Javnost: The Public
Letnik 31 Suplement, S1-S13; https://doi.org/10.1080/13183222.2024.2443729

KAJ HOČE LJUDSTVO? PROBLEM JAVNEGA MNENJA PRI HEGLU IN SICER

Zdravko Kobe

Po Habermasu se je javnost oblikovala kot protiutež absolutistični državi, kot glas ljudstva, ki tako rekoč od zunaj nadzoruje delovanje državnih institucij. Sledeč Fraser, ki opozarja na zgodovinske in politične predpostavke tako razumljene javnosti in javnega mnenja, skušamo v članku osvetliti spremembe, ki izhajajo iz demokratične revolucije, ko tudi država postane izraz volje ljudstva. Kar je bil prej odnos med dvema skoraj samostojnima entitetama, se s tem preoblikuje v odnos ljudstva do samega sebe. V prispevku je najprej predstavljeno, kako je to dvojnost pod naslovom varanja ljudstva obravnaval Hegel kot ključni mislec moderne politične misli. Na koncu je na kratko navedeno, kateri nauki izhajajo iz tega za preučevanje javnega mnenja. Tako imenovana kriza javnega mnenja je toliko v resnici kriza države.

KLJUČNE BESEDE javnost, javno mnenje, država, civilna družba, liberalizem, politična epistemologija, politično predstavljanje

What Does the People Want? The Problem of Public Opinion in Hegel and Beyond

According to Habermas, the public sphere emerged against the backdrop of the absolutist state, as the voice of the people designed to control the actions of the state institutions. Following Fraser, who rightly emphasises the historical and political presuppositions of such a public sphere and public opinion, the article examines the implications of the establishment of democracy, when the state, too, becomes an expression of the people's will. What was previously a relationship between two rather independent entities is thus transformed into a relationship within the people itself. In this paper, we examine how this incongruity of the people with itself was treated by Hegel as the key thinker of modern political thought. In the end, we briefly identify some lessons that emerge for the study of the public sphere. The so-called crisis of public opinion turns out to be a crisis of the state.

KEYWORDS public sphere, public opinion, state, civil society, liberalism, political epistemology, political representation

© 2024 EURICOM

Javnost – in z njo javno mnenje v ožjem pomenu – se je, če sledimo vplivni knjigi *Strukturne spremembe javnosti* Jürgena Habermasa, oblikovala v drugi polovici 18. stoletja (Habermas 1989).[1] K njenemu nastanku naj bi prispevala dva ključna dejavnika. Po eni strani se je z razvojem razsvetljenstva razširilo pojmovanje, ki oblasti ni več obravnavalo kot dane od zgoraj, temveč jo je izvajalo iz ljudstva, s čimer se je sprožila nova potreba po njenem upravičenju. Po drugi strani se je s širjenjem izobrazbe in pojavitvijo tiska vzpostavil skupni prostor, v katerem so si posamezniki lahko izmenjavali in oblikovala stališča o pomembnih vprašanjih. Ta prostor je bil deloma fizičen, vezan na mestne kavarne in razne salone; še pomembnejši pa je bil prostor bralne kulture, ki so ga oblikovale knjige, pamfleti in predvsem časopisi. Slednji so s svojo rednostjo poskrbeli ne samo za kroženje idej, temveč tudi za njihovo odzivnost na dogajanje v družbi.

Po Habermasu naj bi bila za to javnost značilna uspešna razmejitev med javnim in zasebnim: čeprav je bilo jasno, da vsakdo prihaja iz specifičnega okolja in ima posebne interese, se je razprava načeloma odvijala na podlagi obče veljavnih razlogov. Socialni izvor sodelujočih naj bi bil s tem pripoznan in hkrati postavljen v oklepaj. Javnost, o kateri govori Habermas, naj bi skratka v veliki meri ustrezala tistemu, kar je Kant (2006; 1999) v istem obdobju imenoval »javna raba uma« ali tudi »razširjeni način mišljenja«, v katerem umni posamezniki s soočanjem argumentov ne samo preverjajo utemeljenost lastnih stališč, tako da je umno mišljenje po svojem pojmu javno, temveč obenem prispevajo k oblikovanju umnejših, resničnejših stališč. Na ta način naj bi se vzpostavilo javno mnenje, ki nastopa kot nekakšen glas ljudstva in nadzoruje delovanje državnih organov.

Že Habermas se je sicer zavedal, da se njegovo pojmovanje javnosti nanaša na ideal, ki ni mogel povsem ustrezati dejanskosti. Številni avtorji so opozarjali, da njegova javnost še zdaleč ni bila slepa za socialni izvor, saj je postavljala previsok finančni in kulturni vstopni prag, da bi v javni rabi uma res lahko sodelovali vsi. Zahteva po argumentirani javni razpravi je tako izključevala vse, ki niso imeli ne izobrazbe ne sredstev, da bi si mogli privoščiti knjige in časopise, npr. delavce, ali tiste, ki niso bili del javnega prostora, npr. ženske. Zato so poleg Habermasove kultivirane bralne javnosti že od začetka obstajale vzporedne protijavnosti, ki so imele drugačna sredstva komunikacije in so posegale tudi po nediskurzivnih oblikah pritiska (Calhoun 2010).

Fraser (2009) je podobno opozorila, da Habermasov pojem javnosti kot »prostora komunikativnega oblikovanja javnega mnenja« sloni na nekaterih predpostavkah, ki so za svojo normativno veljavo in politično učinkovitost vezane na politični okvir nacionalne države. V svojem opisu javnosti Habermas namreč predpostavlja obstoj teritorialno zamejene države in njenega aparata; prav tako ozemeljsko zamejeno ljudstvo; sposobnost države, da na svojem ozemlju sama ureja ključna vprašanja, med njimi predvsem v zvezi z ekonomijo; obstoj več ali manj zaokroženega medijskega prostora; razširjenost enotnega jezika in nazadnje kulturnega prostora, ki je povezan z enovitim izobraževalnim sistemom. Vse te predpostavke so historično pogojene, vezane so na svet, ki se je vzpostavil po vestfalskem miru, opozarja Fraser. Vendar ta svet ni več naš svet. Po eni strani so nacionalne države z globalizacijo in vzpostavitvijo nadnacionalnih centrov odločanja izgubile sposobnost samostojnega delovanja na lastnem ozemlju, naj gre za ekonomska, migrantska ali ekološka vprašanja; po drugi strani se s povečano povezljivostjo, z novimi tehnologijami in razširitvijo angleščine kot jezika komunikacije vedno bolj oblikuje javnost, ki sega čez meje nacionalnih držav. Razpad postvestfalske ureditve od nas tako zahteva, da ponovno razmislimo tudi o pomenu javnosti in njenem odnos do centrov odločanja.

