

Zdravko Kobe*

Država in javno mnenje pri Heglu

Knjigo o *Strukturnih spremembah javnosti* je Habermas pisal z neprikrito zaveštjo pragmatičnega zgodovinarja, ki mu je dano opazovati zadnje sledi nekega pojava tik pred izumrtjem. Potem ko se je v herojskih časih oblikovala javnost, ki se je organizirala zlasti okoli tiskanih medijev in v katerih se je v vzorčni obliki izrazilo tisto, kar je Kant imenoval javna raba uma, naj bi bila zdaj javna sfera na robu izginotja. »Ni mogoče spregledati teženj po razpadu javnosti,« ugotavlja Habermas.¹ Razlog propadanja pa po njegovem ni v zunanjem zatiranju ali v zoževanju javne sfere, temveč ravno v njenem »veličastnem širjenju«, ki ji je obenem odvzelo politično učinkovitost in je privedlo do tega, da se je »sama javnost sprivatizirala«: »Rezoniranje bralne publike se po svoji težnji umika potrošniški 'izmenjavi okusov' in 'nagnjenj'.«² Strukturna sprememba javnosti je za Habermasa tako zgolj drugo ime za propad tiste javnosti, s katero se je odprla doba razsvetljenstva in demokratizacije.

Tako je bilo leta 1962. Zanimivo je, da je zelo podobno oceno že leta 1927 podal Dewey, ki je pod vtisom Lipmannovega izrazito kritičnega vrednotenja javnega mnenja govoril o »individualizaciji«, »apatiji« in naravnost o »mrku javnosti.«³ Zanimivo pa je tudi, da se je, tako vsaj opozarja Honneth, napoved o skorajšnji smrti tako rekoč neposredno po Habermasovi diagnozi izkazala za preuranjeno; to naj bi dovolj jasno pokazale številne mobilizacije v šestdesetih in sedemdesetih, od boja proti kolonializmu in rasizmu do delavskih in študentskih nemirov, in nato v osemdesetih, ki so prinesla nova družbena gibanja in uveljavitev civilne družbe v državah realno obstoječega socializma. »V vseh teh soočenjih,« navaja Honneth, »se je zarisovala revitalizacija demokratične javnosti, ki je bila v očitnem nasprotju s tezo o lomasteči privatizaciji, o rastoči apatiji državljanov.«⁴ –

¹ J. Habermas, *Strukturne spremembe javnosti*, Studia humanitatis, Ljubljana 1989, str. 16.

² *Ibid.*, str. 190.

³ J. Dewey, *Javnost in njeni problemi*, FDV, Ljubljana 1999, str. 94.

⁴ A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Berlin 2011, str. 525.

* Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Po novem razmiku dvajsetih let je sodba znova mračna in pravzaprav potrjuje pravilnost Habermasove diagnoze. Glede na razvoj se je mogoče celo vprašati, ali niso bile omenjene mobilizacije zmotno razumljene kot znamenja oživitve javnosti in ali ni šlo prej za povsem specifično konjunkturo, ki je bila po eni strani določena s konfrontacijo med socializmom in kapitalizmom, po drugi strani pa je izražala natanko rastočo individualizacijo in privatizacijo, torej razpad javnosti. V vsakem primeru je danes mogoče ugotoviti, da je ne glede na številne razloge za mobilizacijo javnost praviloma odsotna. Strukture sodobne države so – in to tudi če upoštevamo institut splošnih volitev – v veliki meri postale neodvisne od ljudstva, to pa ali ostaja neprizadeto ali je, če se hoče odzvati, brez infrastrukture za oblikovanje lastnega stališča ali nazadnje, ko vendarle nastopi v množičnih manifestacijah, preprosto brez učinka.

