

PREDGOVOR K NOVI IZDAJI (1990) STRUKTURNIH SPREMENB JAVNOSTI

Nastanek in pojem meščanske javnosti

Iz uvoda k prvi izdaji (1962) je razvidno, da je bil moj prvi cilj izpeljati idealni tip meščanske javnosti iz zgodovinskih kontekstov angleškega, francoskega in nemškega razvoja v 18. in zgodnjem 19. stoletju. Zgodovinsko specifična razčlenitev pojma zahteva stilizirano predstavitev posebnih značilnosti iz sicer mnogo kompleksnejše družbene realnosti. Kot pri vsaki sociološki posplošitvi so izbira, statistična relevantnost in tehtanje zgodovinskih trendov in primerov problem, ki prinaša velika tveganja predvsem tedaj, kadar niso upoštevani viri kot v zgodovinopisju, ampak se zanaša na sekundarno literaturo. Zgodovinarji so mi upravičeno očitali "empirične deficite". Delno me je pomiril Geoffrey Eley s prijateljsko sodbo v svojem izčrpnem in podrobnem prispevku na konferenci: "On rereading the book..., it is striking to see how securely and even imaginatively the argument is historically grounded, given the thinness of the literature available at the time" (Eley 1989).

Temeljne poteze moje analize potrjuje Wehlerjeva sumarna predstavitev obsežne literature. V Nemčiji se je ob koncu 18. stoletja izoblikovala "majhna, vendar kritično razpravljajoča javnost" (Wehler 1987, 303–331). S splošno bralno publiko, ki so jo tvorili predvsem meščani in ki je presejala (re)publiko izobražencev (Gelehrtenrepublik) ter se ni omejevala na ponavljajoče se intenzivno branje maloštevilnih standardnih del, ampak je svoje bralne navade usmerjala na tekoče nove izdaje, pa je hkrati iz jedra zasebne sfere nastala relativno gosta mreža javnega komuniciranja. Skokovito naraščajočemu številu bralcev ustreza bistveno povečana proizvodnja knjig, časopisov in časnikov, naraščanje števila piscev, založb in knjigarn, ustanavljanje laičnih knjižnic in bralnih kabinetov ter še zlasti bralnih društev kot družbenih vozlišč bralne kulture. Medtem je bila priznana tudi relevantnost v nemškem poznem razsvetljenstvu nastajajočega življenja v združbah (Vereinswesen); pomen za prihodnji razvoj je doseglo bolj s svojimi organizacijskimi oblikami kot pa z manifestnimi funkcijami (von Dülmen 1986). Razsvetljenska društva, izobraževalna združenja, prostozidarske lože in redi razsvetljenih so predstavljali združenja, ki so se konstituirala s svobodnimi, tj. zasebnimi odločitvami

JÜRGEN
HABERMAS

Jürgen Habermas je profesor na oddelku za filozofijo Univerze Johanna Wolfganga Goetheja, Dantestraße 4-6, D-6000 Frankfurt am Main.

Naslov izvirnika: J. Habermas, Vorwort zur Neuauflage 1990. V J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp. Objavo prevoda, ki sta ga pripravila S. Špilchal in A. Škerlep, je ljubезnivo omogočil profesor J. Habermas, za kar se mu iskreno zahvaljujemo. Prav tako založbi Suhrkamp.

ustanovnih članov, temeljila na prostovoljnem članstvu in navznoter prakticirala egalitarne oblike občevanja, svobodo razpravljanja, večinsko odločanje itd. V teh gotovo že meščansko ekskluzivno nastalih združbah so se lahko uveljavljale norme politične enakosti prihodnje družbe (Eder 1985, 123 in naprej).

Francoska revolucija je sprožila politizacijo sprva literarno in umetnostno-kritično usmerjene javnosti. To ne velja samo za Francijo (glej Francois, Censer in Retat v Koselleck in Reichardt 1988), ampak tudi za Nemčijo. "Politizacija družbenega življenja", vzpon mnenjskega tiska, boj proti cenzuri in za svobodo mnenja označujejo funkcijske spremembe razširjajoče se mreže javnega komuniciranja do sredine 19. stoletja (Wehler 1987, 520–546). Cenzurna politika, s katero so se države nemške zveze bojevale proti institucionalizaciji politične javnosti in jo uspele odmakniti v leto 1848, je še bolj zanesljivo potiskala literaturo in kritiko v svitek politizacije. Peter U. Hohen-dahl (1985, pogl. 2 in 3) uporablja moj pojem javnosti za proučitev tega procesa v podrobnostih; že v propadu revolucije 1848 vidi cezuro za nastajajoče strukturne spremembe zgodnjeliberalne javnosti.

G. Eley opozarja na novejša proučevanja angleške socialne zgodovine, ki se dobro prilegajo predlaganemu teoretičnemu okviru analize javnosti, saj raziskujejo procese nastajanja razredov, urbanizacije, kulturne mobilizacije in nastajanja novih struktur javnega komuniciranja na liniji voluntary associations, ki so nastajale v 18. stoletju (Plumb 1974), in glede na popularni liberalizem v Angliji v 19. stoletju (Hollis 1974). Transformacijo kulturno rezonirajoče javnosti, ki je bila sprva določena z izobraženim meščanstvom, ki se je zanimalo za literaturo, v sfero, ki jo obvladujejo množični mediji in množična kultura, osvetljujejo zlasti komunikološke raziskave Raymonda Williamsa (1961; 1962).

Eley hkrati ponavlja in utemeljuje ugovor, da moja pretirana stilizacija meščanske javnosti vodi v neutemljeno idealizacijo, in sicer ne samo k pretiranemu poudarjanju racionalnih vidikov javnega komuniciranja, ki temelji na branju in je usmerjeno v razgovor. Celo če izhajamo iz določene homogenosti meščanske publike, ki za spopad med strankami v – sicer vedno razdeljenem, toda končno – skupnem razrednem interesu lahko vidi temelj za vsaj v načelu dosegljiv konsenz, je napačno govoriti o publiku v ednini. Ne glede na diferenciacije znotraj meščanske publike, ki jih je s spremembo optičnih distanc mogoče vpeljati tudi v mojem modelu, nastane drugačna podoba, že **od vsega začetka** računamo s konkurenčnimi javnostmi in pri tem upoštevamo dinamiko komunikacijskih procesov, ki so izključeni iz dominantne javnosti.