Razmislek Fraser je pomemben, ker opozarja na implicitne predpostavke, ki določajo Habermasovo pojmovanje javnosti in z njim, kljub vsem kritikam, tudi večino sodobnih razprav. Ne da bi se spuščali v sicer umestna vprašanja, ki jih odpirata zaton nacionalne države in oblikovanje »čezmejnega« javnega mnenja, bi tu predvsem opozorili, da se je habermasovska javnost oblikovala kot protiutež absolutistični državi. Ker je bila ta država razumljena kot samostojna tvorba, ki je utemeljena v sebi in služi predvsem interesom vladarja, medtem ko je javno mnenje izhajalo iz civilne družbe, je bilo razmerje med njima pravzaprav zunanje. Javno mnenje je bilo dojeto kot glas ljudstva, ki se naslavlja na državo in na ta način izvaja pritisk na njeno delovanje. Tako sta si država in javno mnenje stali nasproti kot dve razmeroma neodvisni entiteti, iz sklicevanja na ljudstvo pa je v razsvetljeni dobi izhajala tudi nekakšna moralna premoč, ki se še vedno drži javnega mnenja v odnosu do države.[2]

Toda če je zgodovinski in politični okvir nastanka javnosti tak, se je treba vprašati, kaj se zgodi, ko se kot suveren uveljavi ljudstvo. S to preobrazbo namreč tudi sama država postane izraz volje ljudstva, in kar je bil prej zunanji odnos med dvema različnima entitetama, državo in javnostjo, se preoblikuje v odnos ljudstva do samega sebe. V demokratični ureditvi sta zakonodajna oblast in javno mnenje le različna načina, kako ljudstvo izraža svojo voljo. Pri obeh gre za isto ljudstvo. Odnos med državo in javnostjo se s tem bistveno spremeni. Kajti če javnost še vedno lahko postavlja pod vprašaj delovanje države, češ da namesto za obči interes skrbi za posebne interese ali da ni ustrezen izraz volje ljudstva, lahko država odslej isti argument obrne tudi proti tistemu, kar se predstavlja kot mnenje javnosti. Tudi javno mnenje je pač nekaj, kar je mogoče izkoristiti za uveljavljanje posebnih interesov, toliko bolj, ker javnost neodvisno od države ravno nima jasno določene infrastrukture in je zato regulacija javnega mnenja toliko težja (in zlorabe toliko lažje).

Z vzpostavitvijo države, ki je vsaj na normativni ravni razumljena kot izraz volje ljudstva, se problematika odnosa med državo in javnim mnenjem spremeni. Izhajajoč iz te ocene, v prispevku predstavljamo, kako je to problematiko nesovpadanja ljudstva s samim seboj obravnaval Hegel. Sicer se je ukvarjal predvsem s problemom svobode in je tudi svojo politično filozofijo razumel kot preiskovanje pogojev, ki so pomembni za polno udejanjenje svobode. Njegova teorija države (prim. Kervégan 2007; Vieweg 2012) sicer ni pogosta referenca politoloških teorij in še največkrat nastopa v povezavi s kritikami liberalizma ali v zvezi z Böckenförderjevo tezo, da svobodna, sekularizirana država živi od predpostavk, ki jih sama ni sposobna upravičiti. Toda prav zato, ker Heglova teorija države izhaja iz drugačnih izhodišč, je po našem mnenju njena prednost ta, da lahko ne samo poda svežo diagnozo za težave, ki jih kaže sodobna demokratična država, temveč je tudi v pomoč pri formuliranju alternativ. V članku bomo zato v navezavi na vprašanje, kaj hoče ljudstvo, najprej predstavili Heglovo pojmovanje države in javnega mnenja kot dveh različnih režimov spoznavanja njegove volje, nato pa bomo skušali na kratko nakazati, kateri nauki bi utegnili izhajati iz tega za problematiko države in javnosti danes.

*

Leta 1777 je berlinska akademija razpisala nagradno vprašanje »Ali je za ljudstvo koristno, da je varano?«. Razpis je sprožil burne odzive, tako zaradi paternalističnih implikacij, ki jih domnevno vsebuje formulacija, pa tudi zaradi dejstva, da ga je akademija razpisala po ukazu Friderika Velikega, s čimer naj bi ta posegel v njeno avtonomijo.[3] Vprašanje je bilo sicer zastavljano široko, saj je o varanju ljudstva govorilo v pasivni obliki in je v nadaljevanju namigovalo na odgovornost tistih, ki ga morda puščajo v zmoti, se pravi samih razsvetljencev. Vsekakor se je zdelo dovolj izzivalno tudi za Hegla, ki je nanj odgovarjal kar dvakrat, najprej v *Fenomenologiji duha* in nato v *Orisu filozofije pravice*.[4]

V *Fenomenologiji duha* Hegel obravnava vprašanje varanja ljudstva v razdelku o boju razsvetljenstva proti praznoverju. V njem povzema razsvetljensko kritiko religije, ki je bila pogosto prikazana kot zarota duhovnikov in posredno oblastnikov, ki da iz lastnih koristi zavajajo neuko ljudstvo. Tej kritiki Hegel očita, da izhaja iz napačne teorije resnice in se toliko pravzaprav sama izkaže za praznoverje. Privzema namreč, da je resnica nekaj objektivno danega, kar je treba samo odkriti; da je v sebi dovršena, tako da bi jo vsak naš dotik takoj izkrivil; in da je nazadnje jasno ločena od zmote, tako kot si predstavljamo razmerje med soljo in poprom ali oljem in vodo. Ob teh predpostavkah bi bilo vprašanje, ali so religiozne predstave resnične, na mestu in v tem primeru bi bilo mogoče govoriti, da je nekdo ljudstvu podtaknil »medenino namesto zlata, ponarejen denar namesto pravega«[5] – skratka, da ga vara. Vendar razsvetljenci tudi sami priznavajo, da se religiozne predstave nanašajo na bistvene stvari, ki odločilno vplivajo na mišljenje in delovanje ljudi in s tem nazadnje določajo, kaj ti ljudje so. Toda če je tako, o ljudstvu ni mogoče govoriti neodvisno od njegove religije, saj kot ena od temeljnih oblik njegove zavesti o samem sebi religija tvori prav njegovo »najlastnejše« bistvo samo. Govor o laganju in varanju je zato na tem mestu preprosto brezpredmeten.

