

Dialektika javnosti

***Während sonst zu dieser Tageszeit der Vater seine nachmittags
erscheinende Zeitung der Mutter und manchmal auch der Schwester
mit erhobener Stimme vorzulesen pflegte, hörte man jetzt keinen Laut.***

Kafka: Die Verwandlung

Habermas uporabi izraz javnost (*Öffentlichkeit*), da opiše komunikacijski fenomen, ki je v nekaterih evropskih državah nastal na prehodu iz 18. v 19. stoletje. Povezan je bil s temeljnimi spremembami političnih sistemov, ki jih je zahtevalo vzpenjajoče se meščanstvo. V tem procesu se je spreminjala narava legitimnosti političnih sistemov: vladarjem avtoritete ni podeljevala več božja previdnost, temveč kritično rezonirajoči državljani (publika), pred katerimi naj bi vladajoči zagovarjali svoje odločitve. V bolj radikalni obliki je ta kritični impulz zahteval, da politične odločitve sledijo zakonom razuma – »*veritas non auctoris facit legem*« (Habermas, 1962/1990) – in da so vsi državljani vključeni v proces vladanja. Da ta radikalni impulz ni bil dosledno izpeljan, ni bila posledica neizogibne razlike med idealom in resničnostjo ali utopičnosti ideje, temveč njegovih inherentnih protislovij. Ta protislovja je treba pojasniti s konkretno zgodovinsko analizo, ne je prekrito s špekulacijo o tem, da je »navsezadnje /./ bil liberalni model resničnosti toliko približan, da je interes meščanskega razreda sovpadal s splošnim interesom.« (ibid.: 158) Kritiki so z opozarjanjem na primere izključevanja iz meščanske javnosti dokazovali nevzdržnost te trditve, ob tem pa je postal dvomljiv sam normativni ideal javnosti: ali je kljub veljavnosti teh kritik še vedno uporaben kot kontrafaktični ideal? So med izključenimi nastale oblike javnega rezoniranja, ki so primernejši model za kritično teorijo? Je treba pojem javnosti prilagoditi resničnosti in ga spremeniti v empirično deskriptivni pojem? Je morda zgolj ideologija? Polemična razprava ob prevodu Habermasovega dela *Strukturne spremembe* v angleški jezik na ta vprašanja ni odgovorila. Empirične zgodovinske kritike niso vodile do zadovoljive teoretične sinteze, nekatere teoretske kritike pa so povzročile zmedo z uvedbo protislovnih pojmov, kot je nasprotujoča javnost (*Gegenöffentlichkeit*) (Negt in Kluge, 1972/1993).

Ce glede na zgodovinske dokaze težko zagovarjamo, da izključujoča narava meščanske javnosti ni bila nujna posledica njene zgodovinske institucionalizacije, težko zagovarjamo tudi javnost kot normativni ideal. Nimamo opraviti zgolj s težnjo, ki v čisti obliki ne more biti udejanjena, temveč z inherentno protislovnim pojmom, ki v sebi nosi lastno negacijo. Iz

Habermasove zgodovinske naracije in njenih kritik izhaja, da propad meščanske javnosti ni bil naključen, temveč da se je zlomila pod lastnimi protislovji. Teoretska rešitev, ki meščanski javnosti ob bok postavi različne javnosti izključenih skupin, pa težko pojasni, kaj je v resnici javnega v razpravah članov relativno zaprtih skupin, obenem pa posredno legitimira izključujočo naravo meščanske javnosti. Kritična teorija bi morala zahteve meščanstva vzeti zares in z analizo protislovij meščanske institucionalizacije javnosti pokazati pot k razrešitvi teh protislovij.

Temeljna antinomija *Strukturnih sprememb* in predmeta, s katerim se delo ukvarja, je prisotna že v podnaslovu. Tam avtor začrta področje razmišljanja na »kategorijo meščanske družbe«. V analizi Habermas ne domneva samo, da ima meščanski model univerzalno veljavnost – predpostavka, ki je vsaj implicitno prisotna tudi v njegovih poznejših delih –, temveč da so bile v določeni zgodovinski fazi njegove univerzalistične težnje v veliki meri uresničene. V nasprotju s tem bom argumentiral, da je meščanska javnost hkrati z racionalističnimi in univerzalističnimi tendencami sproščala tudi nasprotne sile. Dialektiko manipulativne in kritične publicitete razumem kot gibalno zgodovinskega razvoja javnosti od njenega samega nastanka, ne kot specifiko zgodovinske faze »refeodalizacije«.

Nastanek in propad meščanske javnosti po Habermasu

Po Habermasu se je javnost pojavila z vzponom meščanstva konec osemnajstega stoletja. Javnost se je lahko začela oblikovati, ko je prišlo do ločitve javnega (sfera javne oblasti) in zasebnega (meščanska družba) kot dveh ločenih sfer (Habermas, 1962/1990: 66). Podlaga za meščansko javnost je bila jasna delitev sfer javne oblasti in zasebne sfere ekonomske menjave: »Pozitivni pomen zasebnega se sploh oblikuje na pojmu prostega razpolaganja s kapitalistično fungirajočo lastnino.« (ibid.: 142) V tem smislu naj bi bil razredni interes meščanstva, izhajajoč iz razvoja kapitalistične ekonomije, ključno gibalno razvoja meščanske javnosti:

»Meščansko javnost lahko razumemo predvsem kot sfero v publiko združenih zasebnikov; ti uporabijo javnost, ki jo reglementira oblast, proti sami javni oblasti, da bi se pogajali o splošnih pravilih občejanja v načeloma privatizirani, a javno relevantni sferi trgovanja in družbenega dela.« (ibid.: 86)

Drugi pomemben impulz za razcvet meščanske javnosti je prišel iz intimne sfere nuklearne družine. Kot je bila posest kapitala temelj ekonomske avtonomije, ki je meščanstvu omogočala kritično zoperstavljanje oblasti, je bila intima nuklearne družine temelj psihološke avtonomije. Kot področje čistih človeških odnosov naj bi uresničevala momente humanega (prostovoljnost, ljubezensko skupnost in izobraževanje), medtem ko je v resničnosti igrala svojo vlogo v krogo-toku kapitala in reprodukciji družbe skozi avtoriteto patriarha (ibid.: 110).

Meščanska javnost temeljito preobrazi naravo publicitete. Med tem ko je v fevdalizmu publiciteta služila javnemu razkazovanju statusa vladarja, naj bi zdaj omogočala oblikovanje razumnih sodb v javni izmenjavi mnenj, ki bi vplivale na oblikovanje zakonov v sferi javne oblasti: »V meščanski javnosti se razvije politična zavest, ki proti absolutni oblasti artikulira pojem in zahtevo po splošnih ter abstraktnih zakonih in ki končno tudi sebe, namreč javno mnenje, postavi kot edini legitimni vir teh zakonov.« (ibid.: 119) Prav splošnost, ki je vsebovana tudi v ideji javnosti, je bila ključna zahteva meščanstva. V skladu s tem se zdi, da novemu vladajočemu razredu ni šlo za osvojitve oblasti, temveč za spremembo samega načela oblasti:

»Vladavina javnega mnenja je, njeni lastni ideji sledeč, red, v katerem se vladanje na splošno razkroji; *veritas non auctoris facit legem*.« (ibid.: 153) Sledeč meščanskemu samorazumevanju so v institucijah meščanske javnosti zasebniki razpravljali kot abstraktni posamezniki, osvobojeni družbenega statusa, kar je omogočalo, da na presojo izraženih mnenj ne vpliva status avtorja, temveč zgolj podani argumenti.

V meščanskem razumevanju je bil trg sfera svobode, ki se zmore sama uravnati: »Samo pod predpostavko, da v menjalno vrednost ne vdira nobena zunajekonomska instanca, zmore trg delovati v dobro vseh in pravično dodeljevati nagrade skladno z individualnimi zmožnostmi.« (ibid.: 148) Ekonomska sfera se je predstavljala kot prosta nasilja, objektivni ekonomski zakoni naj bi delovali neodvisno od samovolje vsakega posameznika (ibid.: 149). Predpostavka meritokratske nevtralnosti trga je omogočala razrešitev antinomije med načelno inkluzivnostjo in dejansko ekskluzivnostjo meščanske družbe: »Javnost je zagotovljena takrat, ko ekonomske in družbene okoliščine vsakomur dodeljujejo enake možnosti, da izpolni kriterije dostopa.« (ibid.: 157) Po Habermasu (ibid.: 158) so za to morali biti izpolnjeni trije pogoji, ki jih je utemeljila politična ekonomija:

1. ekonomski: na trgu obstaja popolna konkurenca, tako da se cena oblikuje neodvisno od vsakega posamičnega ponudnika;
2. sociološki: gospodarstvo majhnih proizvajalcev;
3. teoretski: velja Sayev zakon, po katerem naj ne bi bilo neskladja med ponudbo in povpraševanjem;

Čeprav ugotavlja, da ti pogoji niso bili popolnoma izpolnjeni, Habermas (ibid.: 158) sklepa: »Navsezadnje je bil liberalni model resničnosti toliko približan, da je interes meščanskega razreda sovpadal s splošnim interesom.«

Avtonomija meščanstva, temelječa na prostem razpolaganju z zasebno lastnino, je omogočala, da so se v javnosti lahko oblikovala mnenja, ki so bila kritična do oblasti. Striktna delitev med javno in zasebno sfero je omogočala obstoj meščanske javnosti. Propad meščanske javnosti se po Habermasu začne zaradi dveh faktorjev: koncentracije kapitala, ki trg odmakne od modela popolne konkurence, in vstop ekonomsko šibkejših v javnost, ki državo prisilijo v gospodarski intervencionizem. Posledično se ekonomski konflikti, ki se v sferi ekonomije ne morejo razrešiti, prevajajo v politične konflikte, država pa prevzema naloge upravljanja družbe (ibid.: 230–232). Habermas (ibid.: 269, 270) pojmuje propad meščanske javnosti kot neposredno posledico širjenja javnosti, saj naj bi v nasprotju z Marxovimi pričakovanji: »okupacija politične javnosti s strani množice nelastnikov vodila k prekrivanju države in družbe, ki je javnosti odvzela stari temelj, ne da bi ji dala novega.«

Kritike *Strukturnih sprememb*

Strukturne spremembe so bile deležne številnih kritik, ki so bile usmerjene tako na zgodovinsko resničnost kot na primernost liberalnega modela javnosti, ki ga Habermas v knjigi idealizira. Omenimo lahko tri pomembnejše pomanjkljivosti Habermasove zgodovinske analize meščanske javnosti:

1. Habermas idealizira trg in nuklearno družino ter ne upošteva v zadostni meri njune izključujoče narave;
2. precenjuje ekonomske dejavnike in vlogo meščanstva pri oblikovanju javnosti;

3. model abstraktnega rezoniranja, ki je orientiran h konsenzu, ni zgolj nerealističen, temveč tudi prikriva in povečuje družbene neenakosti.