2 O "izključitvi" v Foucaultovem pomenu je mogoče govoriti, če gre za skupine, ki imajo **konstitutivno** vlogo za nastajanje določene javnosti. "Izključitev" dobi drugačen, manj radikalen pomen, če v istih komunikacijskih strukturah istočasno nastajajo številne arene, ko poleg hegemonične meščanske javnosti nastopajo druge subkulturne ali razredno specifične javnosti z lastnimi premisami, ki ne omogočajo nujno kompromisa. Prvega primera tedaj sploh nisem upošteval, drugega pa sem v uvodu sicer omenil, ne pa proučeval.

Z ozirom na jakobinsko fazo francoske revolucije in na čartistično gibanje sem govoril o nastavkih za "plebejsko" javnost in menil, da jo je mogoče zanemariti kot v zgodovinskem procesu podrejeno varianto meščanske javnosti. Toda kot posledica Thompsonovega pionirskega dela *The Making of the English Working Class* (1963) je nastala množica raziskav o francoskih in angleških jakobincih, o Robertu Ownu in dejavnosti zgodnjih socialistov, o čartistih, tudi o levem populizmu v Franciji zgodnjega 19. stoletja, ki je postavila politično mobilizacijo kmečkih nižjih slojev in mestnega delavskega prebivalstva v drugačno perspektivo. V neposredni konfrontaciji z

mojim pojmovanjem javnosti je Günter Lottes raziskoval teorijo in prakso angleškega radikalizma v poznem 18. stoletju na primeru londonskih jakobincev. Lottes je pokazal, kako je pod vplivom radikalne inteligence in s pomočjo modernih komunikacij iz tradicionalne ljudske kulture nastala nova politična kultura z lastnimi organizacijskimi oblikami in praksami. "Nastanek plebejske javnosti s tem označuje specifično fazo v zgodovinskem razvoju življenjske vezi malomeščanskih slojev in slojev pod njimi. Po eni strani gre za varianto meščanske javnosti, ker se zgleduje po njej. Po drugi strani gre za več kot to, ker razvija emancipacijski potencial meščanske javnosti v novem socialnem kontekstu. Plebejska javnost je na nek način meščanska javnost, ki je izgubila svoje socialne predpostavke" (Lottes 1979, 110; primerjaj Negt in Kluge 1972). Izključitev nižjih slojev, ki so postali kulturno in politično mobilni, zadeva prav pluralizacijo javnosti v njenem nastajanju. Plebejska javnost se oblikuje poleg hegemonске javnosti in je z njo povezana.

Na drugačen način deluje izključitev ljudstva v tradicionalnih oblikah reprezentativne javnosti. Tu predstavlja ljudstvo kulise, pred katerimi vladajoči stanovi, plemstvo, cerkveni dostojanstveniki, kralji itd. predstavljajo sami sebe in svoj status. S svojo izključitvijo iz reprezentirane oblasti spada ljudstvo med pogoje konstituiranja reprezentativne javnosti.

Še vedno menim, da ta tip javnosti (ki je le skiciran v 2. razdelku *Strukturnih sprememb*) tvori zgodovinski temelj sodobnih oblik javnega komuniciranja. To kontrastiranje bi Richarda Sennetta lahko obvarovalo pred usmeritvijo njegove diagnoze razpada meščanske javnosti na napačen model. Sennett (1977) namreč uvršča nekatere poteze reprezentativne javnosti v klasično meščansko javnost; pri tem prezre specifično meščansko dialektiko notranjosti (Innerlichkeit) in javnosti, ki je z zasebnostjo meščanske intimne sfere, usmerjene v publiko, v 18. stoletju prišla tudi do literarne veljave. Ker ne razlikuje dovolj obeh tipov javnosti, je prepričan, da napovedani konec "javne kulture" lahko dokaže z zatonom oblik estetičnega igranja vlog distancirano neosebnege, ceremonijaliziranega samopredstavljanja. Vendar maskirano nastopanje, ki ne kaže zasebnih občutij, subjektivnosti nasploh, pripada visoko stíliziranemu območju reprezentativne javnosti, katere konvencije so se zlomile že v 18. stoletju, ko so se meščanski zasebniki izoblikovali v publiko in so tako postali nosilci novega tipa javnosti.

Vsekakor mi je šele veliko delo M. Bahtina *Rabelais in njegov svet* odprlo oči za **notranjo** dinamiko ljudske kulture. Očitno ta ni bile le kulisa, torej nekakšen pasivni okvir vladajoče kulture, ampak periodično ponavljajoči se, po vedenju nasilni revolt protiprojekta zoper hierarhični svet oblasti z njenimi uradnimi praznovanji in vsakodnevnimi disciplinami (Davis, 1987; Heers, 1986). Šele tak steroskopski pogled lahko razkrije, kako mehanizem izključevanja, ki izključuje in podreja, hkrati sproža protiučinke, ki jih ni mogoče nevtralizirati. Če enak pogled usmerimo na meščansko javnost, se mi kaže izključevanje žensk iz sveta, ki ga (ponovno) obvladujejo moški, drugače kot nekoč.

3. Ni bilo dvoma glede patriarhalnega značaja individualne družine, ki je hkrati tvorila jedro zasebne sfere meščanske družbe ter izvir novih psiholoških izkušenj k sebi usmerjene subjektivnosti. Medtem pa je vse obsežnejša feministična literatura izostrila naše zaznavanje patriarhalnega značaja same javnosti – javnosti, ki je kmalu prerasla bralsko publiko, v kateri so bile udeležene ženske, in prevzela politične funkcije (Hall 1985, 10; Lanes 1988). Vprašanje je, ali so bile ženske izključene iz meščanske javnosti **na enak način** kot delavci, kmetje in plebs, torej "nesamostojni" moški.

Obema kategorijama je bila odrekana enakopravna aktivna udeležba v oblikovanju političnega mnenja in volje. V razmerah razredne družbe je bila torej meščanska

demokracija od vsega začetka v nasprotju z bistvenimi premisami njenega samorazumevanja. To dialektiko je že mogoče zajeti s pojmi marksistične kritike oblasti in ideologije. Iz te perspektive sem raziskoval, kako se je spreminjal odnos med javnostjo in zasebno sfero v času ekspanzije demokratičnih pravic participacije in kompenzacije za razredno specifične neenakosti v socialni državi. Obenem pa je ta strukturna sprememba politične javnosti potekala brez vpliva na patriarhalno zaznamovan značaj celotne družbe. Enakost državljanskih pravic, ki je bila končno dosežena v 20. stoletju, je dotlej deprivilegiranim ženskam gotovo dala možnost za izboljšanje njihovega družbenega statusa. Vendar pa se s tem za ženske, ki so prek politične enakosti lahko začele uživati tudi dobrobiti socialne države, ni eo ipso spremenila tudi deprivilegirana, povezana z askriptivno razliko med spoloma.