Razlogi za takšen razvoj so kot pri vsakem družbenem pojavu nedvomno raznoliki. Gotovo pa med njimi ni na zadnjem mestu dejstvo, da si je pridobil tako teoretsko kot praktično dominacijo lik samostojnega subjekta, ki se odloča iz sebe ven in prosto izbira med danimi možnostmi. V povezavi s tem je svoje prav tako odigrala nesposobnost, da bi filozofija razvila – ali vsaj ne razširila – teoretski okvir, ki bi svoj čas ustrezno zajel v misli in bi s tem ponudil orodje za smotrno delovanje v konkretnih družbenih okoliščinah.

Na podlagi te ocene bomo zato v pričujočem članku naredili korak nazaj in si ogledali pojmovanje javnosti in javnega mnenja znotraj Heglove države, in sicer zlasti, kakor je podano v njegovem *Orisu filozofije pravice*. Ta korak je na prvi pogled morda nenavaden, saj se Hegla v splošnem – celo med filozofi, celo med političnimi filozofi – še vedno drži sloves »pruskega državnega filozofa«, ki je iz osebnega konformizma ponudil teoretsko podlago zatiranju posameznikove svobode, in še več, ker pri Heglu celo njegovi privrženci včasih priznavajo, da vsaj njegova politična filozofija ni več aktualna.⁵ – Prvi očitek je deloma posledica Heglove splošne diskurzivne strategije, kolikor Hegel v svojem boju proti stari metafiziki njenih pojmov vendarle ni zavrnil v celoti, temveč je praviloma ohranil njihovo ime in jih je namesto tega skušal navdati z novo pojmovno strukturo.⁶ Sem

36

⁵ Ena od izjem je Axel Honneth, ki zlasti v delu *Trpeti zaradi nedoločnosti* (Krtina, Ljubljana 2007) podaja prepričljiv poskus »reaktualizacije Heglove *Pravne filozofije*«.

⁶ »Hegel je leksikalni konservativec in semantični revolucionar,« koncizno povzame Simoniti. Za podrobnejšo predstavitev Heglovega postopka cf. J. Simoniti, *Resnica kot kreacija*, DTP, Ljubljana 2008, str. 102ff.

pravzaprav spadajo vsi njegovi ključni pojmi, npr. substanca, subjekt, smoter, nujnost, vključno s pojmom pojma, in sem se enako uvrščajo tudi temeljni pojmi njegove politične filozofije, od pravice in dolžnosti do države, civilne družbe in suverenosti. Seveda je mogoče izraziti dvom o končni smotrnosti Heglove diskurzivne strategije, saj se ti pojmi z dvojnimi dvomi naravnost ponujajo za izkrivljena branja; toda že elementarna intelektualna poštenost zahteva, da se pri Heglu – sicer povsem heglovsko – otresemo lagodnega vtisa domačnosti in njegove pojme vedno znova beremo v njihovi določnosti, torej ravno kot pojme, ne kot besede.⁷ Kar zadeva drugi pomislek, pa se ga ni mogoče znebiti s suhim zagotavljanjem o nasprotnem, temveč ga lahko zavrnilo le tako, da skozi branje Hegla ponudimo model, ki bi pomagal misliti trenutno nalogo mišljenja.