Trg in družina kot sferi izvajanja moči

Marx in Engels sta na primer opozarjala, da kapitalizem za svoje delovanje potrebuje permanenten obstoj nelastnikov in je zato zmožnost akumulacije kapitala pridržana zgolj omejenemu številu posameznikov: »Zgražate se nad tem, da hočemo ukiniti privatno lastnino. Ampak v vaši obstoječi družbi je privatna lastnina za devet desetih ukinjena; obstaja le tako, da za devet desetih ne obstaja.« (1848/1999: 64) Uničenje produkcijskega načina, v katerem je vsak delavec lastnik produkcijskih sredstev, »sprememba individualnih in fragmentiranih proizvodnih sredstev v družbeno koncentrirane, posledično sprememba majhne lastnine mnogih v množično lastnino redkih, torej ekspropriacija velike množice prebivalstva posesti, sredstev za preživetje in delovnih instrumentov, ta grozna in težavna ekspropriacija množice prebivalstva je predzgodovina kapitala.«

(Marx, 1867: 789–790) Kot je dokazoval Marx, je obstoj gospodarstva majhnih proizvajalcev nezdržljiv z obstojem kapitalizma, zato je ta produkcijski način moral biti odpravljen, da se je kapitalizem lahko vzpostavil. Prvotna akumulacija kapitala se je v Angliji začela v poznem petnajstem stoletju (ibid.: 745–747). Medtem ko so v sedemnajstem stoletju samostojni kmetje bili še številnejši od veleposestnikov, je v sredini osemnajstega stoletja razred samostojnih kmetov tako rekoč izginil (ibid.: 750, 751). Ob vzponu meščanske javnosti teza o obstoju gospodarstva majhnih proizvajalcev, ki naj bi opravičevala izključevanje nelastnikov, že dolgo ni bila več vzdržna.

Ideja neintervencionistične države je karikatura, prav tako kot pogled Marxa in Engelsa (1848), da je država zgolj »odbor, ki ureja skupnostne posle celotnega buržoaznega razreda«, ali mnenja Marxovega zeta, da proizvajalci »silijo svoje vlade, da priključijo Kongo, splovijo Tonquin, da s svojimi topovskimi kroglami porušijo kitajski zid in tako ustvarijo trg za njihov bombaž.« (Lafargue, 1883: 2. poglavje) Toda medtem ko lahko v karikaturi države kot poslušnega služabnika meščanskega razreda portretiranca vsaj razpoznamo, Habermasova karikatura skoraj popolnoma zgreši podobo imperialnih velesil osemnajstega in devetnajstega stoletja, predvsem Velike Britanije, ki jo Habermas navaja kot modelni primer razvoja javnosti. Njegov model predvideva, da je bila ekonomija sfera svobode, v katero država ni intervenirala drugače kot z ohranjanjem temeljnih parametrov delovanja trga (npr. z varovanjem zasebne lastnine), to razmerje pa se je konec devetnajstega stoletja spremenilo, ko je država začela ekonomijo neposredno regulirati.¹ V resnici sta država in trg kot mehanizma nadvlade bila tudi v osemnajstem in devetnajstem stoletju močno prepletena. Ostra delitev na »zasebno« sfero trga in sfero »javne« oblasti v Veliki Britaniji, kjer so »jo že kmalu po revoluciji leta 1688 začeli dominirati trgovci« (Braudel, 1984: 51), ni obstajala. Velika Britanija je za zadovoljevanje svojih imperialističnih teženj potrebovala »dostop do cirkulirajočega bogastva« (Braudel, 1982: 519), kar jo je vodilo

¹ Špekuliramo lahko, da je na Habermasa vplivala Pollockova teza o tendencialnem prehajanju tržnega v državni kapitalizem. (cf. Pollock, 1932/1975, 1941/1973;) Vendar je Pollockova teza veliko manj radikalna kot Habermasova, saj ugotavlja, da je bil državni kapitalizem udejanjen le v njegovi totalitarni obliki (najčistejša oblika je Tretji rajh), medtem ko za demokratični državni kapitalizem pripomni, da: »se mu v praksi še nismo približali.« (Pollock, 1941/1973: 24) Teza o prehodu v državni kapitalizem je pri Pollocku (ibid.) prognoza, ki izhaja iz predpostavke nujnega propada tržnega kapitalizma, ne opis sodobnih ekonomskih sistemov. Prognoza je politična, saj skuša dokazati, da »je treba spremljati tendence, ki težijo k planskemu gospodarstvu, preveriti vse možnosti za uresničitev takšnega gospodarstva in zgraditi zaključeno teorijo, ki lahko vodi bodočo gospodarsko politiko«. (Pollock, 1932/1975)

² Pojav je komentiral že Adam Smith (1778; poudarki dodani): »V državi s številnimi trgovci in tovarnarji je zato mnogo ljudi, ki so v vsakem danem trenutku zmožni vladi posredovati zelo veliko vsoto denarja, **če tako želijo**.« Marx (1853) pripomni, da je *East India Company* monopolni položaj na britanskem trgu ohranjala med drugim tako, da je »izrivala konkurenčna podjetja, ko je vladi ponujala velikanska posojila po najnižji obrestni meri.« Meni tudi, da niso vse transakcije potekale legalno. Parlamentarne preiskave so že leta 1693 ugotavljale, da »so letni izdatki *East India Company* pod postavko »darii« možem na oblasti, ki so pred revolucijo redko dosegali £1,200, dosegli znesek £90,000.« (ibid.)

v odvisnost od finančnega kapitala.² Specifičnost Britanskega imperija je bila prav v tesni prepletenosti nasilnih in ekonomskih vzvodov pri zagotavljanju globalne hegemonije:

Noben teritorialistični vladar nikoli prej ni v tako kratkem času nasilno izvlekel [*extracted*] toliko sredstev [*tribute*] – v obliki delovne sile, naravnih resursov in plačilnih sredstev – kot Britanski imperij in njegovi klienti na indijski podcelini v devetnajstem stoletju. Del teh sredstev [*tribute*] je bil uporabljen za krepitev in širjenje nasilnega aparata, s pomočjo katerega si je Britanski teritorialni imperij podrejal čedalje več in več nezahodnih posameznikov. Drug, prav tako velik del, pa je v takšni ali drugačni obliki odtekel v London, kjer se je recikliral v krogotoku bogastva, s pomočjo katerega se je reproducirala in širila britanska moč v zahodnem svetu. Teritorialistična in kapitalistična logika moči /.../ sta se medsebojno oplajali in ohranjali. (Arrighi, 1994/2010: 55)

Britanska politična oblast je bila odvisna od velikih bankirjev in drugih zasebnikov, ki so razpolagali s kapitalom, saj so edino ti lahko zagotovili zadostne količine resursov za financiranje enormnega vojaškega aparata. (Arrighi, 1994/2010: 216) Finančni imperij Rotschildov je bil deležen protekcije in preferenčne obravnave pri britanski državi in se je uspešno »vključil v aparat moči, s katerim je Britanija vladala svetu.« (Arrighi, 1994/2010: 171) Primer poroke kapitala in države so bile tudi velike trgovske družbe, ki so se zanašale na pomoč državnih oblasti (predvsem na privilegije na nacionalnem trgu) pri vzdrževanju trgovskega monopola. (Braudel, 1979/1982: 444, 445) Te družbe so bile mehanizmi komercialne ekspanzije, ki so jim vlade podeljevale privilegije, kar je bilo odvisno od ocene njihove učinkovitosti pri koloniziranju tujih teritorijev. (Arrighi, 2010: 258) Tudi teza Marxa in Engelsa (1848), da so »nizke cene njihovega blaga težka artilerija« meščanstva, s katerim to osvaja tuje trge, zgreši prepletenost sfer ekonomije in politike. Britanska *East India Company* ni delovala na svobodnem trgu, na katerem bi cena njenega blaga odločala o uspešnosti: odvisna je bila od monopolnega položaja, ki ji ga je podeljevala britanska oblast, pri osvajanju trgov pa se je zanašala na težko artilerijo v dobresednem pomenu besede: na zasebno vojsko plačancev, s katero je nadzorovala indijski trg. (cf. Arrighi, 2010: 256, 257) Odprava monopola trgovanja s Kitajsko leta 1833 (monopol za trgovanje z Indijo je bila izgubila že leta 1813) je zato tudi pomenil začetek konca podjetja (ibid.: 257).

Država je bila daleč od nevtralnega varuha zakona: »Ko je država intervenirala za koga, je to po navadi pomenilo, da je reševala družbeno hierarhijo /.../ Ko je država intervenirala proti komu, so to neizogibno bile množice, ki jim je bilo treba postaviti meje in jih vrniti na pot dolžnosti – torej na delo.« (Braudel, 1979/1982: 516) V Britaniji devetnajstega stoletja je obstajala močna medsebojna odvisnost države in kapitala – država je kapital potrebovala za financiranje imperialistične ekspanzije, kapital pa imperialistično ekspanzijo za pridobivanje resursov in dostop do trgov – ki je pomenila prekrivanje interesov *haute bourgeoisie*, predvsem trgovcev in finančnega kapitala, in britanske državne oblasti. Upravitelji prostega kapitala so zato bili v poziciji, da se z državno oblastjo neposredno pogajajo za privilegije in protekcijo (kar je po Habermasu značilnost faze »refeudalizacije«). Za London devetnajstega stoletja bi lahko rekli, da je bilo težko razločiti, kje se City konča in kje Westminster začne.

³ Avtor pojem javnosti enači z množičnimi mediji, kar teoretsko ni upravičeno. Kljub temu navajam njegove kritike, saj je Habermas poudarjal vlogo tiska kot ključne institucije javnosti.

⁴ Avtorica kritizira *Teorijo komunikativnega delovanja*, a so kritike relevantne tudi za *Strukturne spremembe*, saj Habermas v obeh delih delitev javno/zasebno razume podobno in to delitev postavlja kot enega konstitutivnih pogojev javnosti.