> Kako bi lahko prišlo do prevare in goljufanja tam, kjer ima zavest v svoji resnici neposredno *gotovost same sebe;* kjer v svojem predmetu poseduje *samo sebe*, saj se v njem tako najdeva kot tudi proizvaja. Razlika ni več navzoča niti v besedah. – Če je bilo postavljeno obče vprašanje: *Ali je dovoljeno varati ljudstvo,* potem bi se odgovor dejansko moral glasiti, da je vprašanje zgrešeno; ker glede tega ljudstva ni možno varati. (Hegel 1998, 283)

Če se vprašamo, kakšno je neko ljudstvo, bomo opisali njegove navade, njegovo kulturo in verovanja. Po tem ga bomo spoznali. To tvori tisto, kar to ljudstvo je. Kakor bi bilo nesmiselno trditi, da je nekdo sicer dober človek in je naredil kaj grozljivega samo zato, ker mu je nekdo podtaknil napačen vrednostni sistem, kajti neodvisno od njegovih misli in dejanj ni mogoče govoriti, kaj ta človek je; enako bi bilo nesmiselno govoriti o varanju ljudstva glede tega, kar tvori njegovo bistvo, ker to bistvo ni nekaj objektivno danega, o čemer bi bilo mogoče govoriti neodvisno od tega, kaj ljudstvo misli in počne. Oziroma bolje, če bi nekomu res uspelo prevarati ljudstvo glede njegovega bistva – kakor si morda predstavljamo kristjanizacijo avtohtonih ljudstev – bi se s tem spremenilo ljudstvo samo. In tako bi bil govor o varanju še enkrat brez predmeta, sklene Hegel svoje izvajanje.

Heglov komentar o varanju ljudstva se je v *Fenomenologiji duha* omejeval na področje religije. Iz zgodovinskega ozadja je sicer razvidno, da je religiozna razsežnost dejansko tvorila pomembno plat nagradnega vprašanja. Ker pa je Hegel religijo razumel tako rekoč sociološko, kot zavest ljudstva o samem sebi, dejansko ni imel težav, da ga zavrne kot nesmiselno. Ljudstvu je »za nekaj časa« sicer mogoče podtikati »laži o čutnih rečeh in posameznih prigodah«; toda ko govorimo o tistem, kar tvori njegovo bistvo, in za Hegla to nedvomno velja za religijo, »misel o prevari povsem odpade« (Hegel 1998, 283). V *Orisu filozofije pravice* osnovni parametri sicer ostanejo nespremenjeni; toda ker se vprašanje tokrat zastavlja na političnem področju, v okviru obravnave javnega mnenja, je tudi Heglov odgovor veliko bolj niansiran.

> Neki veliki duh je javno razpisal vprašanje, *ali je dovoljeno varati ljudstvo.* Odgovoriti bi bili morali, da se ljudstvo ne pusti varati o svoji substancialni podlagi, o *bistvu* in določnem karakterju svojega duha, da pa o načinu, kako to ve in kako po tem načinu presoja svoja dejanja, dogodke itn. – vara *samo sebe*. (Hegel 2013a, 260 [§ 317 op.])

Ljudstvo se lahko vara o posameznih dejstvih, ne more pa se varati o svojem bistvu, kajti njegova vednost o njegovem bistvu je njegovo bistvo samo, poudarja Hegel. Toliko je odgovor podoben kot prej v *Fenomenologiji,* le da tokrat, v skladu z obravnavo objektivnega duha, bistvo razširi na »substancialno podlago«, torej na nravno substanco. Zato pa Hegel dodaja, da je to substancialno podlago očitno mogoče vedeti na več »načinov« in da iz te razlike v načinih védenja izhaja tudi možnost neujemanja oziroma varanja. Hegel dodaja, da ljudstvo v ta namen sploh ne potrebuje »zlih duhov«, na primer v podobi prevarantskih duhovnikov in oblastnikov, temveč se pogosto vara samo.

Da bi razumeli, na kaj meri ta trditev, se moramo ozreti na Heglovo pojmovanje države in javnega mnenja.[6] Hegel (2013a, 203 [§ 257]) razume državo na ozadju nravne substance, kot »dejanskost nravne ideje«. Da bi poudaril vraščenost države v družbeno tkivo, namenoma rabi dvoumen izraz *Verfassung*, ki podobno kot konstitucija označuje tako temeljni zakon neke politične tvorbe kakor tudi dejanski ustroj družbenega telesa. Podobno v povezavi s slednjim govori o »ustroju v posebnem«, se pravi o najrazličnejših družbenih institucijah, ki segajo v vse pore življenja in se nazadnje utelešajo v načinu mišljenja (ali »nastrojenosti«) in vsakdanjih družbenih navadah. Tako razumljeni patriotizem je za Hegla najboljše jamstvo za stabilnost države.[7] Poleg države v tem širšem smislu pa za Hegla (2013a, 212 [§ 267]) obstaja tudi »*politična* država v pravem pomenu«, ki je podrobneje mesto, kjer se ta nravna substanca ove same sebe. Država je »nravni duh, kot *razvidna*, sama sebi razločna, substancialna *volja*, ki se misli in ve« (ibid., 203 [§ 257]).

Zelo pomembno je poudariti, da se za Hegla (2013b, 1464) *moderna* država vpisuje v režim *umne vednosti*: medtem ko se je nekoč oblast še lahko legitimirala s silo ali tradicijo, je v modernem svetu mogoče pridobiti pripoznanje le na podlagi »uvida in razlogov«. Država zato *ve*, kaj hoče, in to ve v njegovi *občosti*, kot nekaj *mišljenega*; zaradi tega učinkuje in deluje po vedenih smotrih, znanih načelih … in po določenem poznavanju okoliščin in razmerij (Hegel 2013a, 213 [§ 270]).

Iz dejstva, da se moderna država vpisuje v režim umne vednosti, po eni strani izhaja javnost njenega delovanja, saj bodo državljani sprejeli veljavnost njenih ukrepov, le če bodo samo uvideli njihovo pravilnost. Zato jih morajo načeloma poznati. Po drugi strani pa iz tega izhaja, da mora biti proces samoovedenja ljudstva tudi sam organiziran v skladu z zahtevami umnega oz. pojmovnega spoznavanja. Notranji ustroj Heglove države skupaj z netipično trojno delitvijo oblasti je treba razumeti kot obsežen aparat za spoznavanje in uveljavljanje volje ljudstva.