⁷ Očitki o Heglu kot pruskem državnem filozofu sicer v veliki meri temeljijo na izrazito površnem branju in nepoznavanju in celo potvarjanju dejstev. Kot primer navedimo, da Hegel (za razliko npr. od Schleiermacherja) nikoli ni dosegel časti člana pruske akademije znanosti in po politični ohladitvi leta 1819 zagotovo ni užival posebne naklonjenosti na pruskem dvoru; še več, njegov asistent von Henning je bil iz političnih razlogov zaprt, prav tako tudi učenca Asverus in Carové. Če iščemo ideologe pruske restavracijske politike, potem to nikakor ni bil Hegel, temveč pravni teoretiki, kot sta (poleg Savignyja) Hugo in von Haller (slednji kot pisec dela *Restauration der Staats-Wissenschaft*, po katerem je restavracija dobila ime), torej natanko tista dva avtorja, ki sta v *Orisu flozofije pravice* deležna izjemno ostrih in nesorazmerno obsežnih napadov. Tretji sodobnik, na katerega je Hegel zilil osebni gnev, je seveda Fries, Popperjev ljubljeneec, danes največkrat omenjen kot eden od začetnikov sodobne teorije znanosti in na političnem področju kot zagovornik nemške združitve, torej glasnik demokratične odprte družbe, leta 1816 pa med drugim znan kot pisec spisa »Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden«. Kar zadeva »pruskost« Heglove politične filozofije, je gotovo zgovoren tudi podatek, da je K. E. Schubarth po več kritičnih ocenah leta 1839 izdal še delo z naslovom *Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preußischen Staats*. – Tudi če odmislimo podrobnejše idejne in politične okoliščine, povezane s študentskimi združenji, Sandovim atentatom in karlbadskimi ukrepi, je vztrajanje mita o Heglu kot uslužnem filozofu pruske reakcionarne državne nenavaden pojav, ki vsekakor zahteva posebno razlago, toliko bolj, ker so po izidu knjige Erica Weila *Hegel et l'Etat* leta 1950 in zlasti po objavi dela Shloma Avinerija *Hegel's Theory of Modern State* leta 1972 osnovna dejstva splošno dostopna. Pomemben del te naloge je sicer opravil Domenico Losurdo, ki je v knjigi *Hegel e la libertà dei moderni* prepričljivo pokazal, kako je klasični liberalizem nasprotoval Heglu natanko v točkah, kjer je Hegel moderen, npr. glede regulacije trga, socialnega varstva, obveznega javnega šolstva ipd. Vendar uganka ostaja.

I.

Država je po Heglovi uradni definiciji »dejanskost npravne ideje« (GPhR, § 257) oziroma podrobneje »dejanskost konkretne svobode« (GPhR, § 260).⁸ Toda kot je opozoril že Pelczynski,⁹ Hegel uporablja pojem države prožno in v razširjenem pomenu, ki vsekakor presega gole uradne strukture neke ozemeljsko zamejene skupnosti: če za civilno družbo pravi, da jo lahko obravnava kot »zunanjo državo«, kot »državo nujnosti in razuma« (GPhR, § 183), potem očitno obstaja tudi neka notranja država, država svobode in uma, in če omenja »politično državo v pravem pomenu« (GPhR, § 267), potem mora obstajati tudi neka dimenzija države, ki se razteza onkraj politike, kakor jo običajno razumemo. To razpršenost države, njeno vraščenosť v dejansko družbeno prakso, je Hegel poudaril z namenoma dvoumnim izrazom *Verfassung*, ki – podobno kot konstitucija – poleg ustave označuje tudi dejanski ustroj (družbenega) telesa. Na klasično vprašanje, kdo naj ljudstvu napravi ustavo, je Hegel zato lahko odgovoril (prim. GPhR, § 273 op.), da ljudstvo vedno že ima neko konstitucijo, da v tem smislu ljudstvo sploh ne more biti brez ustave in da je potemtakem potrebno to ustavo zgolj zapisati, kar lahko nazadnje naredi kdorkoli.

Kaj je torej država v tem razširjenem smislu? Heglovo pojmovanje si morda najlažje približamo z načinom, kako je Hegel vpeljal duha v *Fenomenologiji duha*. Potem ko namreč v poglavju o umu sledimo trem nujno spodletelim poskusom, da bi »umna individualnost udejanila samo sebe«, naravna zavest iz instrumentalnega modela delovanja preide k izraznemu modelu ustvarjanja, po katerem subjekt udejani sebe v izdelku oziroma delu, *das Werk*, ki ga ustvari. Če je dejanje prej strukturno nujno spodletelo, se v okviru novega modela sprva vse prej zdi, da je vsako dejanje trivialno uspešno, kolikor se v njem ne glede na to, kakšno je, v vsakem primeru manifestira subjekt sam. Seveda pa tudi tu nastopi zaplet. Ko dejanje oziroma delo pridobi zunanji obstoj, postane dostopno tudi