Tudi kar se tiska tiče, Habermasov opis ne ustreza dejanskemu stanju. Curran³ (1991) opozarja na dve smeri kritik: ena Habermasu očita, da racionalnost meri po razrednih merilih meščanstva, druga pa, da so tisk v 18. stoletju prevevali korupcija, ideologija in boji med frakcijami ter da je kot tak bil daleč od meril racionalnosti. Ideja o izgubljeni zlati dobi razumnega tiska tako naj ne bi bila nič drugega kot utopično sanjarjenje. Darnton (1979: 531) ugotavlja, da so za založništvo osemnajstega stoletja v Franciji bile značilne najhujše patologije kapitalističnega načina organiziranja dela: »Kot kaže zgodovina *Enciklopedije*, so se najvidnejši založniki razsvetljenstva posluževali podkupovanja in izsiljevanja, ponarejanja računov in kraje seznamov naročnikov, vohunjenja in povezovanja v makiavelistične zveze, ki so omogočale zahrbtnost in intrige.« Garnham (1992: 359, 360) prav tako opozarja, da zgodnji trg tiska ni bil usmerjen k razsvetljevanju, temveč k hitremu zaslužku kapitalistov. Kar se tiče tiska, naracija refedvalizacije ne drži, saj »težava z liberalno teorijo svobodnega tiska ni le, da je trg proizvedel oligopole, ki so spodkopali liberalni ideal, niti da zasebno lastništvo vodi v neposredno manipulacijo s političnim komuniciranjem, čeprav je to res, temveč da obstaja temeljno protislovje med ekonomskim in političnim na ravni njihovih vrednostnih sistemov.« (Garnham, 1986/1995: 245)

Tudi izključevanje žensk ni bilo posledica njihove ekonomske odvisnosti od moških, ki jo je bil proizvajal »nevtralni« trg. Kot je pokazala Joan Landes (1988), je bilo v Franciji izključevanje žensk iz javnega življenja po revoluciji politični projekt. Po njenem mnenju je konec osemnajstega stoletja v Franciji potekalo aktivno izključevanje žensk iz javnega življenja, v katerem so prej igrale relativno pomembnejšo vlogo: »opozicija javno-zasebno se je krepila na načine, ki so onemogočali prejšnjo žensko samostojnost na ulici, na trgu in za elitne ženske v javnih prostorih dvora in aristokratskega gospodinjstva.« (ibid.: 22) Med francosko revolucijo so bile ženske vključene v politično življenje in življenje civilne družbe, ustava iz leta 1791 pa jim ni priznala volilne pravice. (ibid.: 117, 121, 122) Leta 1793 je skupščina prepovedala ženske klube in društva. (ibid.: 143) Sledili so nadaljnji ukrepi, ki so omejevali politično delovanje žensk:

»Leta 1794 so bili preprečeni vsi poskusi pravne in družbene reforme v prid ženskam. Maja 1795 je skupščina razglasila, da ženske nimajo vstopa na galerije. Delavnice so zaprli februarja. Maja 1796 je svet petstotih razsodil, da zaradi »interesov družbe in moralnosti« ženske ne smejo opravljati višjih učiteljskih funkcij. Napoleonski zakonik iz leta 1804 je okreplil avtoriteto mož in očetov na račun žena in otrok. Ponovno je obudil neenake standarde ločitve in ženskam odvzel pravico, da pričajo na sodišču, da se same zagovarjajo na sodišču in da brez moževega dovoljenja posedujejo lastnino.«

Eley (1992: 308) ugotavlja, da je bilo izključevanje na podlagi spola najbolj konsistentna oblika izključevanja v meščanski (in drugih oblikah) javnosti. Tudi on meni, da izključevanje ni bilo naključno, temveč konstitutivno za oblikovanje liberalne javnosti: »Na najbolj temeljni ravni so posebni konstrukti »ženskosti« definirali lastnost »moškosti«, tako da je naravna identifikacija seksualnosti in poželenja z ženskim omogočala družbeno in politično konstrukcijo moškosti.« (ibid.: 309)

V liberalnem modelu se je izključevanje žensk teoretsko manifestiralo kot rigidna opozicija med javnim in zasebnim. Fraserjeva (1987) je opozarjala na neprimernost ločevanja javnega in

⁵ Ob upoštevanju Williamsove (1960/2005) teze, da je manipuliranje potrošnje postala primarna naloga sodobnega kapitalizma, kjer primarno vlogo igra oglaševanje, postane Habermasova delitev na simbolno in materialno reprodukcijo družbe še posebej negotova.

zasebnega področja v Habermasovi teoriji.⁴ Težavo vidi najprej v identifikaciji družine s simbolno reprodukcijo, saj neplačano delo v družini, ki ga povečini opravljajo ženske, omogoča tudi materialno preživetje otrok, prav tako kot plačano delo reproducira tudi kulturne oblike:⁵ zato ločevanje neplačanega gospodinjskega in plačanega družbenega dela, ki je implicirano

v Habermasovi teoriji, vodi k marginalizaciji žensk. (ibid.: 33) Razumevanje nuklearne družine, ki ne upošteva njenega ekonomskega vidika in razmerij moči, je zato nujno pristrano: »Feministke so s pomočjo empiričnih analiz procesov odločanja, vodenja financ in pretepanja žensk v sodobnih družinah pokazale, da so družine prežete, če uporabim Habermasov izraz, z medijema denarja in moči. So prizorišče po navadi eksplozivnih menjav storitev, dela, denarja in seksa, da ne omenjamo prisile in nasilja.« (ibid.: 37) Feministična gibanja se po mnenju Fraserjeve (ibid.: 51, 52) ne upirajo vdiranju sistemov v življenjski svet, kot meni Habermas, temveč prav nasprotno, vdiranju izkoriščevalskih odnosov življenjskega sveta v sisteme (npr. neenako plačevanje žensk za enakovredno delo). Seyla Benhabib (1992: 92) je opozarjala, da teorije deliberacije, ki ločujejo med problemi pravičnosti, o katerih se lahko razpravlja, in problemi dobrega življenja, ki so zasebno vprašanje, ignorirajo spolne razlike med doživljanjem sveta in moč, ki se izvaja v zasebni sferi. Posledično so bila »pravila, ki uravnavajo spolno delitev dela v družini, potisnjena onkraj dosega pravičnosti.« (ibid.)

Vprašanje je tudi, ali je zamejena intimna sfera družine, ki se je razumela kot avtonomna v odnosu do države in trga, res eden konstitutivnih pogojev javnosti, kot meni Habermas. Sennett (1977/2002) prav nasprotno v izolaciji intimne sfere od širšega sveta in iskanju avtentičnosti v tej sferi vidi razlog za propad javnega. Za Sennetta (ibid.: 17) javno pomeni kraj srečevanja »raznolikih, kompleksnih družbenih skupin«, ki se srečujejo kot tujci in se zaradi tega morajo ravnati skladno s konvencionalnimi pravili javnega občevarja. Igranje vlog (bonton, konvencije, ritual, geste) je po Sennettu (ibid.: 29) konstitutivno za javno področje. Habermas (1962/1990: 17) Sennettu očita, da s tem »vnaša poteze reprezentativne javnosti v klasično meščansko« in zato napačno interpretira propad reprezentativne publicitete kot propad javnosti na splošno, a kritika ni upravičena. Theatrum mundi, ki ga opisuje Sennett, se od javne reprezentacije fevdalnih avtoritet razlikuje predvsem v tem, da se v njem srečujejo tujci, ki niso a priori določeni s pripisanimi družbenimi vlogami. Vloge nastajajo v javni interakciji, kjer obstajajo določena konvencionalna pravila, a ta pravila niso vezana na družbeni status oseb, niti ne predvidevajo asimetrije v smislu fevdalne publicitete, kjer obstaja jasna ločitev med aktivnimi (avtoriteta) in pasivnimi (podložniki) vlogami. Sennett (1977/2002: 81, 82) eksplicitno poudari, da je bilo v londonskih kavarnah poznega osemnajstega stoletja sklicevanje na družbeni status nezaželeno, kar jih jasno razločuje tako od poznejšega romantičnega pojmovanja odnosa intimne in sveta kot od oblik razvijanja reprezentativne publicitete. V interakciji, ki jo opisuje Sennett, ločitev na aktivne in pasivne udeležence ne obstaja, vsi so hkrati gledalci in igralci.

Prevelik poudarek na vlogi meščanstva pri oblikovanju javnosti

Zaret (1992: 215) opozarja, da Habermas precenjuje ekonomske dejavnike in razredni interes meščanstva v nastanku ideje javnosti: »Kritična racionalnost porajajoče se politične javnosti ni

bila nadzidavni privesek ekonomskega življenja; izhajala je iz številnih neekonomskih procesov, ki so v sedemnajstem stoletju Anglijo peljali v moderni svet.« Poudarja (ibid.: 220), da je v Angliji javnost doživela razcvet že v sedemnajstem stoletju, da je v tistem času bila deliberacija dostopna širšim slojem prebivalstva kot v času meščanske javnosti in da so bile religiozne ter znanstvene razprave, ne ekonomski interes, ključnega pomena za vzpostavitev javnosti. Uspehi eksperimentalne znanosti, ki so s pomočjo tiska dobili širok obtok, so demonstrirali moč človeškega razuma in omajali vero v dogmatične načine interpretiranja sveta, ki so jih ponujale religiozne avtoritete. (ibid.: 227, 228) Že v sedemnajstem stoletju je bila opazna razgradnja cerkvenih avtoritet in porajale so se zahteve po kritični razpravi o religioznih vprašanjih, kjer je vsak posameznik poklican, da javno rabi svoj um. (ibid.: 221) Še pred vzponom politične javnosti se je oblikovala religiozna javnost, ki je zahtevala legitimacijo religioznih dogem pred rezonirajočo publiko (ibid.: 223) Ta deliberacija je bila omejena, saj je po eni strani ohranjala element dogmatičnosti in bila zamejena na religiozna vprašanja, kar je vodilo do sektaških bojev med zastopniki različnih tekmujočih religioznih prepričanj (ibid.) V osemnajstem stoletju je prišlo do hkratne razširitve javnosti na politična vprašanja in zamejitve publike na elitne sloje, ko so člani različnih elitnih skupin začeli poudarjati, da v religiji ne more biti ničesar, kar ni združljivo s človeškim razumom. (ibid.: 224) Poudarjanje vloge razuma in kritičnega razpravljanja v politični javnosti je tako izhajalo iz izkušenj, pridobljenih v religioznih razpravah, in ga ni mogoče reducirati na razredni interes vzpenjajočega se meščanstva.

