prek široke javne razprave, ni mogoče *a priori* pripisati racionalnosti, je Habermas diskurzivno formiranje mnenja in volje reinterpreteral kot dvostopenjski proces, v katerem civilna družba in država kontrolirata in korigirata druga drugo na tak način, da celoten proces rezultira v pravičnosti in zakonitosti. Poenostavljeno rečeno, ne nadzoruje le široka javnost delovanja državnih institucij, temveč lahko tudi državne institucije z uveljavljanjem temeljnih načel pravne države korigirajo nepravilna razmerja v civilni družbi, kot je npr. v šestdesetih letih politika Kennedyeve vlade in Demokratske stranke s svojimi ukrepi podprla spoštovanje enakosti črncev pred zakonom na ameriškem jugu, in to navkljub močnemu nasprotovanju večinskega mnenja belcev.

Habermas (Habermas 1992, 1994/1998) je svoj tako korigirani in preoblikovani model javnosti poimenoval model javnosti po načelu "kanalov". Svojo dvostopenjsko teorijo demokracije je postavil v okvir modela političnega sistema, ki je zgrajen po načelu razmerja med centrom in periferijo. V centru so osrednje državne institucije (zakonodajna, izvršna in sodna oblast), na periferiji je civilna družba, v vmesnem prostoru med centrom in periferijo pa se nahajajo različne predstavniške institucije (predvsem nevladne organizacije oz. javne in posebne interesne skupine, kamor spadajo sindikati, stanovska in poklicna združenja, gibanja itd). Politični sistem je metaforično opredeljen kot sistem kanalov in zapornic med periferijo in centrom, po katerih tečejo procesi komuniciranja in odločanja, prek katerih skuša na periferiji in v vmesnih institucijah oblikovano mnenje in volja prodreti v centralne institucije, ki imajo edine ustrezno organizacijsko strukturo in formalne pristojnosti za sprejemanje zavezujočih institucionalnih odločitev. Ker v široki javnosti razvitemu mnenju in volji manjka institucionalni okvir, ki bi omogočal, da javno izražena kolektivna volja izrazi v kolektivnem delovanju, mora le-ta prek "kanalov in zapornic" dospeti do centralnih institucij, katerih odločitve regulirajo kolektivna delovanja v smeri doseganja družbenih ciljev ter na ta način rešijo družbeni problem, ki je sprožil proces. Proces diskurzivnega oblikovanja mnenja in volje, ki izhajajo iz civilne družbe in vmesnih institucij, naj bi vplivali na politično odločanje v centralnih institucijah, v centralnem področju mora biti izvršna oblast podrejena zakonodajni oblasti, slednje pa nadzira sodna oblast s svojimi presojami ustavnosti in zakonitosti. Načela pravne države udeležujejo diskurzivno etiko v formalnih postopkih odločanja v centralnih državnih institucijah.

V tem kontekstu loči med široko javnostjo civilne družbe, kamor uvršča tudi množične medije, ter ožjo "institucionalizirano" politično javnostjo državnih institucij. "Šibka publika" (Schwachtes Publikum) je široka, "divja", pluralistična javnost, v kateri prek svobodnega, s formalnimi postopki neobremenjenega komuniciranja potekajo procesi diskurzivnega oblikovanja mnenja in volje. Sestoji iz "odprte in inkluzivne mreže med seboj prekrivajočih subkulturnih javnosti" (Habermas 1992, 374). Strukture široke pluralistične javnosti se bolj ali manj spontano in "samoreferencialno"

vzpostavljajo v normativnem okviru ustavnopravno zajamčenih pravic v sferi civilne družbe. V široki javnosti gre predvsem za odkrivanje problemov, ki se pojavljajo v civilni družbi, predstavniki civilne družbe in različnih predstavniških institucij pa s posredovanjem množičnih medijev iz njih naredijo javne teme, okrog katerih se oblikuje javno mnenje in politična volja državljanov. "Institucionalizirane javnosti" (*veranstalteten Öffentlichkeiten*), ki se vzpostavljajo v javnih razpravah in formalnih postopkih odločanja v okviru centralnih institucij političnega sistema, pa iščejo ustrezne rešitve javnih problemov, pri čemer so zavezane utemeljevanju svojih odločitev v skladu z načeli pravne države.