Emancipacija, za katero si je feminizem prizadeval dve stoletji in ki se je medtem široko uveljavila, pomeni tako kot socialna emancipacija mezdnih delavcev univerzalizacijo civilnih pravic. Vendar pa spremembe v odnosih med spoloma v nasprotju z institucionalizacijo razrednega konflikta ne zadevajo samo ekonomskega sistema, ampak tudi jedro zasebnega področja individualne družine. V tem se kaže, da je bila izključitev žensk za politično javnost konstitutivna tudi v tem smislu, da le-te niso naključno obvladovali moški, ampak sta bila njena struktura in njen odnos da zasebne sfere spolno specifično določena. Drugače kot izključevanje deprivilegiranih moških je imela izključitev žensk strukturno določujočo moč.

To tezo uveljavlja Carol Pateman v vplivnem članku, ki je prvič izšel leta 1983. Patemanova dekonstruira ustavnoteoretske utemeljitve demokratične pravne države, da bi pokazala, kako pravni racionalizem **paternalistično** izvajanje oblasti kritizira le, da bi **moderniziral patriarhat** v podobi bratske vladavine: "Patriarchalism has two dimensions: the paternal (father/son) and the masculine (husband/wife). Political theorists can represent the outcome of the theoretical battle as a victory for contract theory because they are silent about the sexual or conjugal aspect of patriarchy, which appears as non-political or natural" (Pateman 1988, 105; enako Gouldner 1976, 103). Patemanova ostaja skeptična glede enakopravne integracije žensk v politično javnost, ki je v svojih strukturah vse do danes ostala oprta na patriarhalne poteze zasebne sfere, ki so odtegnjene javni obravnavi: "Now that the feminist struggle has reached the point where women are almost formal civic equals, the opposition is highlighted between equality made after a male image and the real social position of women as women" (Pateman 1988, 122).

To prepričljivo razmišljanje kajpak ne zanikuje v samorazumevanje liberalne javnosti vgrajenih pravic do neomejenega vključevanja in enakosti, ampak se zanje zavzema. Foucault pojmuje pravila oblikovanja hegemoničnega diskurza kot mehanizme izključevanja, ki vsakič vzpostavljajo njihovega "drugega". V teh primerih ni nikakršnega komuniciranja med tistimi znotraj in tistimi zunaj. Med udeleženci diskurza in protestirajočimi drugimi ni skupnega jezika. Na tak način lahko obravnavamo odnos reprezentativne javnosti tradicionalne oblasti do razvrednotene ljudske protikulture: ljudstvo se je moralo gibati in izražati v **drugem** univerzumu. Zaradi tega sta bili tam kultura in protikultura med seboj tako povezani, da sta šli skupaj v zaton. Nasprotno pa se artikulira meščanska javnost v diskurzih, ki so se jim lahko priključili ne samo delavsko gibanje, ampak tudi od nje izključeni "drugi", torej feministično gibanje, da bi jih – in z njimi strukture javnosti same – od znotraj spremenili. Od vsega začetka so univerzalistični diskurzi meščanske javnosti temeljili na samoreferenčnih premisah; niso ostali imuni pred kritiko od znotraj, ker se od diskurzov foucaultskega tipa razlikujejo v potencialu za samotransformacijo.

4. Obe pomanjkljivosti, na kateri opozarja Eley, imata posledice za idealno-tipško zasnovano modela meščanske javnosti. Sodobna javnost obsega različne arene, v

katerih s pomočjo tiskanih gradiv, ki posredujejo vzgojo, informacijo in razvedrilo, bolj ali manj diskurzivno poteka boj mnenj. V njih si ne konkurirajo samo različne stranke ohlapno povezanih zasebnikov, ampak že na začetku dominantna meščanska publika zadene ob plebejsko publiko. Če se resno upošteva feministična dinamika izključenega drugega, potem je model protislovne institucionalizacije javnosti v meščanski pravni državi (v 11. razdelku *Strukturnih sprememb*) zasnovan preveč togo. Napetosti, ki nastajajo v liberalni javnosti, je treba jasneje postaviti v ospredje kot potenciale za samotransformacijo. Potem lahko tudi kontrast med zgodnjo politično javnostjo do sredine 19. stoletja in javnostjo socialno-državnih množičnih demokracij, ki je podvržena moči, izgubi del nasprotja med idealistično povzdignjeno preteklostjo in v kulturni kritiki izkrivljeno sedanjostjo. Ta implicitni normativni odklon je motil mnoge recenzente. Ni le posledica ideološkokritičnega nastavka kot takega, k čemur se bom še vrnil, ampak tudi izločitve vidikov, ki sem jih sicer omenjal, vendar podcenil njihovo važnost. Kajpak pa napačna ocena važnosti ne falsificira temeljnih smeri procesov transformacije, ki sem jih predstavil.

Strukturne spremembe javnosti: tri revizije

I. Strukturne spremembe javnosti so umeščene v transformacijo države in ekonomije. Le-to sem si tedaj zamišljal v teoretičnem okviru, kot je bil načrtan v Heglovi filozofiji prava, razčlenjen pri mladem Marxu in je vse od Lorenza von Steina v tradiciji nemškega državnega prava ohranil svojo specifično podobo.

Državnoppravna konstrukcija odnosa med javno oblastjo, ki zagotavlja svobodo, in ekonomsko družbo, organizirano na temelju zasebnega prava, ima dva izvora: na eni strani predmarčno liberalno ustavno teorijo, ki je z jasno politično intenco nastala z ostro ločitvijo javnega in zasebnega prava, na drugi strani pa posledice spodletele "nemške dvojne revolucije 1848/49" (Wehler), tj. nastanek pravne države brez demokracije. E.W. Böckenförde osvetljuje za Nemčijo specifično zamudo v postopnem doseganju politične enakosti državljanov takole: "Z izoblikovanjem nasprotja med 'državo' in 'družbo' je nastopil problem **deleža** družbe v odločevalski moči države in njeni uporabi... Država postavlja posameznike in družbo v civilno svobodo, jih v njej vzdržuje z ustvarjanjem in varovanjem nove splošne pravne ureditve, toda posamezniki in družba niso dosegli **politične** svobode, tj. deleža v politični moči odločanja, skoncentrirani v državi, in institucionalizirane možnosti aktivnega vplivanja nanjo. Država kot organizacija oblasti je ostala nekako nespremenjena v sami sebi, tj. v sociološkem smislu so bili njeni nosilci kraljevina, uradništvo in vojska, delno tudi plemstvo, in je tako bila organizacijsko in institucionalno 'ločena' od družbe, ki jo je predstavljalo meščanstvo" (Böckenförde 1976, 190). To zgodovinsko ozadje tvori tudi kontekst za poseben interes za javnost, ki postane politično funkcionalno operativna samo toliko, kolikor so gospodarski akterji kot državljanji sposobni usklajevati svoje interese oz. jih posploševati in s tem učinkovito preoblikovati državno oblast v medij samoorganiziranja družbe. Na to je mislil mladi Marx z idejo o reabsorpciji države v družbo, ki je sama postala politična. Ideja samoorganizacije, ki je usmerjana prek javnega komuniciranja svobodno povezanih članov družbe, zahteva (v prvem smislu) preseganje "ločitve" države in družbe, kot jo je skiciral Böckenförde.