Tudi Mayhew (1997: 160) meni, da se je ideja javnosti v Veliki Britaniji najprej oblikovala znotraj puritanskih skupnosti sedemnajstega stoletja, kjer je bila svoboda izražanja mnenj branjena z argumentom, da lahko omejevanje te svobode onemogoča spoznanje božje volje. Zahteva po svobodi komuniciranja se je pred izbruhom državljanske vojne razširila iz verskih tudi na druga vprašanja javnega interesa. (ibid.: 161) Praksa puritanske skupnosti je že bila vezana na publiciteto prek pridig in pamfletov (ibid.: 162) Med državljansko vojno so tudi sekularni akterji, predvsem vzpenjajoče se meščanstvo, vplivali na oblikovanje ideje javnosti s perspektivo »trga idej«, na katerem konkurenca poskrbi za končno zmago resnice (ibid.: 163) Na podlagi tega Mayhew (ibid.) sklepa, da ideja svobodne izmenjave mnenj kot načina doseganja resnice ne izhaja iz osemnajstega stoletja: »Angleški puritanci so razvili [to idejo] v obliki, ki je črpala tako iz puritanskega razumevanja skupnosti in porajajočega se komercialnega zagovora svobodne trgovine.«

Eley (1992: 304) ugotavlja, da je Habermasova identifikacija javnosti z meščanstvom neutemeljena tudi v poznejši fazi njenega razvoja:

»Liberalna zahteva razumske izmenjave mnenj se je razširila tudi na nemeščanske skupine iz nižjih slojev, na radikalno jakobinsko inteligenco in njene naslednike ter na široke dele družbenih razredov, kot so kmetje ali delavci /.../ Pozitivne vrednote liberalne javnosti so hitro pridobile širši demokratski odmev. Posledično so nastala impresivna popularna gibanja, vsako s sebi lastno posebno kulturo (torej obliko javnosti).«

Opozarja (ibid.: 305), da zunaj liberalne meščanske publike ni bila le neizobražena plebejska publika, temveč tudi visoko izobražene radikalne publike. Zato Habermasova zgodovinska naračija, ki vidi fragmentacijo publike v frakcije kot vzvod propada javnosti, ne drži:

»Upoštevati moramo obstoj tekmujočih publik ne zgolj v devetnajstem stoletju, v katerem Habermas opaža fragmentacijo klasičnega liberalnega modela *Öffentlichkeit*, temveč v vsaki zgodovinski fazi javnosti od njenega začetka naprej. /.../ S tem ko [Habermas] zane-

⁶ Habermas (1962/1990: 16, 17) je pri-
znan, da je bila predpostavka *Strukturnih
sprememb*, da gre pri plebejski javnosti
zgolj za varianto meščanske, zgrešena,
vendar pa ga to spoznanje ni pripravilo
do tega, da bi se v poznejših modelih
odmaknil od temeljnih predpostavk
liberalnega modela.

⁷ Veljalo bi premisliti, ali je bilo de
Tocquevillovo svarilo pred »tiranijo
večine« uperjeno tudi proti množicam, ki
so deset let pred izidom drugega zvezka
knjige zasedle ulice Pariza, in v kolikšni
meri je Millovo poudarjanje iracionalnih
elementov javnega mnenja odziv na čar-
tistično gibanje. Lahko bi postavili tezo,
da so meščanski teoretiki ob spoznanju,
da načela javnosti ne bo mogoče več
izvajati v omejeni obliki, želeli relativizirati
politični pomen javnosti. Teza, da javno
mnenje ni zgolj racionalno, temveč hkrati
tudi močno iracionalno, namreč politike
v veliki meri odvezuje zahteve sledenja
javnemu mnenju: »Politično delujoča
javnost ni več podrejena ideji razgradnje
moči, zdaj naj služi njeni delitvi; javno
mnenje zgolj omejuje oblast.« (Haber-
mas, 1962/1990: 216)

Ali potrebujemo še kakšen dodaten dokaz, da stari sistem varuje obstoječi tisk in preprečuje svobodno duhovno proizvodnjo? Do zdaj je bila v Angliji svoboda tiska ekskluzivni privilegij kapitala.« (Marx, 1855)

Tudi pri uveljavljanju pravice do javnega zborovanja je delavski razred naletel na ovire. Sestanki *Reform League* v Londonu so bili tako množični, da so bili parki edini primeren kraj zanje, a so državne oblasti te sestanke preprečevale. (Williams, 1970/2005: 3, 4)

»Ambivalentno razumevanje javnosti v teoriji liberalizma«, kot Habermas naslovi petnajsti paragraf *Strukturnih sprememb*, ko so liberalistični filozofi »prisiljeni načelo meščanske javnosti skorajda že zanikati še tedaj, ko ga slavijo« (Habermas, 1962/1990: 209), bi veljalo razlagati prav z naraščajočo neskladnostjo načela javnosti z razrednim interesom meščanstva.⁷ Habermas sam ugotavlja, da je domnevna racionalnost meščanske javnosti temeljila prav na »predpostavki skupnega razrednega interesa« (ibid.: 211) in da je »liberalistična interpretacija meščanske pravne države reakcionarna: reagira na moč ideje samoodločbe rezonirajoče publike, ki je sprva bila sprejeta v državnih institucijah, kakor hitro jo začnejo spodbkavati neizobražene množice brez lastnine.« (ibid.: 217)

Naprej ugotavlja:

»Potrebni so postali restriktivni ukrepi, da sedaj manjšinskemu javnemu mnenju zagotovi-
jo vpliv v odnosu do prevladujočih mnenj, ki ga samo ni več zmožno razviti.« (ibid.: 218)
Povedano drugače: konsistentno izpeljano načelo javnosti ni več zmoglo zagotavljati hege-
monije meščanskih mnenj, zato je bilo treba načelo javnosti omejiti. V ta namen mora biti

marja načine, na katere je elitizem blokiral in zavestno zatiral možnosti širše participacije/emancipacije, idealizira meščanski značaj [javnosti] in hkrati ignorira alternativne vire emancipatornih impulzov v popularnih radikalnih tradicijah (kot so disidentske tradicije, ki sta jih raziskovala Edward Thompson in Christopher Hill.« (ibid.)

Habermasova identifikacija ideje in prakse javnosti z meščanstvom je zgrešena.⁶ Ideja javnosti ni specifično meščanska, temveč se je oblikovala v veliko širših družbenih krogih, tudi ni razredni interes meščanstva tisti, ki je določal značaj ideje. Ko je meščanstvo opravilo svojo progresivno vlogo, uresničilo svoje revolucije in prevzelo oblast, so začele prevladovati konservativne težnje. Uresničenje ideje javnosti ni bilo več interes meščanstva, temveč izključenih in podrejenih skupin: »P/omembne dele boja za vzpostavitev nekaterih načel, ki jih Habermas opisuje kot bistvene za meščansko publiciteto, kot je svoboda tiska, so dejansko v veliki meri bili aktivisti v tako imenovani plebejski javnosti.« (Calhoun, 1992: 39)
Ob umikanju uradne cenzure oblasti je postala očitna specifično meščanska oblika cenzure, namreč ekonomska: »

Dve dejstvi dovolj dobro opišeta stari sistem obdavčenja časopisov: objavljanje dnevnega časopisa v Londonu zahteva kapital vsaj od 50.000 do 60.000 £; in z zelo redkimi izjemami celoten angleški tisk nesramno in nedostojno nasprotuje novemu zakonu (ki predvideva znižanje obdavčitve časopisov, op. ASSB).

javnost »obogatena z momenti *reprezentativne javnosti*« (ibid.: 218, poudarki dodani). Mill zahteva »dobesedno deklasirano, reprezentativno členjeno javnost«. (ibid.: 219)

V nasprotju s teoretiki liberalizma je bil odnos Marxa in Engelsa⁸ do politične vloge javnega mnenja ves čas popolnoma nedvoumen in pozitiven. V predgovoru prve nemške izdaje *Kapitala* Marx sicer ošvrkne »pedsodke tako imenovanega javnega mnenja«⁹, ki se jim baje ni nikoli podrejal, vendar iz tega ne izpelje sklepa o politični škodljivosti javnega mnenja. V skoraj vseh primerih, ko Marx ali Engels komentirata njegovo politično vlogo, sta kritična do oblasti ali tiska, ker javnega mnenja ne upoštevata. Marx se ni bal neracionalnosti množic, temveč samovolje politikov in urednikov, ki se pred izključeno publiko sklicujejo na javno mnenje, skratka na »refeudalizacijo« v Habermasovih besedah. Marxovo stališče še najbolje ponazarja nasvet, ki ga je namenil *Kölnische Zeitung*: »Bodite iskreni, ne potvarjajte izražanja javnega mnenja, izpolnite poslanstvo časopisa Porenja, ki leži v reprezentiranju duha Porenja«. (Marx, 1842b) Glede rituala glasovanja v Združenem kraljestvu, kjer se upoštevajo zgolj glasovi lastnikov, je Marx pripomnil, da takšna glasovanja »javnemu mnenju za trenutek nudijo lažno zadovoljstvo, da bi ga že v naslednjem trenutku toliko prepričljiveje opomnile na njegovo nemoč«. (Marx 1852b) Engels (1844) pa je *Northern Star* pohvalil, da »vsebuje več in boljše informacije o javnem mnenju v Franciji kot vsi drugi angleški časopisi skupaj«.

Izraz »refeudalizacija« je s tega stališča zgrešen, primerneje bi bilo govoriti o pomeščanjenju javnosti. Habermas spregleda, da je meščanska javnost v protislovju z lastnimi imanentnimi težnjami: težnja po univerzalnosti ne more biti uresničena, če je interes določene družbene skupine ali razreda de facto horizont racionalnosti. Ali kot trdi Lottes (1979: 110), meščanska javnost je morala spoznati, da: »ima družbene predpostavke, ki jih je treba zavarovati na način, ki je v protislovju z njenimi lastnimi normami«. Če pa sodobne patologije javnosti ne izhajajo iz vdora nelastnikov, temveč iz protislovij same meščanske javnosti, se kot problematično kaže tudi Habermasovo opiranje na liberalizem v poznejšem pisanju o javnosti, saj se namesto z razvijanjem protislovij liberalnega modela pomika k abstraktnemu sintetiziranju, ki ta protislovja prikriva.

Prevelik poudarek na konsenzu

Fraserjeva (1992: 111) je opozarjala, da Habermas ne ponudi modela javnosti, ki bi bil dovolj drugačen od meščanskega, da bi lahko bil temelj kritične teorije. Po njenem mnenju model vljudnega razpravljanja zasebnikov o političnih problemih ni nevtralen, temveč se v tej formi interakcije manifestira razredna diferenciacija: »Prakse in etos [meščanstva] so bili označevalci »distinkcije« v Bourdieujevem pomenu besede, načini definiranja nastajajoče elite, ki so jo po eni strani razločevali od stare aristokratske elite, ki jo je želela pahnuti s prestola, in po drugi od različnih nižjih in plebejskih slojev, ki jim je želela vladati«. (ibid.: 114) Tudi Warner (1992: 383) meni, da je interakcija v meščanski javnosti temeljila na posebnih retoričnih strategijah »raztelesenja«, ki niso bile nevtralne, saj »so razlike [spola, rase in seksualnosti] že vnaprej kodirane kot razlike med neoznačenim in označenim, univerzalizabilnim in partikularnim«. Na podlagi tega sklepa, da »je meščanska javnost od samega začetka bila strukturirana po

⁸ Prim. Marx 1842a; 1842b; 1847; 1849; 1850, četrto poglavje; 1852a, četrto poglavje; 1843b; 1852b; 1853a; 1853c; 1853d, prvi del; 1853e; 1861a; 1861b; 1862; Marx in Engels 1845, drugo poglavje; Engels 1842; 1843a, drugo pismo; 1843b; 1843c; 1844; 1846; 1847; Engels in dr. 1852.