Diskurzivno oblikovanje mnenja in volje se torej na prvi stopnji začne v javnih razpravah v široki javnosti, na drugi stopnji pa se zaključi z zavezujočimi odločitvami državnih institucij. "Če naj bodo legitimne, morajo biti zavezujoče odločitve krmiljene s komunikacijskimi tokovi, ki izhajajo iz periferije in tečejo pri vstopu v parlamentarni kompleks ali sodstvo po kanalih demokratičnih in državno-pravnih postopkov." (Habermas 1992, 432). Na prvi stopnji se prek potencialne odprtosti razprav v široki javnosti za vse državljanke uresniči načelo ljudske suverenosti; na drugi stopnji pa se v formalno opredeljenih institucionalnih postopkih, ki imajo po Habermasu vgrajena načela pravne države, v javne razprave vključijo elementi preverjanja veljavnosti normativnih rešitev, kar pomeni, da naj bi bile institucionalne odločitve v skladu z Habermasovimi načeli diskurzivne etike. Na ta način Habermas utemelji svojo teorijo deliberativne demokracije tako na republikanskem načelu ljudske suverenosti kot na liberalnem načelu pravne države.

Pomembno je, da Habermas razvije pojem javnosti "od spodaj navzgor", kar pomeni, da začne opredeljevati javnost že na mikro ravni interakcij v civilni družbi. To je v skladu z njegovim modelom družbe, ki temelji na teoriji dialoškega argumentativnega sporazumevanja v intersubjektivnih razmerjih. Kot elementarno celico javnosti opredeli epizodične interakcije na mikro ravni, ki v medosebnem in skupinskem sporazumevanju obravnavajo aktualne javne probleme. "Vsako srečanje, ki ... se hrani z obojestranskim priznavanjem komunikativne svobode, se giblje v govorno konstituiranem javnem prostoru" (Habermas 1992, 437). To pomeni, da se javno mnenje razvija na elementarni ravni že v dialoškem sporazumevanju v zasebnosti civilne družbe. Strukturo javnosti na višjih ravneh najprej opredeli z "arhitekturno metaforo", tj. z različnimi arhitekturnimi strukturirani javnih prostorov kot so "govorniški forumi, odri, arene in podobno"; gre za klasične javne prostore, v katerih je občinstvo še fizično prisotno, med katerimi kot ilustracijo navaja gledališke predstave, rock koncerte, strankarske kongrese in verska srečanja. Naslednjo raven javnega komuniciranja tvori poročanje in komentiranje množičnih medijev, ki v družbenem prostoru razpršenemu občinstvu posreduje informacije in komentarje o dogodkih, pri katerih člani občinstva niso neposredno prisotni. Na najvišji ravni formiranja političnega mnenja in volje pa imamo javne razprave in formalno določeno odločanje v državnih institucijah. Bistveno je, da Habermas opredeljuje procese diskurzivnega formiranja mnenja in volje kot kompleksen proces, ki simultano poteka na različnih ravneh in vključuje interakcije med različnimi družbenimi akterji. V javnosti se srečajo predstavniki organizacij (političnih in



nepolitičnih), predstavniki civilne družbe ter novinarji in medijski komentatorji, ki poročajo, komentirajo in posredujejo izjave drugih dveh vrst akterjev. Po Habermasu nobena od teh treh vrst akterjev ne more trajno dominirati v javnih razpravah. Kljub temu, da igrajo množični mediji v sodobnih družbah še posebno pomembno vlogo, pa je potrebno pri analizi javnosti upoštevati celotno strukturo vpetosti procesov diskurzivnega formiranja mnenja in volje v interakcije med civilno družbo in državo ter med različnimi vrstami družbenih akterjev, ki se pojavljajo v javnosti. Če mnenjskih procesov ne vpneemo v širši družbeni kontekst, lahko pridemo do problematične teze, da je formiranje javnega mnenja zgolj refleks poročanja in komentiranja množičnih medijev, ki pojmu javnosti odvzame vsak smisel.