Z državnoppravno konstruirano ločitvijo je povezan drugi, splošnejši pomen, namreč izdiferenciranje tržno krmiljene ekonomije iz predmodernih ureditev politične oblasti, ki je od zgodnje moderne dobe spremljalo postopno uveljavljanje kapitalističnega načina produkcije in izoblikovanje sodobne državne birokracije. V retrospektivi liberalizma te razvojne spremembe konvergirajo v avtonomijo

"meščanske družbe" v Heglovem in Marxovem smislu, tj. v ekonomski samoregulaciji gospodarske družbe, ki je organizirana na temelju zasebnega prava in jo varuje pravna država. Ta model napredujočega ločevanja države in družbe, ki ne izraža več samo specifičnega razvoja nemških držav v 19. stoletju, ampak je celo bolj naslonjen na prototip angleškega razvoja, je dal ozadje, na katerem sem analiziral **obrat trenda** kasneje v 19. stoletju. Prepletanje države in ekonomije namreč spodmika tla socialnemu modelu meščanskega zasebnega prava in liberalnega razumevanje ustavnega prava (Grimm 1987). Dejansko negacijo tendence ločevanja države in družbe sem glede na njene pravne odseve koncipiral na eni strani kot neokorporativistično "podružbljanje države", na drugi strani pa kot "podržavljenje družbe", ki nastaja zaradi intervencionističnih politik zdaj aktivnih držav.

Vse to je bilo medtem mnogo natančneje raziskano. Tu naj spomnim le na teoretsko perspektivo, ki nastaja, ko se preskuša **normativni** smisel samoregulacije družbe, ki radikalno odpravlja ločitev države in ekonomske družbe, na **dejansko** nastali funkcionalni prepletenosti obeh sistemov. Vodil me je vidik potenciala družbene samoorganizacije, ki biva znotraj politične javnosti, in zanimala so me posledice teh kompleksnih razvojnih sprememb za državo blaginje in organizirani kapitalizem v družbah zahodnega tipa, in sicer posledice

- na zasebno sfero in družbene temelje zasebne avtonomije (2),
- na strukturo javnosti ter na sestavo in vedenje publik (3), ter
- na legitimizacijski proces same množične demokracije (4).

Iz teh treh vidikov v moji obravnavi v poglavjih 5 do 7 *Strukturnih sprememb* bodo v oči nekatere slabosti.

2. V sodobnih koncepcijah naravnega prava, pa tudi v socialnih teorijah škotskih moralnih filozofov je bila civilna družba (civil society) vedno postavljena nasproti javni oblasti ali vladi (government) kot v **celoti** zasebna sfera (Habermas 1963, 48 in naprej, 89 in naprej; Keane 1988a, 35). Po samorazumevanju zgodnjemoderne meščanske družbe, ki je bila poklicno-stanovsko stratificirana, je bilo mogoče brez razlike pripisati sfero blagovne menjave in družbenega dela, kot tudi produktivnih funkcij osvobojeno gospodinjstvo in družino zasebni sferi "civilne družbe". Obe sta bili strukturirani na enak način; položaj in razpoložljivi prostor za odločanje zasebnega lastnika v produkcijskem procesu sta tvorila temelj zasebne avtonomije, ki je imela v intimni sferi individualne družine svojo psihološko nasprotno stran. Za ekonomsko odvisne razrede taka tesna strukturna povezanost ni nikoli obstajala. Toda šele z začetki socialne emancipacije nižjih slojev in množično politizacijo razrednih nasprotij v 19. stoletju je tudi v življenjskem svetu meščanskih družbenih slojev prišlo v zavest **vzajemno** potekajoče strukturiranje obeh področij, družinske intimne sfere in zaposlitvenega sistema. Kar je kasnejša literatura obravnavala kot težnjo k "organizacijski družbi", kot osamosvajanje organizacijske ravni v odnosu do omrežja enostavnih interakcij, sem v 17. razdelku *Strukturnih sprememb* opisal kot "polarizacijo socialne sfere in intimne sfere". Z družino, sosedskimi stiki, družabnostjo, sploh z neformalnimi odnosi določeno zasebno področje se ne samo izdiferencira; hkrati se spreminja specifično glede na družbene sloje v teku dolgoročnih tendenc, kot so urbanizacija, birokratizacija, koncentracija podjetij in končno preusmeritev na množično potrošnjo ob povečanem prostem času. Toda tu me niso zanimali empirični vidiki tega prestrukturiranja izkustvenih svetov, ki jih je treba dopolniti, ampak teoretični vidik, iz katerega sem tedaj predstavil statusno spremembo zasebne sfere.

Po univerzalizaciji državljskih pravic enakosti zasebna avtonomija množic ni več mogla imeti svojega socialnega temelja v razpolaganju z zasebno lastnino, kot je to veljalo za zasebnike, ki so se v asociacijah meščanske javnosti združevali v publi-

ko državljanov. Prav gotovo bi morale kulturno in politično mobilizirane množice v razširjajoči se javnosti učinkovito zahtevati svoje komunikacijske in participativne pravice, če naj bi se sprostili v javnosti domnevno obstoječi potencial družbene samoorganizacije. Toda celo v idealno ugodnih komunikacijskih okoliščinah bi lahko od ekonomsko nesamostojnih množic pričakovali prispevek k spontanemu oblikovanju mnenja in volje le v meri, do katere bi dosegle ekvivalent družbene neodvisnosti zasebnih lastnikov. Množice brez lastnine pač ne morejo več dobiti v roke socialnih pogojev svoje eksistence z udeležbo v zasebnopravno organiziranem blagovnem in kapitalskem prometu. Njihovo zasebno avtonomijo bi lahko zagotovile samo statusne garancije socialne države. Taka izvedena zasebna avtonomija pa bi lahko tvorila ekvivalent originarne zasebne avtonomije, ki temelji na razpolaganju z zasebno lastnino, le toliko, kolikor bi državljani kot klienti države blaginje uživali statusne garancije, ki bi si jih kot demokratični državljani **sami** podelili. To pa se mi je tedaj spet zdelo mogoče le toliko, kolikor bi se demokratični nadzor razširil na celoten gospodarski proces.