⁹ Izraz »tako imenovano javno mnenje« ali javno mnenje v navednicah je Marx najpogosteje uporabljal za meščansko reprezentacijo javnega mnenja, ki, kot je poudarjal, seveda ni enaka resničnemu javnemu mnenju.

logiki abstrakcije, ki privilegira neoznačene identitete: moško, belsko, meščansko, normalno«. (ibid.) Fraserjeva (1992: 121) na podlagi teh premislekov sklepa, da zgolj retorične strategije ignoriranja družbenega statusa govorcev ne morejo izničiti družbenih neenakosti, temveč da je: »Eliminacija sistematičnih družbenih neenakosti nujen pogoj participatorne enakosti /.../ V nasprotju s trditvami liberalizma zahteva politična demokracija resnično družbeno enakost«.

Youngova (1996) poudarja, da ni mogoče izključiti vpliva odnosov moči na deliberacijo, četudi politična moč in denar neposredno ne prodirata v komunikacijo. Opozarja (2001: 686), da se ti odnosi lahko manifestirajo v obliki hegemonskih diskurzov, ki povzročajo »potvarjanja, pristranosti, nesporazume in celo protislovja, ki zaradi tega, ker so skladna s hegemonskimi interesi ali odražajo obstoječe stanje družbe, kot bi bilo nespremenljivo, niso opažena in izpostavljena kritiki«. Zahteva nepristranskosti razpravljanja v javnosti v prizadevanju za doseganje racionalnega konsenza, ki izloča interese in občutja, je problematična tudi, ker lahko deluje kot mehanizem izključevanja. Youngova (1987: 73) ugotavlja, da pojmovanje javnosti, ki izključuje interese in občutenja, vodi »k izključevanju številnih oseb in skupin, predvsem žensk in rasnih manjšin, ki jih kultura povezuje s telesnostjo, divjostjo in iracionalnostjo«. Že Adorno je poudarjal, da je radikalno mišljenje vedno težavnejše kot mišljenje, ki se podreja obstoječemu stanju sveta. S stališča njegove epistemologije je zahteva po nepristranskosti nujno konservativna: »Kolikor strastneje se misel zaradi nujnega izolira od pogojenega, toliko bolj nezavedno in usodno zapade svetu.« (Adorno, 1951/2003: 283)

Agonistični pristop k deliberaciji poudarja vlogo potencialno razdiralnih konfliktov, ki jih ni mogoče vedno racionalno razrešiti v konsenzualno usmerjeni deliberaciji. Po Mouffovi (2005: 10) je konsenzualni pristop k deliberaciji neprimeren, saj ni zmožen »doumeti pluralistične narave družbenega sveta in vseh konfliktov, ki jih vključuje pluralizem: konfliktov, za katere ne more nikoli obstajati konsenzualna rešitev«. Naloga političnega je po Mouffovi (1993), da antagonistične odnose spreminja v agonistične, torej v odnose, kjer si tekmujoče skupine medsebojno priznavajo legitimnost. Karpowitz in Mansbridge (2005) trdita, da deliberativni postopki, ki se preveč osredinjajo na skupno dobro, ne prinašajo zadovoljivih rezultatov. V študiji primera močno konsenzualno orientiranega deliberativnega postopka sta ugotovila, da so bili udeleženci nezadovoljni z izidi, saj so menili, da ti niso odražali njihovih interesov. Menita (ibid.), da bi deliberativni postopki morali upoštevati interese, kar bi udeležencem omogočalo, da jih upoštevajo, jih med razpravo spremenijo in tako dosežejo realističen konsenz. Takšen konsenz ne temelji zgolj na moči boljšega argumenta, temveč na realistični oceni (ne)združljivosti interesov. Mansbridge in dr. (2006: 36–37) trdijo, da je ideja *common ground* konstruktivnejša od ideje *common good*, saj omogoča upoštevanje interesov, iskanje njihovih presečišč in oblikovanje rešitev, ki se umeščajo na to presečišče interesov.

Predlogi teoretskih dopolnitev Habermasovega modela

Habermas (1962/1990: 15–17) v predgovoru k ponovni izdaji *Strukturnih sprememb* opozori, da kljub izključujoči naravi meščanske javnosti obstaja kvalitativna razlika med njeno kritično publiciteto in reprezentativno publiciteto fevdalizma: za reprezentativno publiciteto je bilo izključevanje konstitutivno, v meščanski javnosti je bila konstitutivni pogoj legitimnosti prav inkluzivnost. Vendar pa Habermasov zagovor ideje kritične publicitete velja *in abstractum*, ne pa tudi za liberalno obliko ideje. Liberalna ideja javnosti namreč zahteva izključevanje kot

konstitutivni pogoj: Habermas sam je moral priznati, da je bilo specifično pojmovanje racionalnosti, ki temelji na nepristrani argumentaciji ob izključitvi interesov, mogoče uresničiti zgolj ob homogenosti interesov, ki vstopajo v javnost. Da je bil torej razredni interes meščanstva *de facto* horizont racionalnosti. Liberalni ideal javnosti je nezdružljiv z obstojem kapitalizma, saj ta nujno reproducira družbene razrede z nezdružljivimi interesi. Habermasova želja po oblikovanju neprotislovne teorije javnosti je morala nujno pripeljati do zgolj formalne razrešitve tega protislovja, saj kapitalizma pač ni mogoče odpraviti zgolj teoretsko. Če vzamemo liberalno idejo javnosti zares, ta v končni instanci zahteva brezrazredno družbo. Če kot Habermas menimo, da kapitalizma pravzaprav ni mogoče odpraviti, potrebujemo teorijo, ki je dovolj drugačna od liberalne, da zmore upoštevati konflikte interesov.

Izhajajoč iz kritik *Strukturnih sprememb*, ki so opozarjale na izključujočo naravo meščanske javnosti, želi Fraserjeva (1992) popraviti pristranosti v Habermasovem modelu: »Trdim, da v stratificiranih družbah ureditev, ki omogoča spopadanje različnih tekmujočih publik, bolje služi idealu participatorne enakosti kot ena sama, splošna, vseobsegajoča publika.« (ibid.: 122) Ker naj bi enotna publika delovala v prid dominantnih in v škodo podrejenih skupin, je za doseganje ideala enakosti bolje, da se podrejene skupine organizirajo v alternativne publike: »Predlagam, da jih imenujemo podrejene nasprotujoče publike [*subaltern counterpublics*], saj gre za vzporedne diskurzivne arene, kjer člani podrejenih družbenih skupin izumljajo in dajejo v obtok nasprotujoče diskurze, da z njihovo pomočjo oblikujejo opozicijske interpretacije njihovih identitet, interesov in potreb.« (ibid.) Drug popravek, ki ga predlaga Fraserjeva (ibid.: 132–135), je ločevanje močnih in šibkih publik, kjer slednje delujejo v civilni družbi, prve pa znotraj političnega sistema. V šibkih publikah se oblikujejo in izražajo mnenja, nimajo pa neposrednega dostopa do moči, da bi lahko sprejemale kolektivno zavezujoče odločitve. Močne publike – Fraserjeva navaja primer parlamentov – pa imajo moč, da na podlagi razprave sprejmejo tudi kolektivno zavezujoče odločitve.

S predlaganim pojmom podrejenih nasprotujočih publik nastanejo tri težave. Prvič, Fraserjeva ne odgovori na vprašanje, kakšna je teoretsko relevantna razlika med publiko in nasprotujočo publiko. Če »nasprotujoča« označuje, da gre za skupine, ki menijo, da so v nekem ali več vidikih diskriminirane, in to diskriminacijo javno problematizirajo, gre za tematsko opredelitev, ki pa ne opravičuje uvedbe novega teoretskega pojma. Teorije, ki konceptualizirajo publiko kot socialno kategorijo, jo opredeljujejo na podlagi njene strukture in dinamike interakcij znotraj nje (prim. Splichal 1997: 22–32), ne tematsko. Še več, nasprotovanje je po Parku in Blumerju konstitutivno za publiko (ibid.). Tudi iz *Strukturnih sprememb* ni mogoče razbrati, da bi Habermas takšne nasprotujoče publike izločil iz svojega modela. Drugič, oznaka nasprotujočih publik kot podrejenih ni zgolj manjši popravek vpričo zgodovinske problematičnosti Habermasovega opisa, temveč negacija samega normativnega ideala javnosti. Če se podrejene skupine zamejijo zaradi izključujoče narave javnosti, to pomeni, da javnost po njenih imanentnih kriterijih ne obstaja, saj zahteva inkluzivnost in enakost. Tretjič, Fraserjeva ne ločuje med javnostjo kot specifičnimi okoliščinami komuniciranja in publikami kot specifičnimi socialnimi kategorijami, na primer ko kot problematično poudari domnevno Habermasovo predpostavko, da: »je ena vseobsegajoča javnost vedno primernejša od številnih publik«. (1992) Habermasov model resda zahteva vseobsegajočo javnost, nikakor pa ne tudi vseobsegajoče publike. Politična javnost so »tiste okoliščine komuniciranja, ki publiki državljanov omogočajo, da v razpravi oblikujejo mnenja in voljo«, (Habermas, 1962/1990: 38) medtem ko izraz publika označuje specifično socialno kategorijo. Enovita in vseobsegajoča socialna kategorija, ki bi

¹⁰ Ločevanje je Habermas pozneje sicer sprejel, prim. Habermas (1996: 307, 308).

zaobjela vse državljane, bi bila seveda grotesken predlog, tu se moramo s Fraserjevo strinjati, vendar ni res, da je Habermas to kadarkoli predlagal. Fraserjeva (1992: 126) sama pripomni, da priznanje obstoja podrejenih nasprotujočih publik »ne izključuje možnosti dodatne, obsežnejše arene, v kateri se različne, omejene publike pogovarjajo prek meja kulturne raznolikosti«. Prav ta »arena« je javnost, kot jo je bil konceptualiziral Habermas, enačenje javnosti in publike pa nas oropa pojma, s katerim bi to »areno« lahko primerno označili. Na ta problem je opozoril tudi Calhoun (1992: 37):