Še zlasti kar zadeva zakonodajno oblast, pri kateri je ljudstvo udeleženo na najneposrednejši način, je Hegel zato ostro nastopil proti danes razširjenemu »atomističnemu pogledu«, po katerem je parlament sestavljen iz predstavnikov, ki so izvoljeni na periodičnih splošnih volitvah. Njegova slabost je, da ljudstvo natanko v njegovi najvišji funkciji »razpusti nazaj v mnoštvo individuov«[8], s čimer se »ohrani ločenost med civilnim in političnim življenjem«, politično življenje pa »tako rekoč obesi v zrak« (Hegel 2013a, 252 [§ 303 op.]). Namesto da bi skupščina prevajala interese ljudstva v politične sklepe, je vez med ljudstvom in njegovimi predstavniki na ta način pretrgana in se oblast osamosvoji od njega. Dodatna težava izhaja iz samega načina imenovanja predstavnikov. Če izbira poteka po modelu splošnih tajnih volitev, na katerih se abstraktni posamezniki potegujejo za glasove prav tako abstraktnih posameznikov, potem o končnem rezultatu odloča zgolj enako abstraktni in povsem zunanji kriterij števila glasov. Nikjer ni tu prostora za tehtanje razlogov, da bi bilo mogoče primerjati vsebinsko kakovost programov. Še več, po tem modelu so volitve izrecno razumljene kot arbitrarno dejanje (morda je zato govor o »svobodnih« volitvah), ki ga

nikomur ni treba utemeljevati. Hegel sicer pripoznava pravico subjektivne posebnosti, ki je prav tako moment – vendar zgolj moment – moderne nravnosti. Toda ker se liberalistični model splošnih volitev giblje zunaj režima vednosti, po njegovem ni združljiv s pojmom moderne države.[9]

Proti temu principu atomizma zato Hegel razvije model, po katerem bi se zakonodajna skupščina oblikovala na podlagi struktur, ki že sicer obstajajo v delovanju civilne družbe, naj gre za poklicna, lokalna, interesna ali kaka druga združenja. Pomembno je predvsem, da se v skupščino prevaja dejanska družbena zgradba (njen »ustroj v posebnem«) in da ta v njej ne nastopa »kot v svoje atome razpuščeno mnoštvo, temveč kot to, *kar že je*« (Hegel 2013a, 251 [§ 303]). S tem se spremeni tudi logika predstavljanja: Reprezentiranje tu tudi nima več tega pomena, da je eden *na mestu drugega*, temveč je interes *dejansko navzoč* v svojem reprezentantu, ker reprezentant tu stoji za svoj lastni objektivni moment (ibid., 257 [§ 311 op.]).

In pomembno je, da so poslanci v teh združenjih določeni na podlagi mesta, ki ga zasedajo v civilni družbi, na podlagi dejanskega poznavanja njenega delovanja, se pravi na podlagi razlogov. Sam postopek volitev je tedaj »nasploh nekaj odvečnega« in ne dopušča večje arbitrarnosti. V vsakem primeru bi tedaj tako imenovanje kakor delovanje skupščine potekalo v polju vednosti, v skladu z »umno formo«, tako da bi bilo mogoče pričakovati, da bodo tudi njeni sklepi ustrezno izražali voljo ljudstva. Dejansko so bila Heglova pričakovanja še višja. Njegov sistem političnega reprezentiranja je bil zasnovan kot kompleksen mehanizem posredovanja, skozi katerega ljudstvo dejansko spoznava samo sebe.

Skupščinski sklepi toliko niso izraz, temveč neposredno so volja ljudstva. Vendar v moderni državi skupščina ni edini glas ljudstva. Hegel poleg nje obravnava še javno mnenje, in to, zanimivo, izrecno kot del zakonodajne oblasti. Razlog za njegovo vpeljavo vidi Hegel v zahtevi po javnosti, ki spremlja moderni politično-epistemološki režim, in predvsem v principu subjektivne svobode, ki se je uveljavil skupaj z njim. To načelo – Hegel vidi v njem »osrednjo prelomnico« med starim vekom in moderno dobo – priznava, da ima vsak posameznik pravico, da v svojem mišljenju in delovanju dobi zadovoljitev svoje posebnosti, da v njem najde sebe (prim. Hegel 2013a, 116 [§ 124 op.]). Prav zaradi tega načela v svoji strukturi nravnosti poleg družine in države vpelje še civilno družbo, kot prostor, v katerem posamezniku ni treba skrbeti za obče in se lahko, če tako hoče, v celoti preda zadovoljevanju svojih posebnih interesov.[10] Podobno vlogo ima na področju zakonodajne oblasti sfera javnega mnenja. »V javnem mnenju /…/ ima vsak na razpolago način, da izrazi in uveljavi tudi svoje subjektivno mnenje« (ibid., 255 [§ 308 op.]). Kakor civilna družba tudi javno mnenje na ta način poskrbi za odvajanje pritiskov subjektivne partikularnosti, ki bi sicer ogrožala obče. »Vsakdo hoče prispevati svoje, pristaviti svojo besedo /…/, in kdor samo še spregovori in se potoži, ta je po tej zadovoljitvi svoje posebnosti pripravljen sprejeti marsikaj« (Hegel 2013b, 1035). Po tej plati torej javno mnenje ne prispeva toliko k boljšemu prenosu informacij in večji kakovosti političnih odločitev, temveč predvsem skrbi za občutek vključenosti. Toda podobno kot v civilni družbi zasledovanje posebnih interesov nazadnje vendarle pelje k občemu, tako se tudi na področju javnosti slabo regulirana in pogosto naključna agregacija subjektivnih stališč izteče v javno mnenje, v katerem vendarle je vsebovana zavest ljudstva o samem sebi.

> Formalna subjektivna svoboda, da posamezniki kot taki imajo in izražajo lastne sodbe, mnenja in nasvete o občih zadevah, ima svoj pojav v tistem skupku, ki se imenuje *javno mnenje*. Tisto na in za sebe obče, *substancialno* in *resnično*, je v njem povezano s svojim

> nasprotjem, kar je v *menjenju* mnogih za sebe *svojsko* in *posebno*; ta eksistenca je zato navzoče protislovje samega sebe – spoznavanje kot *pojav*; bistvenost prav tako neposredno kot nebistvenost. (Hegel 2013a, 258, 259 [§ 316])

Iz te notranje protislovnosti izhaja dvoumnost javnega mnenja, ki je za Hegla (2013b, 571) na splošno »eden tistih pojavov, ki jih je najteže pojmiti«. Kot oblika zavesti ljudstva o samem sebi javno mnenje nedvomno vsebuje tisto, kar ga kot ljudstvo določa, njegovo »nravno podlago« in na splošno vse tiste predstave, ki navadno nastopajo v »formi zdravega človeškega razuma«. Kaj neko ljudstvo hoče, misli in je, pride do izraza v javnem mnenju. V tem smislu je javno mnenje nekaj božanskega in ga je treba spoštovati. Toda obenem je ta zavest navzoča v njem na način »mnenja«, kot neposreden izraz subjektove posebnosti, ki po vsebini lahko je, lahko pa tudi ni resnično in pri katerem zaradi strukturne odsotnosti razlogov nimamo načina, da bi eno razlikovali od drugega. V mnenju je tisto bistveno neposredno združeno z nebistvenim, pravilno z napačnim, ali kot pravi Hegel, mnenje je »spoznavanje kot *pojav*«. To pojasni, zakaj je Hegel v zvezi z javnim mnenjem lahko govoril o tem, da ljudstvo vara samo sebe. Samoprevara se namreč nanaša le na »način« védenja. Izhaja iz dejstva, da to, kar je le pojav spoznanja, vzamemo za resnično spoznanje samo in da torej javno mnenje v njegovi neposrednosti obravnavamo kot avtentičen izraz ljudske volje. Pojav pač ni stvar sama in ankete niso volja ljudstva. Da bi lahko ugotovili, kaj hoče ljudstvo, je zato treba vzpostaviti neko distanco do javnega mnenja, izkazati neodvisnost od njega in ga v zadnji instanci, kot pravi Hegel, »prezirati«.