To razmišljanje je bilo v kontekstu odmevnega državnopravnega spora, katerega ključna predstavnika sta bila Ernst Forsthoff in Wolfgang Abendroth. S stališča pravne dogmatike je šlo v sporu za uvedbo načela socialne države v podedovano arhitektoniko pravne države (Forsthoff 1968). Medtem ko je bila šola Carla Shmitta (Forsthoff 1968, Huber 1968) mnenja, da je mogoče ohraniti strukturo pravne države samo z brezpogojno prednostjo zagotavljanja klasičnih svoboščin pred zahtevami po ukrepih socialne države, je Abendroth načelo socialne države razumel hkrati kot prednostno načelo razlage pri interpretaciji ustave in kot načelo oblikovanja za političnega zakonodajalca. Ideja socialne države naj bi služila kot vzvod radikalnega demokratičnega reformizma, ki bi vsaj ohranjal perspektivo prehoda v demokratičen socializem. Ustava Zvezne republike Nemčije naj bi bila po Abendrothovem mnenju naravnana k temu, da bi "materialno državnopravno zamisel demokracije, predvsem torej načelo enakosti in njegovo povezovanje z idejo participacije, **razširila** na gospodarsko in socialno ureditev z zamisljivo samoupravljanja" (Habermas 1989c, 248; poudarek je dodan). V tej perspektivi je politična javnost seveda zvedena na preddverje teoretično in ustavnopravno prejudiciranega zakonodajalca, ki že vnaprej ve, na kakšen način naj demokratična država sledi pozivu "k vsebinskemu oblikovanju socialne ureditve", namreč s "poseganjem države v lastnino...", ki omogoča zasebno moč razpolaganja z velikimi produkcijskimi sredstvi in s tem oblast nad gospodarskimi ali socialnimi pozicijami moči, ki se ne morejo demokratično legitimirati" (Abendroth 1968, 123).

Kakor je bilo malo upravičeno vztrajanje na liberalni dogmatiki pravne države v spremenjenih socialnih okoliščinah, tako je tudi Abendrothova fascinantna programatika pokazala slabosti hegeljansko-marxističnega mišljenja v pojmih totalitete. Če se je medtem povečala moja distanca do tega nastavka, pa ta okoliščina ne more zmanjšati mojega intelektualnega in osebnega dolga Wolfgangu Abendrothu, ki sem ga izrazil v posvetilu. Moram pa ugotoviti, da se funkcionalno izdiferencirana družba izmika celostnim pojmovanjem družbe. Bankrot državnega socializma, ki ga danes opazujemo, je še enkrat potrdil, da sodobnega, tržno reguliranega gospodarskega sistema ni mogoče poljubno preklopiti z denarja na administrativno moč in demokratično oblikovanje volje, ne da bi ogrozili njegovih sposobnosti delovanja. Poleg tega so nas izkušnje s socialno državo, ki dosega svoje meje, napravile občutljive za pojave birokratizacije in pretriranega legalizma (Verrechtlichung). Ti patološki učinki nastajajo kot posledica državnih intervencij na področja delovanja, ki so tako strukturirana, da se upirajo pravno-administrativnemu načinu reguliranja (Kubler 1984; Habermas 1988).

3. Osrednja tema drugega dela knjige je sama sprememba strukture javnosti, ki nastaja z integracijo države in družbe. Infrastruktura javnosti se je spremenila z oblikami organizacije, trženja in potrošnje razširjene knjižne produkcije, ki je postala profesionalizirana in usmerjena na nove bralske kroge, ter časnikov in časopisov, ki so se tudi vsebinsko spremenili. Ponovno se je spremenila z nastopom elektronskih množičnih medijev, z novo relevantno oglaševanja, z naraščajočim spajanjem razvedrila in informacij, možnejšo centralizacijo na vseh področjih, z razkrojem liberalnega združevanja in razvidnih lokalnih javnosti itd. Te tendence so bile pravilno dojete, čeprav so medtem na voljo bolj natančne raziskave (Williams 1974; Williams 1983; Prokop 1985). S komercializacijo in z zgostitvijo komunikacijskega omrežja, z vse večjo porabo kapitala za publicistična podjetja in z njihovo rastočo organiziranostjo so postale komunikacijske poti močnejše kanalizirane in možnosti za dostop do javnega komuniciranja izpostavljene vse močnejšemu pritisku selekcije. S tem je nastala nova kategorija vpliva, namreč moč medijev, ki je s svojo manipulativnostjo načelo publicitete oropala nedolžnosti. Javnost, ki jo množični mediji vnaprej strukturirajo in obvladujejo, se je razvila v moči podrejeno areno, v kateri s temami in prispevki ne poteka le boj za vpliv, ampak za v strateških namenih čim bolj prikrito krmiljenje komunikacijskih tokov, ki vplivajo na vedenje.

Realistični opis in analiza moči podrejene javnosti gotovo prepovedujeta nenadzorovano umešavanje vrednotnih vidikov; vendar pa se tudi ne sme dati zapeljati empirični izgleditvi pomembnih razlik. Zaradi tega sem razlikoval na eni strani med kritičnimi funkcijami samoregulativnih, tudi horizontalno razmreženih, vključujočih in bolj ali manj diskurz oblikujočih komunikacijskih procesov, katerih nosilci so šibke institucije, in na drugi strani med tistimi funkcijami vplivanja na odločitve konsumentov, volivcev in klientov s strani organizacij, ki posegajo v javnost množičnih medijev, da bi mobilizirale kupno moč, lojalnost ali lepo vedenje. Ti **ekstraktivni** posegi v javnost, ki jo je mogoče zaznavati le še kot okolje vsakokrat specifičnega sistema, zadevajo na javno komuniciranje, ki se spontano obnavlja iz izvirov življenjskega sveta (prim. Langenbucher 1974). To je bilo mišljeno s tezo, da "se mora javnost, ki deluje v razmerah socialne države, razumeti kot proces samoustvarjanja; mora se šele postopoma urediti v konkurenci s to drugo težnjo, ki v orjaško povečani sferi javnosti reducira kritično učinkovitost načela javnosti, naperjeno proti njej sami" (Habermas 1989c, 254).