»Zdi se mi, da smo s trditvijo, da preprosto obstaja več javnosti, na izgubi, saj s tem izgubimo pojem, ki bi lahko opisal komunikativne odnose med njimi. Bolje bi bilo razmišljati, da javnost vključuje polje diskurzivnih povezav. Znotraj tega omrežja je tok komuniciranja lahko bolj ali manj enakomeren. V vsakem primeru bodo znotraj ohlapnejšega splošnega področja nastajale skupine z relativno večjo gostoto komuniciranja.«

Tudi drugi predlog, namreč ločevanje močnih in šibkih publik¹⁰, se izkaže za problematičnega, saj podobno kot ideja podrejenih nasprotujočih publik spodkopava temelje liberalnega modela javnosti. Ta je poleg epistemološkega – neomejena javna razprava naj bi razkrivala resnico – reševal tudi politični problem, namreč zagotavljal nadzor nad nosilci političnih funkcij. Zahteva po avtonomiji javnosti izhaja iz tega političnega problema: če akterji znotraj političnega sistema intervenirajo v javnost, ta ne more delovati kot nadzorni mehanizem. Pojem javnosti, ki vključuje tudi oblike deliberacije znotraj političnega sistema, s tem izgubi pomemben del svojega kritičnega naboja: odločitve politikov so že po definiciji vsaj delno skladne z javnim mnenjem. Druga težava z delitvijo na močne in šibke publike, kot jo predlaga Fraserjeva, je, da je v veliki meri arbitrarna. Tudi določene publike zunaj političnega sistema imajo moč rezultate deliberacije prevesti v kolektivno delovanje.

Pojmovanje, ki »šibkim« publikam ne priznava možnosti kolektivnega delovanja, je prav tako problematično kot označevanje parlamenta kot »močne« publike: »Ko je skupno delovanje ločeno od javne razprave, se izgubi proces, prek katerega se državljani učijo o ključnih razsežnostih javnega življenja, saj postane reflektivni razum ločen od izkušnja posledic delovanja«. (Boyte, 1992: 345) Boyte (ibid.: 347) poudarja, da civilnodružbena gibanja devetnajstega stoletja niso bila zgolj kraj refleksije, temveč tudi delovanja: »Dejanske izkušnje izvajanja moči in reševanja problemov so družbenim gibanjem poznega devetnajstega stoletja podeljevale poseben slog, ki je združeval tri pojmovne dimenzije publike: pojmovanje publike kot akterja deliberacije in uporniške sile je bilo združeno z razumevanjem publike kot odgovornega in močnega akterja.« Če je oblikovanje javnega mnenja ločeno od prakse, teži k »«ideološkemu« in dogmatičnemu značaju, ki ga je Keith Baker opisoval na primeru porajanja pojma javnega mnenja v Franciji osemnajstega stoletja. V sodobni politični praksi preostra delitev in kontrast med institucionalnim svetom in živeto izkušnjo »ljudstva« vodi k romantizirani in manihejski politiki, kjer se sile dobrega bojujejo proti silam zla, moč pa je razumljena predvsem v moralnih kategorijah«. (Boyte, 1992: 349)

Tudi ločevanje močnih in šibkih publik nam ne pomaga odpraviti liberalnega modela javnosti, opozarja pa na njegovo slepo pego. Splichal (1997: 43) govori o zunanjem protislovju pojma javno mnenje, ki se izraža: »med subjekti javnega mnenja in subjekti, ki mu stoje nasproti, oz. med izražanjem in udejanjanjem (javnega mnenja)«. Javno mnenje naj bi »izražalo in uveljavljalo voljo ljudstva« (ibid.: 45), obenem pa ni neposredno udeleženo v procesu vladanja. Postavi se torej vprašanje, kako je javno mnenje lahko hkrati avtonomno glede na politični sistem in zanj

zavezujoče. Na primeru liberalnega modela javnosti lahko to protislovje opredelimo podrobneje. Protislovje je dejansko zgolj navidezno, saj izhaja iz predpostavk, ki so se izkazale za nevzdržne (ostre ločitve med »zasebno« sfero ekonomije in sfero »javne« oblasti ter odsotnosti moči v ekonomskem sistemu in nuklearni družini). Če bi predpostavili, da je liberalna javnost dejansko udejanjila svoje pretenzije po popolni racionalnosti, da je bila zahteva »*Veritas non auctoris facit legem*« v veliki meri izpolnjena, ne bi mogli razumeti, kako je lahko popolnoma, a zgolj racionalno javno mnenje zavezujoče za odločevalce – če seveda ne postavimo še bolj nevzdržne teze, da je bila fevdalna oblast toliko razsvetljena, da je klonila zgolj pod silo argumenta.

Če bi liberalna teorija priznala možnost, da je ekonomska moč meščanstva bila tista, ki je zagotavljala skladnost odločitev oblasti z javnim mnenjem, bi javnost izgubila legitimnost: ne bi bil več razum tisti, ki bi nadzoroval izvajanje moči, temveč ena oblika moči (ekonomska) drugo obliko moči (politično). Z zanikanjem prisotnosti moči v »zasebni« sferi pa liberalni model ne more pojasniti, kako je lahko zagotovljena skladnost političnih odločitev in javnega mnenja oz. kako lahko obstanejo institucionalne ureditve –, kot so svoboda izražanja mnenj in zborovanja, redne volitve itd. –, ki naj bi to skladnost zagotavljale.

Če se je kaj takšnega kot »refeudalizacija« javnosti zgodilo, tega ne moremo pojasniti z »vdorom« nelastnikov, kot to počne Habermas: prej gre za lomljenje liberalne javnosti pod lastnimi protislovji. Ker kapitalizem ni bil zmožen vseh osvoboditi tega, kar je Kant imenoval pasivno državljanstvo:

»/N/i bilo mogoče, da bi javnost na državo naslavljala argumente in pozneje postala njena zakonodajna veja. Javnost ni bila niti racionalna niti univerzalna, bila ni nič drugega kot področje, na katerem so se odvijali boji, ki so prevevali civilno družbo, kjer so nasprotujoče sile organizirale lastne skupnosti ali »korporacije.« Prav nasprotno so ti konflikti, ki jih je proizvajal trg, pogojevali rast države, specifično njene »policijske« funkcije. Le država je lahko utelešala univerzalno.« (Montag, 2000: 137)

Habermasov strah pred »pritiskom z ulice« nakazuje na »dejstvo, da sila razuma ne izvaja pritiska in nima nikakršnega učinka, razen če temelji na resnični, fizični sili./« (ibid.: 144) Simptomatičen za to je Habermasov odgovor na vprašanje Fraserjeve, ali »/n/i ekonomska enakost – konec razredne delitve in spolne neenakosti – pogoj za možnost obstoja javnosti, če se res pogovarjamo o tem, kaj ljudem omogoča participacijo. Je kapitalizem s tem združljiv?« Habermas na to vprašanje ni bil zmožen odgovoriti: »Najprej si bom moral opomoči od šoka [sic.], da lahko na vprašanje odgovorim ... Kot vas razumem, trdite, poskusimo biti zgodnji socialisti, politični socialisti in utopični socialisti in potem povejmo, kakšna naj bo ureditev.« Fraserjeva ni trdila nič takega, vprašanje je preprosto bilo, ali je javnost v kapitalizmu mogoča. Habermas nadaljuje, da bi bilo treba nasprotovati »tistim imperativom, ki jih še vedno reproducira kapitalistični način akumulacije«, in da bi morale te spremembe izhajati iz »avtonomnih publik tipa javnosti«. Četudi se nam ta rešitev zdi primerna, predvideva pritrđen odgovor na vprašanje o možnosti obstoja javnosti v kapitalizmu: če ta možnost ne obstaja, javnost tudi ne more biti zdravilo za patologije, ki jih proizvaja kapitalizem. Habermas konča takole: »Menim, da v družbah s tako visoko ravniyo kompleksnosti ne more biti nikakršne revolucije; vsem romanticističnim upornim gibanjem navkljub ne moremo iti nazaj. Za akademike je revolucija stvar devetnajstega stoletja.« Ta zadnji odgovor je analogen odgovoru duhovnika v Kafkovem romanu Proces: »Ni ti treba vsega imeti za resnično, zgolj za nujno.« Habermasov odgovor implicira, da naj tega, česar ne moremo udejanjiti, tudi ne mislimo. Takšna pozicija pomeni popolno kapitulacijo pred obstoječim. Ali kot je zapisal Adorno:

»Represivna netolerantnost do misli, ki ne vsebuje hkrati že navodila za delovanje, temelji na strahu. Svobodne misli in stališča, ki si je ne da odvzeti, se je treba bati, ker vemo nekaj, česar si ne smemo priznati: da ima misel prav. Prastari meščanski mehanizem, ki so ga razsvetljevalci osemnajstega stoletja dobro poznali, se ponovno sproži: trpljenje zaradi negativnega stanja, tokrat blokirane realnosti, se spremeni v jezo na tistega, ki ga izgovori.« (Adorno, 2003: 795, 796)

Kar potrebujemo, ni kapitulacija pred obstoječim, temveč neusmiljena kritika, kot jo je zahteval Marx v pismu Rugeju: »Govorim o neusmiljeni kritiki vsega obstoječega, neusmiljeni tako po tem, da se ne boji rezultatov, do katerih prispe, in po tem, da se prav tako malo boji konflikta z vladajočimi silami.« (Marx, 1843a) Kritika, ki jo zahteva Marx, ni arbitrarna, temveč izhaja iz družbenih protislovij, iz resničnih družbenih bojev, le tako je kritika lahko tudi družbeno učinkovita. »V tem primeru«, torej v primeru kritike, ki za svoje izhodišče jemlje resnične boje, zapiše Marx (ibid.), »sveta ne soočamo z novim načelom na doktrinaren način: Tukaj je resnica, pokleknite pred njo! Za svet razvijamo nova načela iz njegovih lastnih načel. Svetu ne rečemo: prenehaj s svojimi boji, nespametni so; dali ti bomo resnično geslo boja. Svetu zgolj pokažemo, za kaj se resnično bori, in tudi če tega ne želi, mora pridobiti zavest.« Protislovja liberalnega modela javnosti kličejo po razrešitvi. Kritika, ki tega ne upošteva, ki se, namesto da bi upoštevala objektivna protislovja predmeta, s katerim se ukvarja, posveča površnemu sintetiziranju v iskanju lažne enotnosti, zgreši svoj predmet. Poznejša Habermasova teorija javnosti se giblje prav v tej smeri, saj skuša konstruirati neprotislovno teorijo globoko protislovnega fenomena in se s tem zaplete v najusodnejše protislovje: v tisto med teorijo in njenim predmetom. Posledično kritičen in polemičen koncept postane skorajda afirmativen (prim. Habermas 1996, osmo poglavje). Postavi se vprašanje, kakšne so možnosti za uresničitev tako abstraktnega – v Marxovih besedah dogmatičnega – ideala. Habermas v *Strukturnih spremembah* meščanstvo predstavi kot zgodovinskega nosilca ideje javnosti, ne v *Strukturnih spremembah* ne v poznejših delih pa ne nakaže, kdo je v sodobnosti subjekt, ki bi lahko udejanjil ideal javnosti. Meščanstvo je ideal opustilo, kakor hitro je prišel v nasprotje z njegovim razrednim interesom, vztrajanje pri v osnovi liberalnem modelu, katerega uresničitev je propadla zaradi njegovih imanentnih protislovij, v takšnem položaju ni sprejemljivo. Ko se Habermas v *Strukturnih spremembah* vsem zgodovinskim dokazom navkljub postavi na stran meščanstva proti izključenim skupinam, zavrne tudi možnost uresničitve ideje javnosti.