Toda kako potem iz njega vendarle razbrati resnično voljo ljudstva? Če se ravnamo po analogiji s procesom spoznavanja, je treba mnenje ali predstavo v ta namen najprej preoblikovati v misel in to »seveda« naprej v pojem.[11] Pri tem pa je treba upoštevati, najprej, da po Heglu spoznavanje svojega predmeta ne pusti takšnega, kot je, temveč ga preoblikuje, na njem proizvede neko spremembo. Ko spoznanje v spremenljivem pojavu zajame tisto, kar je v njem trajno in bistveno, je tako pridobljeno bistvo nekaj drugega kot začetni pojav. In nato je treba vedeti, da prehod od predstave (ali mnenja) k misli ne poteka po modelu postopnega napredovanja, temveč vključuje strukturno zarezo, opustitev predstavne forme in njeno zamenjavo z drugim spoznavnim načinom. Spoznavanje napreduje v nasprotju z mnenjem in vključuje gesto, ki jo Hegel (1998, 42) imenuje »prekinitev«. Preneseno na problematiko političnega spoznavanja iz tega izhaja, da je treba za preoblikovanje javnega mnenja v javni um prekiniti z javnim mnenjem.

Dejansko nas to ne bi smelo presenetiti. Na samo, da je potujitvena gesta začetek vsakega spoznavanja,[12] za nas je predvsem pomembno, da moderna država po Heglu že vsebuje aparat za umno spoznavanje tega, kaj hoče ljudstvo – namreč ustavno ureditev, natančneje, zakonodajno oblast. Javno mnenje je neorganski način, kako se da spoznati, kaj ljudstvo hoče, meni ipd. Kar naj bo v državi dejansko, se mora uveljaviti na organski način, in to velja za ustavo (Hegel 2013b, 1464).

Sistem posredovanja v državi je po zasnovi nekaj, kar je vedno že prekinilo z mnenjem, in če je umen in učinkovit, je že opravil svojo politično-epistemološko nalogo. Vloga javnega mnenja se tedaj v osnovi izčrpa s tem, da nudi prostor za zadovoljevanje osebnih nečimrnosti. Toda država ni umetnina, pripominja Hegel, država stoji v svetu. Zato se vedno lahko zgodi, da je »ljudstvo predstavljeno na tako nepopoln način, da se njegov glas sploh ne sliši v parlamentu« (Hegel 2014, 470). V takih okoliščinah se vloga javnega mnenja spremeni, iz spremljevalnega glasu postane vodilni glas ljudstva. Ker pa je še naprej mnenje, je treba še vedno pretrgati z njim in razbrati, kaj ljudstvo zares hoče.

Do spoznanja, kaj je resnično vsebovano v javnem mnenju, vodi globok uvid. Ko npr. v kakem ljudstvu vlada splošno nezadovoljstvo, lahko domnevamo, da je navzoča neka potreba, ki jo je treba urediti; toda če o tem povprašamo javno mnenje, se zlahka zgodi, da meni in predlaga natanko nasprotno. (Hegel 2013b, 572)

Samostojni pomen javnega mnenja in tudi vloga populističnih figur, ki delujejo kot interpreti volje ljudstva, sta toliko predvsem znamenje, da sistem posredovanja v državi ni opravil svoje vloge.

*

V tem prispevku predstavljamo, kako se artikulira razmerje med državo in javnim mnenjem pri Heglu. Po naši oceni je v sodobnih razpravah o javnosti soodvisnost med njima pogosto prezrta. Iz tradicionalnega »sovraštva do države«, kot je to imenoval Foucault, se običajno še vedno privzema, da je država načeloma slaba in javnost – tudi če v svoji idealni podobi odmira – načeloma dobra. Tudi če je zaradi zasedanja mesta oblasti preizpraševanje države vedno upravičeno, niti javnost ni brez svoje moči, zaradi česar je enako treba postavljati pod vprašaj tudi njo. Recimo, da se v pogojih »demokratične« države, tj. države, v kateri načeloma vlada ljudstvo, temeljno vprašanje glasi, kaj hoče ljudstvo. Kot je opozoril Hegel, je to vse prej kot trivialno.

> Ljudstvo, ločeno od vlade, vse prej ne ve, kaj hoče. Da bi vedel, kaj hočeš, je potreben globok uvid; po eni strani je za to potreben znanstveni uvid in po drugi strani velika praktična omika. Nasploh je največ, kar človek doseže, to, da ve, kaj hoče. (Hegel 2013b, 560)

Ker tega ni mogoče razbrati neposredno, lahko državo in njeno organizacijsko strukturo, skupaj s predstavniškim sistemom in tako imenovanimi svobodnimi volitvami, razumemo kot kompleksen aparat za oblikovanje in izražanje tega, kaj ljudstvo hoče. Ta aparat ima tudi svoje nadzorne mehanizme, ki naj bi zagotovili, da to, kar pride do izraza v zakonih in dejanjih vlade, dejansko ustreza volji ljudstva. Med te mehanizme je treba uvrstiti javnost in javno mnenje. To bi bilo tedaj še en način oblikovanja in izražanja volje ljudstva, ki neposredno sicer nima zakonskih učinkov, vendar v osnovi opravlja podobno vlogo kot država in dejansko tudi samo tvori njen del. Ker volje ljudstva, še enkrat, ni mogoče neposredno otipati, bi lahko politično funkcijo javnega mnenja videli v tem, da nastopa kot imanentni kriterij tega, v kolikšni meri volja ljudstva sovpada sama s seboj.