Medtem ko bi v osnovi obdržal opis spremenjene infrastrukture javnosti, ki je podrejena moči, pa so na mestu revizije analize in predvsem moje ocene spremenjenega vedenja publike. V retrospektivi vidim za to več razlogov. Sociologija volilnega vedenja je bila vsaj v Nemčiji šele v povojih. Tedaj sem obdeloval svoje lastne neposredne izkušnje s prvimi volilnimi boji, ki so na temelju rezultatov mnenjskih raziskav potekali po marketinških strategijah. Podobne stresne izkušnje so najbrž imeli prebivalci NDR s pohodi zahodnonemških strank, ki prodirajo na njihovo ozemlje. Tudi televizija se je v Zvezni republiki šele komaj uveljavila; spoznal sem jo šele leta kasneje v ZDA in torej nisem mogel preverjati svojega branja z neposrednimi izkušnjami. Nadalje ni težko prepoznati možnega vpliva Adornove teorije množične kulture. Deprimirajoči izsledki tedaj ravno končane empirične raziskave *Student und Politik* (Habermas, Friedburg, Oehler, Weltz 1961) so bili ob tem lahko še dodaten razlog za podcenjevanje vpliva formalnega, zlasti razvijajočega se sekundarnega šolanja na pospeševanje kritike in kulturno mobilizacijo; seveda se tudi proces, ki ga je Parsons kasneje poimenoval "izobraževalna revolucija", tedaj v Zvezni republiki še ni sprožil. Končno je očitno, da je odsotna razsežnost vsega tistega, kar je medtem postalo deležno velike pozornosti pod oznako "politična kultura". G.A. Almond in S. Verba

sta že leta 1963 poskušala dojeti pojem "civic culture" z nekaj stališčnimi spremenljivkami (Almond, Verba 1980). Celo širše, na delu *The Silent Revolution* Ronalda Ingleharta (1977) zasnovana raziskava spreminjanja vrednot še ni zajemala celotnega spektra političnih mentalitet, ki so zasidrane v kulturnih samorazumevanjih in v katerih je zgodovinsko zakoreninjen potencial odzivanja množične publike (prim. Bellah 1985).

Skratka, moja diagnoza linearne razvoja od politično aktivne k privatistični, "od kulturno rezonirajoče h kulturo konzumirajoči publiki" ne seže dovolj daleč. Svoje čase sem preveč pesimistično presojal odpornost in predvsem kritični potencial pluralistične, navznoter močno izdiferencirane množične publike, ki v svojih kulturnih navadah prestopa razredne meje. Z nastajanjem ambivalentne prepustnosti meja med trivialno in visoko kulturo in z "novo intimnostjo med kulturo in politiko", ki je prav tako dvoumna in ni preprosta asimilacija informacij v zabavo, so se spremenila tudi merila presojanja.

Na široko razprostranjeno literaturo s področja sociologije političnega vedenja ne morem niti opozoriti, saj sem jo le mimogrede spremljal (npr. Barnes in Kasse 1979). Za strukturno spreminjanje javnosti je prav tako pomembno raziskovanje medijev, še zlasti raziskovanje socialnih učinkov televizije v okviru sociologije komuniciranja (gl. *Ferment in the Field* 1983). Tedaj sem bil navezan na izsledke raziskovalne tradicije, ki jo je utemeljil Lazarsfeld (Klapper 1960), ki je v sedemdesetih letih postala predmet ostre kritike zaradi svoje individualistično-behavioristične usmerjenosti in omejenosti na psihologijo majhnih skupin (Gitlin 1978; primerjaj zagovor v Katz 1987). Na drugi strani se je ideološko-kritični nastavek nadaljeval z močnejšimi empiričnimi poudarki in je usmeril pozornost komunikacijskega raziskovanja na institucionalni kontekst medijev (Lodziak 1986) ter na kulturni kontekst recipientov (Gitlin 1983; Gans 1979; Tuchmann 1988; Calhoun 1988). Spremenjeno perspektivo v primerjavi s starejšimi pojasnjevalnimi modeli, ki so predpostavljali linearne verige učinkov, dobro kaže Hallovo razlikovanje treh različnih interpretacijskih strategij gledalcev, ki strukturi ponudbe podležejo, ji nasprotujejo ali pa ponudbo sintetizirajo z lastnimi razlagami.

4. V zadnjem poglavju knjige sem poskušal povezati obe usmeritvi: empirično diagnozo razpada liberalne javnosti ter normativni vidik radikalno demokratičnega sprejemanja in izpolnjevanja objektivnega, zunaj glav udeležencev potekajočega funkcionalnega prepletanja države in družbe. Oba vidika se izražata v nasprotnih pojmovanjih "javnega mnenja". Kot državnopravna fikcija javno mnenje v normativni teoriji demokracije ohranja enotnost kontrafaktične entitete; v empiričnih raziskavah medijskih študij in sociologije komuniciranja pa se je ta entiteta že davno razkrojila. Vendar je treba upoštevati oba vidika, če želimo dojeti način legitimizacije, ki poteka v množičnih demokracijah socialnih držav, ne da bi žrtvovali razliko med avtohtonimi procesi javnega komuniciranja in tistimi, ki so podrejeni moči.

Ta namera pojasnjuje na koncu knjige provizorično zasnovan model z množičnimi mediji obvladovane arene, v kateri se srečujeta nasprotni tendenci. Stopnjo obvladovanosti z močjo je mogoče odmeriti glede na to, kako daleč so neformalna, nejavna mnenja, torej kulturne samoumevnosti, ki oblikujejo življenjski svet kot kontekst ter temelj javnega komuniciranja, v kratkem stiku s krožnim tokom formalnih, prek množičnih medijev proizvedenih kvazijavnih mnenj, na katera poskušata vplivati ekonomija in država kot na dogodke v okolju sistema, ali do kakšne mere med obema področjema posreduje kritična publiciteta. Kot nosilce kritične publicitete sem si svojčas lahko zamišljal samo interno demokratizirana združenja in stranke. Javnosti znotraj strank in združenj sem videl kot dejanska vozlišča javnega komuni-

ranja, ki je še sposobno regeneracije. Ta konsekvence je izhajala iz trenda v organizacijsko družbo, v kateri med seboj ne tekmujejo več povezani posamezniki, ampak člani organiziranih kolektivov v policentrični javnosti, ki se potegujejo za naklonjenost pasivnih množic, da bi dosegli ravnotežje moči in interesov tako med seboj kot predvsem v donosu do masivnega kompleksa državnih birokracij. Na enakih premisah je na primer Norberto Bobbio že v osemdesetih letih zasnoval svojo teorijo demokracije (Bobbio 1987).