38

⁸ Reference citatov iz Heglovih del so podane neposredno v besedilu v oklepaju brez imena avtorja, zgolj z okrajšavo naslova in navedbo paragrafov oziroma odstavkov (pri *Fenomenologiji duha* po štetju v Debenjakovem prevodu). Okrajšave pomenijo: GPhR *Oris filozofije pravice* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*); PhG *Fenomenologija duha* (*Phänomenologie des Geistes*); EPhW *Enciklopedija filozofskih znanosti* (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*).

⁹ Cf. Z. A. Pelczynski, »The Hegelian conception of the state«, v: Z. A. Pelczynski (ur.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, CUP, Cambridge 1971, str. 1–29.

za druge, ki mu skozi lastno presojo zagotovijo objektivnost. Težava je zdaj v tem, da tisto, kar vidijo v njem oni, ni nujno tisto, kar sem hotel v njem videti jaz sam kot njegov prvi tvorec; še več, njihova sodba se bo tako rekoč po nujnosti razlikovala od moje, kajti če sem jaz v svoji interpretaciji dela hotel manifestirati svojo subjektivnost, bodo oni z enako pravico hoteli udejaniti svojo. Na ta način se vzpostavi nekakšno gibanje interpretacij, v katerem delo po eni strani postane *skupno delo*, za katero je *vsakdo prispeval svoje*; po drugi strani pa se ravno s tem *osamosvoji* od posameznega tvorca in postane nekaj samostojnega.

Za tako dobljeno tvorbo Hegel sedaj uporabi različne oznake. Imenuje ga *resnič-no delo*, kot »enotnost početja in biti, hotenja in izvršitve« (PhG, # 429), s čimer poudarja, da subjekt v njem dokončno dobi veljavno sodbo o svoji subjektivnosti. Nadalje jo imenuje *stvar sama*, za katero velja, da je kot stvar »prežemanje dejanskosti in individualnosti« (PhG, # 430), obenem pa je kot ona *sama* neodvisna od stvari, za katero se zavzema zgolj neki posameznik, in je »stvar le kot početje vseh in vsakogar« (PhG, # 438). In imenuje jo *obče delo*, »ki se proizvede skozi početje vseh in vsakogar kot njihova enotnost in enakost« (PhG, # 462), preko tega pa nazadnje tudi *obče bitje* (PhG, # 462) in celo *duhovno bitnost* (PhG, # 430) in *duhovno bitje* (PhG, # 438). – Seveda je treba poudariti, da Hegel od tod neposredno preide na obravnavo duha in to, kar je bilo najprej vpeljano v okviru problematike udejanjanja individualnosti, opredeli kot *nravno substanco*, ki tvori podlago vsega nadaljnjega razvoja v *Fenomenologiji duha*. Toda za nas tu je predvsem pomembno, da tako stvar sama kakor obče bitje dovolj jasno kažeta na to, da smo po Heglovem mnenju tu priča *nastajanju dimenzije države*. *Die Sache selbst*, ki je enako dostopna vsem in je »stvar vseh in vsakogar«, je tako po opisu kakor po imenu poskus zajetja tistega, kar je v tradicionalni politični teoriji nastopalo pod izrazom *res publica*. Enako očitno pa tudi *das allgemeine Wesen* kot obče bitje tu ni oznaka za boga, temveč preprosto varianta za *das gemeine Wesen* oziroma *das Gemeinwesen*, kot še en prevod za *res publica* oziroma državo. To trojno pojmovno povezavo med resničnim delom, nravno substanco in državo dodatno potrjuje okoliščina, da Hegel v prvi izdaji *Enciklopedije filozofskih znanosti* v okviru razdelka o nravnosti pravzaprav sploh ne uporablja izraza država, temveč na njenem mestu praviloma poseže po *das allgemeine Werk*, ki ga neposredno izenači z nravno substanco: »Obče delo, ki je substanca sama« (EPHW, 1817, § 433).¹⁰