Pomembno je poudariti, da tako razumevanje ne daje samodejne prednosti javnemu mnenju. Prej izhaja iz predpostavke, da v političnem prostoru ni ravno mesta resnice, s katerega bi ljudstvo lahko neposredno spregovorilo. Kaj hoče ljudstvo, je s tega stališča vedno odprto vprašanje. Toda če sklepe zakonodajne oblasti in javno mnenje razumemo kot alternativna izraza istega, in v demokratičnih političnih sistemih se je težko izogniti temu modelu, lahko v napetosti med njima vidimo nekakšen indikator, v kolikšni meri se je volji ljudstva dejansko uspelo izraziti. Seveda pa se tedaj ne moremo omejiti samo na preučevanje javnosti in mehanizmov, po katerih se oblikuje javno mnenje, temveč je vprašanje sovpadanja mogoče obravnavati le v odnosu do procesa oblikovanja politične volje v okviru države v ožjem pomenu. Teorija javnosti in javnega mnenja je smiselna le v povezavi z vsakokratno teorijo države.

Kar se običajno obravnava pod naslovom zatona javnosti in javnega mnenja, se iz te perspektive pokaže v nekoliko drugačni luči. Upoštevanje Heglovih razmislekov nas opozarja, da oblikovanje politične volje v sodobnih liberalnih demokracijah v splošnem poteka zunaj polja umne vednosti, na način, ki ljudstvo kot politični subjekt razpusti v ločene

atome. Dejansko je model splošnih tajnih volitev še najbolj podoben logiki tržne koordinacije, v kateri je odločitev posameznikov odvisna le od njihove samovolje in so pri glasovanju povsem ločeni od drugih, in sicer tako zelo, da se njihova atomizacija nazadnje izrazi v fizični izolaciji glasovalne kabine, v kateri oddajo svoj glas.[13] Medtem ko se raziskavam javnega mnenja očita, da ljudem v abstraktnih okoliščinah zastavljajo abstraktna vprašanja, ki so brez utemeljitve in brez prave povezave s političnim življenjem, je očitek sicer lahko upravičen. Vendar se pri tem pozablja, da proces oblikovanja politične volje v sodobnih liberalnih demokracijah poteka na natanko enak način. Tako imenovana kriza javnega mnenja je toliko v resnici kriza oblikovanja politične volje, je kriza države.

To vprašanje je sicer preobsežno, da bi ga lahko resno obravnavali v tem članku. Za zaključek bi zato na kratko opozorili na dva glavna sklopa, v katerih se po našem mnenju izraža kriza sodobne države in ki bi posledično lahko ponujala vzvode za njeno reševanje. Po eni strani zaradi vedno bolj zoženih pristojnosti države in vedno večjega neskladja med nacionalno državo in mednarodno javnostjo vladanje postaja vedno bolj nemogoče (prim. Chamayou 2018; Crouch 2013). To ne pomeni, da je sodobna država šibka. Dejstvo, da so ob izbruhu krize leta 2008 v ZDA čez noč nacionalizirali podjetje, ki je bilo še malo prej utelešenje korporativne Amerike, je najboljši dokaz, da ima sodobna država izjemno moč. To se je pokazalo tudi ob epidemiji covida, ko je tako opevani trg povsem odpovedal in je bila edino država sposobna učinkovitega delovanja, in to na načine in v obsegih, ki so se še pred kratkim zdeli nepredstavljivi. Problem torej ni v tem, da bi bila sodobna država šibka. Problem je, nasprotno, v tem, da svojo moč lahko uporablja zgolj za določene vrste ukrepov (prim. Dardot in Laval 2009), za zaščito določenih interesov, medtem ko ji na drugih področjih zmožnost delovanja omejujejo najrazličnejši centri moči, ki so pogosto brez vsake demokratične legitimnosti.[14] K temu je treba dodati, da je na številnih področjih, od ekonomije do ekologije, posamezna država preprosto premajhna za učinkovito izvajanje politik in da jih mora uveljaviti v odnosu do javnosti, ki pogosto delujejo onstran njenih teritorialnih meja. Razrešiti to krizo vladanja, katere učinki niso nevtralni, temveč tudi sami dodatno krepijo nepolitične centre moči, je izjemno težka naloga. Vprašanje je, ali sta repolitizacija države in uskladitev njenega obsega s civilno družbo, kar se je nekoč kazalo kot obetavna smer razmišljanja, v sodobnih pogojih sploh še možni.

Na drugi strani je postalo očitno, da je tudi model liberalne demokracije zašel v krizo. Medtem ko se je bilo nekoč mogoče zadovoljiti s puhlico, da je demokracija resda najslabši od vseh možnih sistemov oblasti, a kaj, ko boljšega ni, je demokracija izgubila prednost samoumevnosti. Ob pretresu njenega delovanja se hitro pokaže, da je njena teoretska podlaga nenavadno šibka in da niti tako pomembnih elementov, kot je npr. vloga strank in predstavnikov ljudstva, ni mogoče enoznačno umestiti v njen ustavni red. V teh pogojih postajajo stari predlogi za drugačno pojmovanje in organizacijo političnega sistema znova sveži. Ponovno postaja dvomljivo, ali je demokracijo mogoče omejiti zgolj na politično področje, medtem ko je ekonomska sfera podvržena diktatu privatne lastnine. Pojavljajo se resni predlogi, da je treba preoblikovati opredelitev lastnine na način, ki bi dajal večjo težo skupnemu (prim. Loick 2016; Dardot in Laval 2014), kakor je že bilo nakazano pri Heglu, ki je strogo razlikoval med lastnino in premoženjem (prim. Hegel 2013a, 172ff.). Po našem mnenju si zaslužijo posebno pozornost predlogi za prenovo političnega sistema, ki so se razvili pod vplivom Hegla. To velja npr. za Deweyja, ki problem kolektivnega delovanja, iz katerega sam izvaja tako državo kakor javnost, navezuje ne na vprašanje volje in njenega oblikovanja, temveč na učinke njenega delovanja (prim. Dewey 1999). Dodali pa bi, da se je v tej luči treba enako posvetiti tudi preučevanju sistema socialističnega samoupravljanja. V nasprotju z

utečenimi predstavami ta sistem, vsaj po svoji zasnovi, priznava »pluralizem samoupravnih interesov« in tudi ne izključuje konfliktov, temveč predvideva drugačen model njihovega posredovanja in reševanja, in sicer na način, da bi »ideologija in politika« dobili »podobno mesto in vlogo v družbi kakor znanost in kultura« (Kardelj 1977, 99). Poudarili smo že, da si je Hegel prizadeval preprečiti ločitev, abstrakcijo političnega delovanja od realnih pogojev družbenega življenja in da razume ustavo kot kompleksen »sistem posredovanja«. Od tod politična vloga korporacij in lokalnih združenj ter od tod tudi drugačna zasnova oblikovanja politične volje, v katerem so relevantni interesi neposredno navzoči v procesu njenega oblikovanja (prim. Duso 1990; Cesaroni 2006; Buchetmann 2023) in je tudi sama odločitev praviloma sprejeta na podlagi poznavanja stvari, torej podobno kot na področju »znanosti in kulture«, in le izjemoma na podlagi preglasovanja. V vseh teh pogledih se sistem socialističnega samoupravljanja, ki ga Kardelj upravičeno opisuje kot kombinacijo enostrankarskega, večstrankarskega in nestrankarskega političnega sistema, izkaže za zvestega dediča Heglovih naukov, ki jih pri ponovnem premisleku demokracije ne bi smeli spregledati.