S tem modelom je vsekakor spet vstopil v igro pluralizem nespravljivih interesov, ki je že liberalne teoretike spodbudil k nasprotovanju "tiraniji večine". Tocqueville in J. St. Mill se morda nista tako zelo motila, ko sta bila prepričana, da v zgodnji liberalni zamisli diskurzivnega oblikovanja mnenj in volje vnovič prihaja na površje prikrita moč večine; z normativnega stališča sta bila sicer pripravljena dopustiti javno mnenje kot instanco omejevanja moči, nikakor pa ne kot medij potencialne racionalizacije moči nasploh. Če bi dejansko "strukturno neukinljiv antagonizem interesov ozko zakoličil meje javnosti, ki je socialnodržavno reorganizirana v svoji kritični funkciji," (Habermas 1989c, 256) vsekakor ne bi bilo dovolj, liberalni teoriji očitati, kot sem to storil v 15. razdelku *Strukturnih sprememb*, ambivalentno pojmovanje javnosti.

Spremenjen teoretski okvir

Kljub kritiki ne odstopam od intence, ki je vodila študijo kot celoto. Množične demokracije socialne države lahko, glede na svoje normativno samorazumevanje, ohranjajo kontinuiteto s temeljnimi postavkami liberalne pravne države samo dotlej, dokler jemljejo resno zapovedi politično nastopajoče javnosti. Treba je pokazati, kako naj bi bilo v družbi našega tipa mogoče, da "lahko prek organizacij posredovana publika požene kritični proces javnega komuniciranja" (Habermas 1989c, 254). To vprašanje me je na koncu knjige pripeljalo do problema, ki sem se ga tedaj lahko samo dotaknil, a ga nisem ustrezno obdelal. Na prispevek *Strukturnih sprememb javnosti* k sodobni teoriji demokracije je morala pasti senca, če "je zaradi neukinjenega pluralizma konkurenčnih interesov ... videti dvomljivo, da bi iz njega kdajkoli lahko izšel obči interes, tako da bi lahko služil za merilo javnega mnenja" (Habermas 1989c, 256). S teoretičnimi sredstvi, ki so mi bila tedaj na razpolago, tega problema nisem mogel rešiti. Za vzpostavitev teoretskega okvira, v katerem lahko danes to vprašanje reformuliram in odgovor vsaj skiciram, so bili potrebni nadaljnji koraki. Z nekaj opombami bi rad spomnil na postaje na tej poti.

I. Samo na prvi pogled bi se lahko zdelo možno napisati "Strukturne spremembe javnosti" v stilu deskriptivne družbene zgodovine, ki se zgleduje po Webru; dialektika meščanske javnosti, ki določa zgradbo knjige, kaže hkrati na ideološko-kritični nastavek. Ideali meščanskega humanizma, ki dajejo pečat samorazumevanju intimne sfere in javnosti ter se artikulirajo v ključnih pojmih subjektivitete in samouresničenja, racionalnega oblikovanja mnenja in volje, pa tudi osebnega in političnega samoodločanja, so zaznamovali institucije ustavne države do tiste mere, da kot utopični ideali presegajo ustavno resničnost, ki jih hkrati negira. Dinamika zgodovinskega razvoja bi morala črpati tudi iz napetosti med idejo in resničnostjo.

Na žalost pa ta misel ne zavaja le v idealiziranje meščanske javnosti do tiste mere, ki presega v idealnotipskem oblikovanju pojmov še upravičeno metodičnega smisel idealizacije; vsaj implicitno se hkrati opira na historično-filozofske predpostavke, ki so se izkazale za neustrezne najkasneje s civiliziranimi barbarstvi 20. stoletja. Če vpotegnemo meščanske ideale v dobi, v kateri je zavest postala cinična, propadejo tiste norme in vrednostne orientacije, za katere mora kritika ideologije

predpostaviti soglasje, če se hoče na njih sklicevati (Keane 1988b, 213 in naprej). Zato sem predlagal, da postavimo normativne temelje kritične teorije družbe globlje (Benhabib 1987). Teorija komunikativnega delovanja naj bi osvobodila potencial racionalnosti, ki je zasidran v sami komunikativni praksi vsakdanjega življenja. S tem se istočasno odpre pot za rekonstruktivno delujoče družboslovje, ki identificira cel spekter procesov kulturne in družbene racionalizacije in s tem seže tudi nazaj pred prag moderne družbe. V tej perspektivi ni več treba iskati normativnih potencialov zgolj v tisti formaciji javnosti, ki je specifična za samo epoho (Habermas 1981, drugi del, 548 in naprej). Pritisk k stiliziranju posameznih prototipskih manifestacij institucionalno utelešene komunikativne racionalnosti se umakne empiričnemu pristopu, ki razrešuje napetost abstraktnega nasprotja med normo in resničnostjo. Za razliko od klasičnih predpostavk historičnega materializma izpostavi relativno strukturno avtonomijo in notranjo zgodovino kulturnih sistemov interpretacije in tradicij (Habermas 1976, 9–48).