¹⁰ Začetni stavek v § 433 se sicer glasi: »Obče delo [Werk], ki je substanca sama, *oposebi* sebe in svoje delo [Arbeit] v razločke, ki so *stanovi*; ...« – Za povezavo pojma države in javnosti

Na podlagi navedenih povezav je razvidno, kako se Heglov pojem države vpisuje v širšo problematiko npravnosti, natančneje, da ga je treba razumeti *na ozadju pojma npravne substance*. Ta opazka ni trivialna. Ne samo, da je treba tedaj pojem države vedno brati z upoštevanjem razlogov, zaradi katerih pravo in moralnost po Heglu nista sposobna zagotoviti zadostnih pogojev za udejanjanje subjektive svobode. Predvsem se je treba tudi za interpretacijo razmerja med državo in ljudstvom, ki nas tu zanima, opreti na model, ki ga Hegel razvije za npravno substanco. Kot vemo, tvorijo njeno osnovno armaturo pravila in institucije, ki imajo v neki skupnosti faktično veljavo, pač ravno tiste »šege in npravi«, ki jih sprejemamo brez razmisleka, iz »navade« kot »drugo naravo« (*GPhR*, § 151). Prav ker v njih običajno participiramo vsi, jim to podeli lastno podlago, tako da se subjektu ob neposrednem soočenju z njimi kažejo kot nekaj absolutnega, kar preprosto »je, v najvišjem smislu samostojnosti« (*GPhR*, § 146). Pred to »absolutno avtoriteto in silo« je sam videti povsem nemočen in jo lahko samo sprejme. Vendar je po Heglu tu pravzaprav nesmiselno govoriti o subjektivem sprejemanju npravne substance, saj se on *vedno že nahaja znotraj* njenih institucij in je *še le na podlagi nje* in skozi njo lahko ta subjekt. V tem smislu je subjektov odnos do npravne substance »razmerje, ki je neposredno še bolj identično kot verovanje in zaupanje« (in zaupanje je za protestanta oznaka za njegov odnos do Boga), je »brezrazmerna identiteta« (*GPhR*, § 147). Subjekt in substanca nista v zunanjem razmerju, sta isto, in subjektivno sprejemanje institucij, ki veljajo v neki npravni skupnosti, je zato le drugi izraz za njegovo sprejemanje samega sebe (je izraz ljubezni do sebe, bi dejal Frankfurt).

Prikazano pojmovanje je morda nenavadno, vendar je lahko sporno samo toliko, kolikor bi hoteli trditi, da je subjekt v celoti sam svoj tvorec. Po drugi strani iz njega tudi nikakor ne izhaja, kot se morda zdi na prvi pogled, da subjektu ostane zgolj konformizem (v običajnem pomenu), da ne more delovati kot samostojen in da se zlasti nikakor ne more postaviti po robu trenutno veljavnim institucijam. To vsekakor je možno, še več, to je po Heglu natanko način, kako se *substanta afirmira* in dokaže svojo živost. »Subjektivnost je prav absolutna forma in eksistirajoča dejanskost substance« (*GPhR*, § 152). Nenazadnje se tudi šege in npravi spreminjajo, in spreminjajo se natanko tako, da se subjekti hote ali nehote odmikajo od utečenih pravil in uvajajo nova. Samo za samooklicane

40

na eni ter stvaritve in dela na drugi strani prim. članek F. Fischbacha »Delo in možnost demokratičnega javnega prostora« v pričujoči številki *Filozofskega vestnika*.

varuhe tradicije – ki se sicer po neki skrivni nujnosti vedno najdejo – je to lahko znamenje propada npravne substance, dejansko pa je treba v tem videti pričevanje njene živosti; in obratno, natanko v primeru, če bi se šege in običaji izvajali na vedno enak način, bi morali reči, da so okosteneli, da v njih ni več ne duha ne življenja, da niso več del npravne substance, temveč kvečjemu prežitek neke preteklosti, ki ima samo še folklorno vrednost. V tem smislu je tudi upor proti npravni substanci znamenje njene dejanskosti, tega, da njeni subjekti še vedno verujejo vanjo kot nekaj, za kar se je vredno boriti. Prava smrt bi nastopila šele tedaj, ko jim preprosto ne bi bilo več mar zanjo, tako kot šege in nravi, ki se jih nihče več ne udeležuje, postopoma odmrejo.