OPOMBE

1. Na tem mestu bi se avtor rad zahvalil anonimnima recenzentoma, ki sta s svojimi pripombami, čeprav vse niso mogle biti upoštevane, pomembno prispevala k izboljšanju tega članka. Članek je rezultat dela raziskovalnih projektov "Heglova politična metafizika" (J6-2580) in "Skupno med substanco in subjektom" (J6-50209) ter raziskovalnega programa "Filozofske raziskave" (P6-0252), ki jih financira ARIS.
2. Podobno razmerje se je nekoč oblikovalo tudi ob pojmu »socialistične civilne družbe«, v okviru katerega je (socialistična) država nastopala kot mesto odtujene in pretežno totalitarne oblasti, medtem ko naj bi bila civilna družba oznaka za samoorganizirano družbo. Kot je prepričljivo pokazal Mastnak (2023), so bili protagonisti socialistične civilne družbe pogosto v zmoti ne samo glede dejanskih učinkov svojega delovanja, temveč so prezrli tudi vrsto teoretskih opozoril, npr. glede razredne določenosti njihovih stališč, ki so prihajali od »režimskih« teoretikov. Presenetljivo je, da je bila protisocialistična opozicija ravno intelektualno šibka. Takoj po zmagi nad nasprotnikom, ki je veljal za nepremagljivega, je bila »socialistična civilna družba« sicer podvržena reedukaciji pod mentorstvom zahodnih nevladnih (in vladnih) organizacij, češ da se mora šele naučiti, kako deluje civilna družba (prim. Buden 2014).
3. Za predstavitev odgovorov in ozadja vprašanja gl. Adler (2007). Iz obsežne korespondence med Friderikom Velikim in d'Alembertom je sicer razvidno, da je bilo vprašanje zastavljeno na pobudo slednjega in da se je nazadnje nanašalo na politično vlogo filozofije. Za podrobnosti prim. Lim (2017).
4. Heglov odgovor je v sekundarni literaturi obravnavan nenavadno redko, najizčrpnejši prikaz je v Novakovic (2024).
5. Kot je razvidno tudi iz prispodob, Hegel v osnovi povzema razmislek, ki ga je Lessing predstavil v slavni zgodbi o treh prstanih v *Modrem Natanu*. Zgodba govori o prstanu s čarobno močjo, saj tisti, ki ga nosi z zaupanjem, postane priljubljen med bogovi in ljudmi. Po tradiciji ga oče preda najljubšemu sinu, ki s tem postane glava družine. Ko tako prehaja iz roda v rod, pride končno do očeta treh sinov, ki jih ima vse tri enako rad in se ne more odločiti, komu naj ga da. V stiski da narediti dve popolnoma enaki kopiji in pred smrtjo pokliče vsakega sina posebej in mu izroči prstan. Seveda se potem začnejo prerekati, kateri prstan je pravi in kdo od njih je torej glava družine. Za rešitev spora se obrnejo na sodnika. Ta jih najprej odslovi, češ da nimajo verodostojnih prič, nato pa vendarle razsodi, da so vsi trije prstani lažni, saj nobeden od treh bratov ni priljubljen. Nazadnje jim da nasvet: Vsak od njih

naj se zanaša, da je njegov prstan pravi, in si prizadeva spraviti na dan njegovo čarobno moč. Komur bo uspelo vzbujati ljubezen okoli sebe, bo s tem pokazal, da je njegov prstan res pravi! Trije prstani iz Lessingove zgodbe se očitno nanašajo na tri monoteistične religije, ki se predstavljajo kot religije ljubezni, a dejansko širijo sovraštvo in uničenje. In medtem ko se je v duhu razsvetljene dobe privzemalo, da je resnično religijo mogoče določiti na objektiven način, na primer s preizkusom nekaterih dejstev – »kakor da je resnica novec« – se je Lessingov nauk glasil, da je njena resničnost odvisna tudi od subjektivne drže tistih, ki delujejo iz prepričanja o njeni resničnosti. Resničnost neke religije se meri po učinkih, ki jih proizvede, nazadnje po tem, kakšni so ljudje, ki verujejo vanjo (prim. Lessing 1981, 84ff.).

6. Za podrobnejši prikaz prim. Kobe (2013).
7. Na podoben način sta trdnost države utemeljevala Spinoza in deloma tudi Rousseau (2001, 55), ki na tem mestu govori o »šegah, običajih in predvsem prepričanjih [tj. mnenjih]«, ki da tvorijo »resnično ureditev države« in v ljudstvu »neopazno« zamenjajo »moč avtoritete z močjo navade«.
8. Rousseau je v *Družbeni pogodbi* izrecno zatrjeval, da bi obča volja, ki se nikoli ne moti, in volja vseh sovpadali zgolj pod pogojem, če državljani ne bi komunicirali drug z drugim, če bi torej država dejansko razpadla na ločene atome (prim. Rousseau 2001, 34). Pri tem se je očitno opiral na ekonomski model splošnega ravnovesja, ki so ga podrobneje razvili marginalistični teoretiki, npr. Walras. Vsekakor je pomenljivo, da imata liberalna demokracija in teorija tržne koordinacije skupen izvor (prim. Rousseau 2011) in zelo podobne predpostavke. Prepoved »delnih združenj«, o katerih govori Rousseau v *Družbeni pogodbi*, npr. zaseda enako mesto kot gonja proti monopolom in sindikatom v prevladujoči ekonomski teoriji. Dodajmo, da bi iz istega razloga tedaj morali prepovedati tudi stranke.
9. V predavanjih o filozofiji zgodovine vidi Hegel enega ključnih problemov sodobnosti prav v »principu atomov« in »samovolje«, ki ga zagovarja liberalizem. »Ta kolizija, ta vozel, ta problem je tisti, s katerim se sooča zgodovina in ki ga bo v prihodnjih časih morala razrešiti« (Hegel 1970. 535).
10. Za podrobnejši prikaz Heglove civilne družbe, ki sicer pod starim imenom vpeljuje povsem nov pojem, gl. Ellmers (2017) in Kobe (2014).
11. Hegel je, verjetno pod vplivom Spinozovega »prvega načina spoznavanja«, mnenje in predstavo obravnaval skoraj sinonimno. Shematično predstavitev spoznavnega procesa lahko pri Heglu najdemo npr. v *Fenomenologiji* (Hegel 1998, 28ff.) in nato v *Enciklopediji* (Hegel 2021, 21f. [§ 3 op.]; 62ff. [§ 20]). Tu med drugim pravi, da filozofija ne dela ničesar drugega, kot da »predstave preoblikuje v misli – vendar seveda naprej golo misel preoblikuje v pojem« (Hegel 2021, 64 [§ 20 op.]). O podobnem problemu preoblikovanja množice v javnost prim. Splichal (2022, 80).
12. »Znano nasploh, zato ker je znano, ni spoznano,« pravi Hegel (1998, 29) v *Fenomenologiji*. Za pojem »epistemološkega reza«, ki razmejuje predznanstveno in znanstveno mišljenje, prim. Bachelard (2013).
13. Azuma (2014) ugotavlja, da nam šele današnje medmrežje omogoča polno realizacijo Rousseaujevega ideala, ko lahko nepovezani posamezniki neposredno izražajo svoja stališča in se »iz velikega števila drobnih razlik vedno izkaže obča volja« (Rousseau 2001, 34). Glede na podobnost predpostavk liberalne demokracije in teorije splošnega ravnovesja nas ne sme presenetiti, da tudi Azuma politično delovanje prepusti tržni koordinaciji (pri čemer državi ostane le naloga zagotavljanja preživetja) in da nazadnje pristane v bližini Nozicka.
14. Zanimivo je, da je že Kardelj (1977, 43) opozarjal na oblikovanje mednarodne zunajparlamentarne oblasti: »Na njihovih 'privatnih' sestankih se odločajo stališča, ki jih potem po raznih poteh prenašajo državnim izvršnim organom in prek njih tudi parlamentom.«