Proletarska javnost

Negt in Kluge nista zgolj opozarjala na izključujočo naravo meščanske javnosti, temveč sta na podlagi kritike meščanskega modela javnosti oblikovala alternativni model proletarske javnosti. Kot ključno protislovje meščanske javnosti sta poudarila prav izključevanje »zasebnih« sfer ekonomije in družine:

»Pri prevladujočih interpretacijah koncepta javnosti je najbolj opazno, da skušajo združiti množstvo fenomenov, izključujejo pa dve najpomembnejši področji življenja: celoto industrijskega aparata in socializacijo v družini. Te interpretacije trdijo, da javnost pridobi svojo vsebino iz vmesnega področja, ki ne izraža kakšnega posebnega življenjskega konteksta, čeprav ta javnost domnevno pomeni celoto družbe. Pomanjkljivost, značilna za skoraj vse oblike meščanske javnosti, izhaja iz tega protislovja: namreč, da meščanska javnost

izključuje bistvene interese, a kljub temu trdi, da pomeni celoto družbe.« (Negt in Kluge, 1972/1993: xlvii)

Po njenem mnenju oblike javnosti, predvsem fragmentacija ločenih sfer izkušnje, preprečuje nastanek kritične misli, zato se v njej interesi proletariata ne morejo izraziti (ibid.: xlvii) Domnevna univerzalnost meščanske javnosti je potemtakem zgolj prikrita partikularnost: njene forme naj bi zagotavljale, da se interes meščanstva predstavlja kot univerzalen in razumen, konkurenčni interesi pa kot partikularni in nerazumni. Naloge javnosti Negt in Kluge (ibid.: 1) ne vidita v iskanju racionalnega konsenza, temveč v organiziranju družbene izkušnje. Zgodovinska vloga meščanske javnosti je bila oblikovanje »dominantnega znanja«, torej poznavanja načinov manipuliranja države za širjenje kapitalistične apropiacije. (ibid.: 11) Delavci se ne morejo resnično vključiti v meščansko javnost, ne da bi se hkrati odrekli programu radikalne spremembe družbe: »Ni mogoče odpraviti okoliščin proletarskega življenja, ne da bi odpravili okoliščine buržoazije, kot ni mogoče odpraviti meščanskega dela, ne da bi hkrati odpravili kapital.« (ibid.: 58) Interesi proletariata se lahko v meščansko javnost inkorporirajo le kot reificirani, ko pa enkrat postanejo njen del, ni mogoče oblikovati radikalnega programa, ne da bi se odrekli že dobljenemu vplivu. (ibid.: 59) Vloga meščanske javnosti je mistifikatorna: v družbi, enotnost katere zagotavlja kapitalistična blagovna menjava, ki posameznike hkrati izolira, meščanska javnost ponuja zgolj iluzorno sintezo družbe. (ibid.: 73, 74) Resnična sinteza »v razredni družbi ne more obstajati in znotraj meščanske družbe nikoli ni obstajala«. (ibid.: 74) Zgodovinske spremembe meščanske javnosti izhajajo prav iz protislovja med njeno pretenzijo po sintezi in nezmožnostjo to sintezo uresničiti. (ibid.: 79)

Za nastanek proletarske javnosti so potrebni trije dejavniki:

»Interes produktivnega razreda mora biti gonilna sila; mogoče mora biti ustvariti medij občevarjanja, ki partikularne interese poveže s produktivnim sektorjem in družbo kot celoto; končno, med razvojem proletarske javnosti inhibirajoči in destruktivni vplivi razkrajajoče meščanske javnosti ne smejo biti premočni. V vseh teh pogledih ni proletarska javnost nič drugega kot oblika, v kateri se razvijajo interesi delavskega razreda.« (ibid.: 91)

V nasprotju s Habermasom Negt in Kluge menita, da je kristalizacija interesa primarna funkcija javnosti. Ta mora zagotavljati, da »nobena surovina družbene revolucije, noben konkreten interes ne ostane izključen in nerazrešen«. (ibid.: 208) V procesu se interesi ne smejo projicirati na kategorije, ki označujejo »totalnost družbe, ki ni identična s temi interesi, temveč medij, v katerem se lahko gibljejo«. (ibid.: 208) Zaradi težnje meščanske javnosti k nadomeščanju resničnih interesov z zgolj iluzorno sintezo se proletariati v njej ne more politično organizirati, prav tako pa izmenjava med proletarsko in meščansko javnostjo ne more biti orientirana komunikativno, temveč kot odnos boja: »Edino zdravilo za produkte iluzorne javnosti so nasprotujoči produkti proletarske javnosti: ideja zoper idejo, produkt zoper produkt, produkcijski sektor zoper produkcijski sektor.« (ibid.: 79, 80) Odnos proletarske in meščanske javnosti je odnos boja, kot je odnos proletariata in meščanstva odnos razrednega boja.

Tu postane očitna glavna pomanjkljivost teorije proletarske javnosti: tudi če sprejmemo druge teze knjige (da meščanska javnost deluje izključno v partikularnem razrednem interesu meščanstva in da je njena funkcija navznoter kristalizacija tega razrednega interesa, navzven predstavljanje meščanskega interesa kot univerzalnega), se zdi strategija, ki jo zahtevata Negt in Kluge, brezupna. Ideja zoper idejo: dominantna javnost favorizira ideje, ki so skladne z interesi meščanstva. Produkt zoper produkt: o uspešnosti produktov odloča trg. Produkcijski

sektor zoper produkcijski sektor: nadzor nad njimi ima meščanstvo. Edina strategija, ki ostane proletarski javnosti v takšnem položaju, je popoln izolacionizem in končno nasilen družben prevrat. A ker izolacionizem implicira tudi nesodelovanje v obstoječem političnem sistemu, bi se proletarijat moral bojevati s celotnim represivnim aparatom države, ki bi popolnoma prešel v roke razrednega nasprotnika. Strategija torej, ki se je Engelsu že leta 1891 zaradi tehničnega napredka v sredstvih vojskovanja zdela brezupna.

Zamejevanje javnosti na meščansko in proletarsko obliko je problematično tudi, ker implicitno predvideva, da je mogoče vse konkretne subjektivitete omejiti ali na en ali na drug razred. Če zavrnemo to očitno problematično predpostavko, pa se postavlja vprašanje, kje se drobljenje javnosti konča: ali ne bi morala obstajati tudi specifična oblika javnosti za finančno buržoazijo, malomeščanstvo, kmete, kognitarijat, javne uslužbenke, in naprej še za ženske, rasne in starostne skupine, različne subkulture itd.? Ne moremo pa tudi sprejeti prav tako implicitne predpostavke, da že obstaja izoblikovana kolektivna subjektiviteta proletariata, po mejah katere se vzpostavi proletarska javnost. Kot kažejo konkretne zgodovinske raziskave delavskih bojev v Veliki Britaniji konec 18. in v začetku 19. stoletja (prim. Lottes, 1979; Thompson, 1966; Vester, 1970), se je razredna zavest delavskega razreda oblikovala prav v skupnih bojih drugače heterogenih skupin – kapitalistični način proizvodnje se je v različnih panogah uvajal z različnimi hitrostmi in imel nanje kot tudi na specifične skupine delavcev znotraj določene panoge zelo različne učinke –, ki so v boju uporabljala in oblikovala načine komuniciranja in kolektivnega odločanja. Razredna zavest ni pripeljala do specifičnih proletarskih oblik javnosti, temveč je bilo prav nasprotno oblikovanje razredne zavesti omogočeno z delovanjem v javnosti, ki si je produktivno prisvajala tudi meščanske oblike in kjer so se lahko izoblikovale koalicije in gradila razredna zavest.

Na drugi strani tudi »meščanske javnosti« nikakor ne moremo reducirati na zgolj mehanizem hegemonije. Takšen pogled je prav tako nedialektičen kot Habermasov in spregleda protislovja javnosti, ki so bila gibalo njenega zgodovinskega razvoja. Teh protislovij ni mogoče razrešiti z vzporedno teorijo in prakso proletarske javnosti, prav nasprotno tak paralelizem podobno kot koncept nasprotujočih podrejenih publik hipostazira posledice razrednega izkoriščanja in vsem dobrim namenom navkljub razredno izkoriščanje afirmira. »Meščanska javnost« ne stoji zunaj zgodovine in dejanskih družbenih bojev, njen značaj ji ni dan od zunaj, temveč je odvisen od njene notranje dinamike. Dominantna oblika javnosti ni zgolj orodje interesa meščanstva, temveč odraža tudi zgodovino in trenutno stanje razmerja sil v razrednem boju. Naivno bi bilo pričakovati, da po umiku vseh progresivnih sil ne bi bistveno spremenila svojega značaja, da ne bi bili priča razgradnji že izborjenih demokratičnih elementov. Nedvomno morajo progresivne skupine oblikovati lastne načine komuniciranja in oblikovanja volje, a njihov cilj mora biti odpravljanje protislovij meščanskega modela, ne ločen obstoj »proletarske javnosti« ob »meščanski javnosti«.