Dejali smo, da teza o strukturni sorodnosti med npravno substanco in državo ni trivialna. Pojmovanje države na ozadju razmerja med substanco in subjektom ima samodejno za posledico, da se pri Heglu objektivna občost države in subjektivna posebnost njenih državljanov vzajemno pogojujeta. Od tod nenehno poudarjanje *patriotizma* (cf. *GPhR*, § 268), ne kot pripravljenosti na izredne žrtve, temveč kot *herojstva vsakdanje nastrojenosti*, ki se »potrjuje v običajnem toku življenja«, kot »hotenja, ki je postalo navada«, da jemlješ npravno substanco za podlago svojega delovanja. Že zaradi tega je za Hegla *država po svojem bistvu ljudska*, njen obstoj je vseskozi odvisen od tega, koliko ji uspe pridobiti pristanek članov, in se nikoli ne more obdržati z golo silo.¹¹ In če bi na podlagi tega pojmovanja države na ozadju npravne substance poskušali prvo opredelitev, bi morda lahko rekli, da je *država tisto, kar drži* – kar samo od sebe *drži ljudi skupaj*.

II.

Seveda pa se država ne razpusti brez preostanka v substanco. Država je podrobneje mesto, kjer se obča npravna substanca pozitivno *zave same sebe kot občę*. Poleg tega vsaj za *moderno* državo – in šele ta za Hegla ustreza pojmu države – velja, da se ta samozavedna enotnost vzpostavi v režimu *vednosti*, kot umno in misleče občę, in nadalje, da vključuje princip subjektivne svobode, ki je nasploh princip modernega sveta. Poglejmo po vrsti.

¹¹ Cf. npr. *GPhR*, § 269 dod.: »Ko gre kdo ponoči varno po cesti, mu ne pade na pamet, da bi to lahko bilo tudi drugače, kajti ta navajenost na varnost je postala druga narava, in človek ne pomisli takoj, kako je to šele učinek posebnih institucij. Predstava pogosto meni, da države drži skupaj nasilje; vendar je tisto, kar drži, edino temeljno občutje reda, ki ga imajo vsi.«

Videli smo že, da je posebni subjekt vedno že vpet v pravno substanco: znotraj nje »sodeluje pri njenem občem delu« (cf. *EPhW*, 1817, § 434), ona pa mu ponuja objektivni prostor za njegovo samoudejanjenje. Toda čeprav ima tudi to mesto občega lastno samostojnost nasproti subjektom, samo po sebi ostane nemo, brez možnosti manifestacije svoje sodbe, tako da subjekt nazadnje ne more vedeti, kakšna je prava vrednost njegovih dejanj. Da bi njegova volja lahko udejanila svojo svobodo – in to je pri Heglu temelj vsake pravice: »to, da je neki obstoj nasploh obstoj svobodne volje, je pravica« (*GPhR*, § 29) – mora mesto občega pridobiti lastno samozavedno dejanskost. To je zdaj država. Kolikor ima, kot pravi Hegel, individuum »določitev, da živi obče življenje«, je zato država »absolutni negibni samosmoter, v katerem pride svoboda do svoje najvišje pravice« (*GPhR*, § 258).