IZJAVA O KONFLIKTU INTERESOV

Avtor ne poroča o konfliktu interesov.

LITERATURA

Adler, Hans (ur.). 2007. *Nützt es dem Volke, betrogen zu werden? Est-il utile au Peuple d'être trompé? Die Preisfrage der Preußischen Akademie für* 1780. Stuttgart: frommann-holzboog.

Azuma, Hiroki. 2014. *General Will 2.0. Rousseau, Freud, Google.* New York: Vertical.

Bachelard, Gaston. 2013. *Oblikovanje znanstvenega duha. Prispevek k psihoanalizi znanstvenega spoznanja*. Ljubljana: Studia humanitatis.

Buchetmann, Elias. 2023. *Hegel and the Representative Constitution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buden, Boris. 2014. *Cona prehoda. O koncu postkomunizma*. Ljubljana: Krtina.

Calhoun, Craig. 2010. »The Public Sphere in the Field of Power«, *Social Science History* 34 (3): 301–335.

Cesaroni, Pierpaolo. 2006. *Governo e constituzione in Hegel. Le 'Lezioni di filosofia del diritto'.* Milano: FrancoAgnelli.

Chamayou, Grégoire. 2018. *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*. Pariz: La fabrique.

Crouch, Colin. 2013. *Postdemokracija*. Ljubljana: Krtina.

Dardot, Pierre, in Christian Laval. 2009. *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néoliberale*. Pariz: La Découverte.

Dardot, Pierre, in Laval, Christian. 2014. *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle.* Pariz: La Découverte.

Dewey, John. 1999. *Javnost in njeni problemi*. Ljubljana: FDV.

Duso, Giuseppe. 1990. *Der Begriff der Repräsentation bei Hegel und das moderne Problem der politischen Einheit*. Baden-Baden: Nomos.

Ellmers, Sven. 2017. *Svoboda in ekonomija. Teorija civilne družbe pri Heglu.* Ljubljana: Sophia.

Fraser, Nancy. 2009. »Transnationalizing the Public Sphere«, V Nancy Fraser, *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, 76–99. New York: Columbia University Press.

Habermas, Jürgen. 1989. *Strukturne spremembe javnosti.* Ljubljana: Studia humanitatis.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Theorie-Werksausgabe* 12, ur. Eva Moldenhauer in Karl Markus Michel. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1998. *Fenomenologija duha*. Ljubljana: DTP.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2013a. *Oris filozofije pravice*. Ljubljana: Krtina.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2013b. *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Gesammelte Werke. Band 26*. Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2014. *Frühe Schriften II. Gesammelte Werke. Band 2*. Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2021. *Enciklopedija filozofskih znanosti v očrtu (1830). I: Znanost logike*. Ljubljana: Krtina.

Kant, Immanuel. 1999. *Kritika razsodne moči*. Ljubljana: Založba ZRC.

Kant, Immanuel. 2006. »Kaj je razsvetljenstvo?« V *Zgodovinsko-politični spisi*, 23–29. Ljubljana: Založba ZRC.

Kardelj, Edvard. 1977. *Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja.* Ljubljana: ČZP Komunist.

Kervégan, Jean-François. 2007. *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif.* Pariz: Vrin.

Kobe, Zdravko. 2013. »Država in javno mnenje pri Heglu«. *Filozofski vestnik* 34 (3): 35–55.

Kobe, Zdravko. 2014. »Drhal in proletariat: o nekem domnevno nerazrešenem problemu Heglove filozofije«. *Problemi* 52 (3-4): 5–49.

Lessing, Gotthold Ephraim. 1981. *Modri Natan.* Ljubljana: DZS.

Lim, Shiru. 2017. »Frederick the Great and Jean Le Rond d'Alembert on Philosophy, Truth, and Politics«. *The Historical Journal* 61 (2): 357–378.

Loick, Daniel. 2016. *Der Missbrauch des Eigentums*. Berlin: August.

Mastnak, Tomaž. 2023. *Civilna družba*. Ljubljana: Založba ZRC.

Novakovic, Andreja. 2024. »*Hegel's Answer to the ‚Academy' Question: Is it Permissible to Deceive a People?*«. *Archiv für Geschichte der Philosophie. https://doi.org/10.1515/agph-2023-0145.*

Splichal, Slavko. 2022. *Datafication of the Public Opinion and the Public Sphere*, London & New York: Anthem Press.

Rousseau, Jean-Jacques. 2001. *Družbena pogodba*. Ljubljana: Krtina.

Rousseau, Jean-Jacques. 2011. *Discours sur l'économie politique.* Pariz: Flammarion.

Vieweg, Klaus. 2012. *Das Denken der Freiheit. Hegels* Grundlinien der Philosophie des Rechts. München: Wilhelm Fink.

Zdravko Kobe predava nemško klasično filozofijo na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. E-naslov: zdravko.kobe@ff.uni-lj.si