2. Demokratično-teoretična perspektiva, iz katere sem raziskoval strukturne spremembe javnosti, je bila zavezana Abendrothovemu pojmu nadaljnega razvoja demokratične in socialne pravne države v smeri socialistične demokracije. Zato je ostajala na sploh ujeta v tisti pojem totalitete družbe in družbene samoorganizacije, ki je med tem postal vprašljiv. Samo sebe upravljajoča družba, ki vsa življenjska področja, vključno s svojo ekonomsko reprodukcijo, programira prek načrtujoče zakonodaje, naj bi bila integrirana prek politične volje suverenega ljudstva. Vendar je predpostavka, da je lahko družba v celoti predstavljena kot velika asociacija, ki prek medijev prava in politične moči deluje sama nase, izgubila v soočenju s stopnjo kompleksnosti funkcionalno izdiferenciranih družb vsakršno verodostojnost. Kot še posebno neustrezna se je ob stiku z realnostjo tržno krmiljenega gospodarskega sistema in z močjo krmiljenega upravnega sistema izkazala celostna predstava družbene celote, ki ji podružbljeni individui pripadajo kot člani vseobsegajoče organizacije. V *Tehniki in znanosti kot ideologiji* (Habermas, 1968) sem sistema delovanja države in ekonomije že poskusil razmejiti prek teorije delovanja, in sicer po merilu smotrno-racionalnega (zweckrationalen) oz. k uspehu usmerjenega delovanja na eni strani komunikativnega delovanja na drugi strani. To neustrezno paraleliziranje sistemov in tipov delovanja je pripeljalo k nekaterim nesmisлом (Honneth 1985, 265 in naprej). To me je v *Legitimacijskih problemih poznega kapitalizma* (Habermas 1973) napeljalo, da povežem pojem življenjskega sveta (Lebenswelt), ki sem ga bil razvil v *Logiki družbenih znanosti* (Habermas 1967), s pojmom sistema, ki vzdržuje meje. Iz tega izhaja v *Teoriji komunikativnega delovanja* (Habermas 1981) dvostopenjski pojem družbe, ki je opredeljen z življenjskim svetom in sistemom.¹ To je imelo končno pomembne posledice za pojem demokracije.

Od takrat ekonomijo in državni aparat opredeljujem kot sistemsko integrirani področji delovanja, ki ju ni več mogoče demokratično transformirati od znotraj, tj. preoblikovati v smeri političnega modusa integracije, ne da bi bila pri tem poškodovana njuna lastna sistemska logika ter s tem uničena njuna sposobnost funkcioniranja. To je pokazal bankrot državnega socializma. Smer radikalne demokratizacije je sedaj zaznamovana s premikom sil znotraj "delitve oblasti", ki jo je treba načelno ohranjati. Pri tem ni treba vzpostavljati novega ravnotežja med vejami državne oblasti, temveč med različnimi resursi družbene integracije. Cilj ni več "preseganje" (Aufhebung) sistema kapitalistično osamosvojenega gospodarskega sistema in birokratsko osamosvojenega sistema oblasti, temveč demokratična zaježitev kolonializacijskih vdorov sistemskih imperativov v področja življenjskega sveta. S tem se poslavljamo od pojmov odtujenosti in prisvajanja objektiviranih bitnih moči, ki izvi-

rata iz filozofije praksisa. Radikalno-demokratska sprememba procesa legitimiranja se usmerja na novo ravnotežje med silami socialne integracije, tako da se lahko socialno-integrativna sila solidarnosti – "komunikativna produkcijska sila" (glej Habermas 1990, 82 in naprej) – uveljavi nasproti "oblasti" obeh drugih resursov krmiljenja, tj. denarja in administrativne moči, ter s tem pridobi veljavo za zahteve življenjskega sveta, ki so usmerjene na uporabne vrednosti.

3. Socialno-integrativna sila komunikativnega delovanja ima svoje mesto najprej v tistih partikularnih življenjskih oblikah in življenjskih svetovih, ki so prepleteni z vsakokrat konkretnimi tradicijami in stanji interesov – v Heglovem besednjaku je to sfera "nравstvenosti" (Sittlichkeit). Toda solidarnost ustvarjajoče energije teh življenjskih vezi se ne prenašajo neposredno na politično raven demokratičnih postopkov poravnave moči in interesov. To se še posebno pokaže v postraditionalnih družbah, v katerih ni več mogoče predpostaviti homogenosti temeljnih prepričanj, in v katerih je domnevno skupni razredni interes zamenjal nepregleden pluralizem enako upravičenih konkurenčnih življenjskih oblik. Seveda pa v intersubjektivistični formulaciji pojma solidarnosti, ki veže sporazumevanje na zahteve po priznanju veljavnosti (Geltungsansprüche), ki jih je mogoče kritizirati, in s tem poveže možnost zavračanja (Neinsagenkönnen) s strani individuuiranih in odgovornih subjektov, odpadeta prav običajni konotaciji enotnosti in celote. Izraz "solidarnost" pa tudi v tej abstraktni formulaciji ne sme sugerirati napačnega modela rousseaujevskega oblikovanja volje, ki bi moral najprej opredeliti pogoje, pod katerimi bi se lahko empirična volja osamljenih ljudi (Bürger) **neposredno** spreminjala v racionalno, na obče dobro usmerjeno voljo moralčnih državljanov (Staatsbürger).

Rousseau je to (že od nekdanj iluzorično) pripisovanje vrlin oprl na ločevanje vlog "bourgeois" in "citoyen", kar je napravilo ekonomsko neodvisnost in enakost možnosti za predpostavki avtonomnega statusa državljana. Socialna država negira to ločevanje vlog: "V modernih zahodnih demokracijah se je to razmerje obrnilo: demokratično oblikovanje volje postane instrument promocije socialne enakosti v smislu kolikor mogoče enakopravne razdelitve družbenega produkta individuum" (Preuss 1989, 37–67). Preuss upravičeno poudarja, da se je danes v političnem procesu javna vloga državljanja prepletla z zasebno vlogo klienta birokracij države blaginje: "Množična demokracija države blaginje je vpeljala paradoksnno kategorijo "podružbljenih zasebnikov", ki jih na splošno označujemo kot kliente, in katera se spaja z vlogo državljana v tistem obsegu, v katerem je družbeno univerzalizirana" (Preuss 1989, 48). Demokratični univerzalizem se sprevrne v "poobčeni partikularizem".

V 12. razdelku sem kritiziral prav Rousseaujevo "demokracijo nejavnega mnenja", zato ker le-ta občo voljo pojmuje kot "konsenz src in ne argumentov". Namesto tega mora biti morala, ki jo Rousseau pripisuje državljanom in jo polaga v motive in vrline posameznika, zasidrana v samem procesu javnega komuniciranja. To poanto je dobro izrazil B. Manin: "It is necessary to alter radically the perspective common to both liberal theories and democratic thought: the source of legitimacy is not the predetermined will of individuals, but rather the process of its formation, that is, deliberation itself... A legitimate decision does not represent the will of all, but is one that results from the deliberation of all. It is the process by which everyone's will is formed that confers its legitimacy on the outcome, rather than the sum of already formed wills. The deliberative principle is both individualist and democratic... We must affirm, at the risk of contradicting a long tradition, that legitimate law is the result of general deliberation, and not the expression of general will" (Manin 1987, 351 in naprej).² S tem se breme dokazovanja premakne od morale ljudi na tiste postopke demokratičnega oblikovanja mnenja in volje, ki morajo utemeljiti domnevo o možnosti racionalnih rezultatov.