Ker ima država svoj temelj v svobodi, nazadnje v svobodi posamezne volje, je Hegel vseskozi poudarjal *samoniklost* države, njeno neodvisnost od funkcionalnih opredelitev in nezvedljivost na sestavne elemente (od tod »samosmoter«). Seveda mora država skrbeti za občji interes, vendar ta interes ravno ni goli podaljšek posebnih interesov v njihovi posebnosti; kot občji interes je vse prej interes občega samega in lahko toliko nastopi tudi proti vsem posebnim interesom. Prav tako države po Heglu ne smemo razumeti kot funkcionalne tvorbe, ki bi jo ustanovili posamezniki za učinkovitejše izvajanje svojih skupnih opravil. Od tod potem njegovo nasprotovanje teoriji družbene pogodbe: če bi država res nastala s pogodbo med posamezniki, bi bila tudi sama zgolj nekaj skupnega, svoj obstoj bi izvajala iz naključnega ujemanja posebnih volj in bi bila bistveno nekaj začasnega. In od tod nazadnje tudi Heglovo zavračanje načela suverenosti ljudstva v njegovem običajnem pomenu, ki privzema, da bi bilo ljudstvo suvereno neodvisno od države.

42

Natančneje – in tu je res potrebna natančnost, ker gre za enega tistih pojmov z dvojnim dnom – za Hegla je v strogem pomenu *suverena edino država*: »Suverenost pripada državi« (*GPhR*, § 279 op.). Država pa je suverena toliko, kolikor je na ustrezen način organizirana v samostojno celoto, ki ima lastno samozavedno dejanskost.¹² Ključno vprašanje je torej, ali sploh obstaja država v tem smislu, in

¹² Cf. *GPhR*, § 278: »Ti dve določili, da posebna opravila in oblasti države niso samostojna in trdna niti za sebe niti v posebni volji individuov, temveč imajo svoj zadnji koren v enotnosti države kot svojem enostavnem sebstvu, tvorita suverenost države.«

v tem pogledu so razlike med monarhijo in demokracijo povsem postranskega pomena. Hegel tako govori o fevdalnih monarhijah, ki niso bile suverene (ker je monarh obravnaval državo kot svojo privatno lastnino), in priznava, da vsekakor je mogoče govoriti o suverenosti ljudstva, in to tako navzven kot tudi navznoter, kolikor namreč ljudstvo obravnavamo kot celoto (cf. *GPhR*, § 179 op.). Vendar pa ljudstvo obstaja kot celota le na podlagi tega, da se *zaveda sebe kot celote*, in to lahko naprej stori le s tem, da sebi in drugim predstavi svojo enotnost, torej le skozi vzpostavitev samozavednega mesta občega.¹³ Paradokсно je torej šele politična poenotitev tista, ki ljudstvu podeli suverenost. Zato se po eni strani vprašanje o sedežu suverenosti v prvi vrsti nanaša na način, kako pozitivirati moment samoreprezentacije ljudstva; po drugi strani pa suverenost predvsem ne pripada ljudstvu kot množstvu posameznikov, kajti dokler ostajajo množstvo, tudi ni suverenosti. V vsakem primeru, če ponovimo še enkrat, pri Heglu suverenost pripada državi in šele preko tega tudi ljudstvu.

Druga značilnost države, še zlasti moderne države, je, da deluje v režimu vednosti. Za Hegla *država misli in ve*. Pri tem ne gre samo za to, da kot dejanskost občega država ne more obravnavati posameznikov drugače kot na obči način, na podlagi *zakonov*, ki v enaki meri veljajo za vse, temveč tudi za to, da morajo biti njene odločitve *utemeljene* z obče veljavnimi razlogi. »Država *ve*, kaj hoče, in to *ve* v njegovi *občosti*, kot nekaj *mišljenega*; zaradi tega učinkuje in deluje po vedenih smotrih, znanih načelih in po zakonih, ki to niso le *na sebi*, temveč za zavest« (*GPhR*, § 270). Teze, da država misli, ne smemo imeti za znamenje absurdnega povečevanja, vse prej Hegel z njo razglaša obvezo, da mora tudi država odslej – kljub njeni suverenosti in natanko zaradi nje – moči upravičiti svoje delovanje v občem polju uma. »Kar naj bi zdaj veljalo, ne velja več na silo, komaj na podlagi navade in nravi, zato pa vsekakor na podlagi uvida in razlogov« (*GPhR*, § 316 dod.). Če je država nekoč lahko delovala arbitrarno,¹⁴ če se je lahko