Literatura

- ADORNO, T. W. (1951/2003). *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- ADORNO, T. W. (2003). Resignation. V *Adorno: Kulturkritik und Gesellschaft II*, 794–799. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

- ADORNO, T. W. (1995). *Kants »Kritik der reinen Vernunft«*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- ADORNO, T. W. (2008). *Ontologie und Dialektik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp
- ARRIGHI, G. (1994/2010). *The Long Twentieth Century*. London, Verso.
- BENHABIB, S. (1992). Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas. V *HABERMAS AND THE PUBLIC SPHERE*, UR. CRAIG CALHOUN, 73–98 . Cambridge, Massachusetts.
- BRAUDEL, F. (1979/1982). *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century, Volume 2: The Wheels of Commerce*. New York, Harper and Row.
- BRAUDEL, F. (1979/1984). *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century, Volume 3: The Perspective of the World*. New York, Harper and Row
- CALHOUN, C. (1992). Introduction. V *Habermas and the Public Sphere*, ur. Craig Calhoun, 1–48. Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- CURRAN, J. (1991). Rethinking the media as a public sphere. V *Communication and citizenship; journalism and the public sphere*, ur. Dahlgreen in Sparks. London in New York, Routledge.
- DARNTON, R. (1979). *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopedie 1775–1800*. Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press.
- ELEY, G. (1992). Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century. V *Habermas and the Public Sphere*, ur. Craig Calhoun, 289–339. Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- ELEY, G. (2002). *Forging Democracy: The History of the Left in Europe, 1850–2000*. Oxford, Oxford University Press.
- ENGELS, F. (1842). *Centralisation and Freedom*. *Rheinische Zeitung*, 18. september. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1842/09/18.htm> (30. april 2010)
- ENGELS, F. (1843a). *Letters from London*. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/05/16.htm> (30. april 2010)
- ENGELS, F. (1843b). *Frederick William IV, King of Prussia*. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1842/10/king-prussia.htm> (30. april 2010)
- ENGELS, F. (1843c). Progress of Social Reform on the Continent. *The New Moral World*, 4. in 18. november. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/10/23.htm> (30. april 2010)
- ENGELS, F. (1844). Letter to the Editor of the Northern Star. *The Northern Star*, 4. maj. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/04/29.htm> (1. maj 2010)
- ENGELS, F. (1845). *Die Lage der arbeitenden Klasse Englands*. Dostopno prek: http://www.mlwerke.de/me/me02/me02_225.htm (4. maj 2010)
- ENGELS, F. (1846). Government and Opposition in France. *The Northern Star*, 1. september. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1846/09/01.htm> (1. maj 2010)
- ENGELS, F. (1847). The Prussian Constitution. *The Northern Star*, 6. marec. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1847/02/28.htm> (1. maj 2010)
- ENGELS, F. (1891). *Einleitung zu Der Bürgerkrieg in Frankreich von Karl Marx*. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1891/03/vorwburfr.htm> (4. maj 2010)
- ENGELS, F., FREILIGRATH, F., MARX, K. IN WOLFF, W. (1852) Public Statement to the Editors of the English Press. *The People's Paper, The Spectator, The Examiner, The Morning Advertiser, The Leader*, 30. oktober. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/10/28.htm> (1. maj 2010)
- FRASER, N. (1987). What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender. V *Feminism as Critique*, ur. Benhabib in Cornell, 31–56. Cambridge, Polity Press.
- FRAZER, N. (1992). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. V *Habermas and the Public Sphere*, ur. Craig Calhoun. Cambridge, Massachusetts, MIT Press.

- GARNHAM, N. (1986/1995). The media and the public sphere. V *Approaches to media, a reader*, ur. Boyd-Barrett in Newbold, 245–251. London, Arnold.
- GARNHAM, N. (1992). The Media and the Public Sphere. V *Habermas and the Public Sphere*, ur. Craig Calhoun, 359–376. Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- HABERMAS, J. (1962/1990). *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1996). *Between Facts and Norms*. Cambridge, Polity Press.
- HALL, C. (1985). Private Persons Versus Public Someones: Class, Gender and Politics in ENGLAND, 1780–1850. V *Language, Gender and Childhood*, ur. Steedman, Urwin in Walkerdine. London, Boston in Henley, Routledge in Kegan Paul.
- KARPOWITZ, C. F. IN MANSBRIDGE, J. (2005). Disagreement and Consensus: The Need for Dynamic Updating in Public Deliberation. *Journal of Public Deliberation* 1(1): 348–364.
- LAFARGUE, P. (1883). *The Right to be Lazy*. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/lafargue/1883/lazy/ch02.htm> (15. april 2010)
- LANDES, J. B. (1988). *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Ithaca, Cornell University Press.
- LOTTE, G. (1979). *Politische Aufklärung und plebejisches Publikum: Zur Theorie und Praxis des englischen Radikalismus im späten 18. Jahrhundert*. München, Oldenbourg.
- MANSBRIDGE, J., HARTZ-KARP, J., AMENGUAL, M. IN GASTIL, J. (2006). Norms of Deliberation: An Inductive Study. *Journal of Public Deliberation* 2(1): 1–47.
- MARX, K. (1842a). On the Assembly of the Estates. *Rheinische Zeitung*, 10. maj. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1842/free-press/ch03.htm> (30. april 2010)
- MARX, K. (1842b). Communal Reform and the Kölnische Zeitung. *Rheinische Zeitung*, 8. November. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1842/11/12.htm> (1. maj 2010)
- MARX, K. (1843a). *Marx to Ruge*. Dostopno prek: http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_09.htm (28. april 2010)
- MARX, K. (1843b). Justification of the Correspondent from the Mosel. *Rheinische Zeitung*, 19. januar. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/01/15.htm> (1. maj 2010)
- MARX, K. (1844). *Zur Judenfrage*. Dostopno prek: http://www.mlwerke.de/me/me01/me01_347.htm (29. april 2010)
- MARX, K. (1847). The Communism of the Rheinischer Beobachter. *Deutsche Brüsseler Zeitung*, 12. september. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1847/09/12.htm> (1. maj 2010)
- MARX, K. (1849). *Zagovor na prvem procesu proti Neue Rheinische*. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1849/02/07.htm> (30. april 2010)
- MARX, K. (1850). *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*. Dostopno prek: http://www.mlwerke.de/me/me07/me07_009.htm (1. maj 2010)
- MARX, K. (1852a). *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1852/brumaire/index.htm> (30. april 2010)
- MARX, K. (1852b). The Chartist Movement. *New York Daily Tribune*, 25. avgust. Dostopno prek: http://gerald-massey.org.uk/jones/b_marx.htm (1. maj 2010)
- MARX, K. (1853a). The Charter of the East India Company. *New York Daily Tribune*, 9. junij. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1853/06/09.htm> (30. april 2010)
- MARX, K. (1853b). The East India Company – Its History and Results. *New York Daily Tribune*, 11. julij. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1853/07/11.htm> (29. april 2010)
- MARX, K. (1853c). The Government of India. *New York Daily Tribune*, 20. julij. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1853/07/20.htm> (30. april 2010)

- MARX, K. (1853d). *Revelations Concerning the Communist Trial in Cologne*. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1853/revelations/ch01.htm> (30. april 2010)
- MARX, K. (1853e). The War Question – British Population and Trade Returns – Doings of Parliament. *New York Daily Tribune*, 24. avgust. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1853/08/24.htm> (1. maj 2010)
- MARX, K. (1855). Stamp Duty on Newspapers. *Neue Oder Zeitung*, 30. marec. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1855/03/30.htm> (29. april 2010)
- MARX, K. (1861a). Die Meinung der Journale und die Meinung des Volkes. *Die Presse*, 31. december. Dostopno prek: http://www.mlwerke.de/me/me15/me15_430.htm (30. april 2010)
- MARX, K. (1861b). The London Times and Lord Palmerstone. *New York Daily Tribune*, 21. Oktober. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1861/10/21.htm> (1. maj 2010)
- MARX, K. (1862). English Public Opinion. *New York Daily Tribune*, 1. februar. Dostopno prek: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1862/02/01.htm> (30. april 2010)
- MARX, K. (1872/2002). *Das Kapital; Kritik der politischen Ökonomie*. Köln, Parkland Verlag.
- MARX, K., ENGELS, F. (1845). *Die heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik*. Dostopno prek: http://www.mlwerke.de/me/me02/me02_003.htm (1. maj 2010)
- MARX, K., ENGELS, F. (1848/1999). *Das kommunistische Manifest: Eine moderne edition*. Hamburg, Argument.
- MAYHEW, L. H. (1997). *The New Public*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MONTAG, W. (2000). The Pressure of the Street: Habermas' Fear of the Masses. V *Masses, Classes, and the Public Sphere*, ur. Hill in Montag, 132–145. London, Verso.
- MOUFFE, C. (1993). *The Return of the Political*. London, Verso.
- MOUFFE, C. (2005). *On the Political*. London, Routledge.
- NEGT, O., KLUGE, A. (1972/1993). *Öffentlichkeit und Erfahrung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- POLLOCK, F. (1932/1975). Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus. V *Stadien des Kapitalismus*, ur. Friederich Pollock, 20–39. München, C. H. Beck.
- POLLOCK, F. (1941/1973). *Staatskapitalismus*. München, C. H. Beck.
- SENNET, R. (1977/2002). *The Fall of Public Man*. London, Penguin.
- SMITH, ADAM. (1778). *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations*. Dostopno prek: <http://www.gutenberg.org/files/3300/3300-h/3300-h.htm> (22. april 2010)
- SUNSTEIN, C. R. (2003). *Why Societies Need Dissent?* Cambridge, Harvard University Press.
- THOMPSON, E. P. (1966). *The Making of the English Working Class*. New York, Random House.
- VESTER, M. (1970). *Die Entstehung des Proletariats als Lernprozeß*. Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt.
- WARNER, M. (1992). The Mass Public and the Mass Subject. Habermas and the Public Sphere. V *Habermas and the Public Sphere*, ur. Craig Calhoun. Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- WILLIAMS, R. (1960/2005). Advertising the magic system. V *Culture and Materialism*, Raymond Williams, 170–195. London, Verso.
- WILLIAMS, R. (1970/2005). A Hundred Years of Culture and Anarchy. V *Culture and Materialism*, ur. Raymond Williams, 170–195. London, Verso.
- YOUNG, I. M. (1987). Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory. V *Feminism as Critique*, ur. Banhabib in Cornell, 57–76. Cambridge, Polity Press.
- YOUNG, I. M. (1996). Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy. V *Democracy and Difference; Contesting the Boundaries of the Political*, ur. Banhabib, 120–135. Princeton, Princeton University Press.
- YOUNG, I. M. (2001). Activists Challenges to Deliberative Democracy. *Political Theory* 29(5): 670–690.
- ZARED, D. (1992). Religion, Science, and Printing in the Public Spheres in Seventeenth-Century England. V *Habermas and the Public Sphere*, ur. Craig Calhoun, 212–235. Cambridge, Massachusetts, MIT Press.