V svoji pozni teoriji je Habermas napravil še eno ključno korekcijo svojega zgodnjega pojmovanja javnosti. V šestdesetih je namreč razvil znamenito tezo o "refeudalizaciji javnosti", ki pravi, da je v sodobnih pogojih prišlo do zatona oz. razkroja javnosti (Habermas 1962/1989); nemoč javnosti je tedaj utemeljeval z lobističnimi vpadi partikularnih interesov v sfero države, z intervencijami države v sfero avtonomije civilne družbe ter s komercializacijo množičnih medijev. V devetdesetih letih se je problema moči in nemoči javnosti lotil drugače. Že Weber in Schumpeter sta trdila, da tudi v demokracijah vladajo predvsem elite, ki posedujejo ekspertne kompetence, kapital in institucionalno moč, ne pa široka volja državljanov (Held 1996). Habermas se naveže na najbolj radikalno sodobno različico te teorije, na Luhmannovo trditev (1990), da so v sodobnih razmerah problemi, ki jih mora reševati politični sistem, preveč kompleksni in številni, da bi lahko ob vsakem javnem problemu prišlo do polnega in "legitimnega ciklusa" diskurzivnega oblikovanja mnenja in volje. Luhmann pravi, da v sodobnih kompleksnih družbah prevladuje rutinsko politično odločanje, v katerem vlada predloži parlamentu določen predlog zakona, parlament vladni predlog z manjšimi spremembami izglasuje, široka javnost civilne družbe pa se problema niti ne zaveda, še manj pa je vključena v javno razpravo. To je sodobna sociološka različica Habermase teze o refeudalizaciji javnosti in o krizi legitimnosti sodobnih demokracij. Vendar pa je Habermas (1992) na osnovi Luhmannove teze o dominaciji "nelegitimnega proticiklusa" v sodobnih družbah napravil prav nasproten sklep. Pravi, da največji del institucionalnih operacij v centralnem področju političnega sistema sicer res teče rutinsko po vzpostavljenem vzorcu, ki zanika legitimne normative kriterije, vendar poudari, da so rutinske politične odločitve večinoma "neškodljive" in služijo zgolj razbremenitvi političnega sistema pred neizogibno kompleksnostjo. Ključna Habermasova teza je, da se rutinski modus političnih operacij ob resnih konfliktih in krizah spremeni v legitimni, dvostopenjski modus operacij, ki smo ga opisali zgoraj. Ob pomembnih in kontroverznih problemih "pritisk javnega mnenja izsili modus izrednega obdelovanja problema, ki zadovoljuje državnopravno regulacijo ciklusa moči, kar pomeni, da aktualizira senzibiliteto za ustavnopravno regulacijo politične odgovornosti" (Habermas 1992, 433). Povezavo aktiviranja javnosti s pomembnimi konflikti in krizami je mogoče razumeti na osnovi tematske selektivnosti javne pozornosti. Javnost se ne obremenjuje z rutinskim političnim odločanjem, in se v smislu polnega procesa diskurzivnega formiranja mnenja in volje pojavi zgolj ob pomembnih kontroverznih vprašanjih, ki imajo dalekosežne

konsekvence. Iz perspektive devetdesetih let torej za Habermasa javnost ni razkrojena in nemočna, temveč se aktivira in pridobi vpliv le ob tistih zaostrenih javnih problemih, ki mobilizirajo državljane. Je pa javnost, ki nujno temelji na široki in demokratični participaciji državljanov v javnih razpravah, vselej krhka in izmuzljiva kategorija. Na ta način je Habermas ovrgel svojo znamenito idejo o refevdalizaciji javnosti v sodobnih družbah. Naj zaključim z naslednjim argumentom v podporo Habermasovemu pojmovanju javnosti: Habermasova celotna politična filozofija temelji na podmeni, da sta v končni instanci tako javnost kot demokracija odvisni izključno od javnega demokratičnega angažmaja državljanov ob pomembnih javnih problemih.

## Literatura

- Benhabib, Seyla. ur. (1996): *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- Chambers, Simone. *Reasonable Democracy: J. Habermas and the Politics of Discourse*. Ithaca: Cornell University Press.
- Charney, Evan. (1998): Political liberalism, deliberative democracy, and the public sphere. *The American Political Science Review*. 92, 1, 97-110.
- Elster, Jon. ur. (1998): *Deliberative Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press
- Habermas, Jürgen. (1962/1989): *Strukturne spremembe javnosti*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Habermas, Jürgen. (1964/1973): Öffentlichkeit: Ein Lexikonartikel, *Kultur und Kritik*, Frankfurt, str. 61-70
- Habermas, Jürgen. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. (1983): *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp
- Habermas, Jürgen. (1988/1992): Volkssouveränität als Verfahren. V: J. Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp. 600-632.
- Habermas, Jürgen. (1991): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. (1989/1992): Further Reflections on the Public Sphere. V: C. Calhoun (ur.) *Habermas and the Public Sphere*, 421-462. Cambridge Mass.: MIT Press.
- Habermas, Jürgen. (1992): *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. (1994/1998): A Conversation about Questions of Political Theory. *A Berlin Republic*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen. (1996): *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politische Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. (1999): *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. (2001): Constitutional democracy: A paradoxical union of contradictory principles? *Political Theory*, Vol. 29, No. 6, 766-781.

- Held, David. (1996): *Models of democracy*. Cambridge: Politiy Press.
- Kant, Immanuel. 1786/1974. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Band 7*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kymlicka, Will. (1990): *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Luhmann, Niklas. (1990): *Political Theory in the Welfate State*. New York: de Gruyter
- Putnam, Hilary. (2001): Werte und Normen. V: Lutz Wingert, Klaus Günther, ur. *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für J. Habermas*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Rawls, John. (1971): *A Theory of justice*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John. (1993/1996): *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. (1997/1999): The Idea of Public Reason Revisited. *Collected Papers*, 573-616, Cambridge Mass.: Harvard Univeesity Press.
- Rehg, William (1994): *Insight and Solidarity: The Discourse Ethics of J. Habermas*. Berkley: University of California Press
- Schneewind, J.B. (1998): *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Škerlep, Andrej. (1989): Pojmovanje javnosti v kritični teoriji J. Habermasa. V: J. Habermas, *Strukturne spremembe javnosti*. 301-319. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Škerlep, Andrej. (1997): *Komunikacija v družbi, družba v komunikaciji*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Toulmin, Stephen, Rieke, Richard, Janik, Allan. (1984): *An Introduction to Reasoning*. New York: Macmillan.
- Wingert, Lutz, Günther, Klaus. (2001): Vorwort. Lutz Wingert, Klaus Günther, ur. *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für J. Habermas*. Frankfurt: Suhrkamp.

**Avtorjev naslov:**

Dr. Andrej Škerlep,  
Fakulteta za družbene vede,  
Kardeljeva ploščad 5  
1000 Ljubljana  
e-mail: andrej.skerlep@guest.arnes.si

*Rokopis prejet novembra 2002, dokončno sprejet decembra 2002.  
Po mnenju uredništva je članek uvrščen v kategorijo:  
izvirni znanstveni članek (s kvalitativno argumentacijo).*