¹³ Problem ljudstva kot političnega subjekta in njegove samoreprezentacije je sicer klasičen, cf. Th. Hobbes, *Leviathan*, I, xvi (Hackett, Indianapolis/Cambridge 1994, str. 104): »Mnoštvo ljudi postane *ena* oseba, ko so reprezentirani od enega človeka ali osebe. ... Kajti *enotnost* reprezentanta, ne *enotnost* reprezentiranega, je tista, ki naredi osebo za *eno*.«

¹⁴ Tudi znotraj Heglove države sicer nastopa moment »zadnje odločitve«, »breztemeljne samodoločitev volje« (*GPhR*, § 279), famozni monarh, ki preseka tehtanje razlogov. Vendar njegov: »Hočem!« še zdaleč *ni preprosto nekaj arbitrarnega*, vse prej pride v njem do izraza *subjektivnost* države, kot tistega, kar presega red razlogov, in je toliko ravno znamenje *uma*. – Cf. B. Bourgeois, »La spéculation hégélienne«, v: B. Bourgeois, *Études hégéliennes. Raison et décision*, PUF, Pariz 1992, str. 87–109.

sklicevala na višji interes ali misterij, se mora moderna država v vseh svojih korakih utemeljevati z razlogi in pridobiti pristanek od svojih članov s tem, da se legitimira »za (njihovo) zavest«.

Tretja razlikovalna značilnost moderne države je nazadnje načelo subjektivne posebnosti. »Pravica *posebnosti* subjekta, da dobi svojo zadovoljitev, ali kar je isto, pravica *subjektivne svobode* tvori prelomno in osrednjo točko v razliki med *starim vekom* in *moderno dobo*.« (GPhR, § 124 op.)¹⁵ Hegel pogosto poudarja, da znotraj starega sveta, npr. v antični državi, posameznik ni imel samostojne vrednosti nasproti državi. Šele s krščanstvom na ravni idej in s francosko revolucijo na ravni objektivne realnosti se je uveljavila zavest, da je vsak posameznik svoboden za sebe, da tvori njegovo samozavedanje izhodišče vseh njegovih dejanj in da ima potemtakem kot ta posebnost absolutno vrednost. Na podlagi te novo odkrite pravice posebnosti je v modernem svetu subjekt pripravljen storiti nekaj, samo če to dejanje izhaja iz njegovega prepričanja, če je skratka pride v njem do izraza njegova posebnost. »Pri izpolnjevanju svoje dolžnosti mora individuum na neki način najti svoj lastni interes, svojo zadovoljitev ali račun, in iz njegovega razmerja v državi mu mora izrasti neka pravica, na podlagi katere obča stvar postane *njegova lastna posebna stvar*« (GPhR, § 261 op.). Seveda se je s tem zastavil problem, ki je stare države niso poznale, namreč kako misliti obče in posebno skupaj, na način, da bosta tako pravica države kot pravica posameznika *obe prišli na svoj račun*. Vendar za Hegla to ni naključna historična okoliščina, ki bi že tako obremenjeno državo postavila pred novo nalogo, vse prej se v tem kaže pojmovna dovršitev in moč moderne države. Če je dejanskost drugo ime za enotnost posebnega in občega, so bile države starega sveta *nedejanske*, slabe države in so kot take *morale propasti*.¹⁶ In obratno, »princip modernih držav ima to neznansko moč in globino, da pusti principu subjektivnosti, da se dovrši do *samostojnega ekstrema* osebne posebnosti, in ga hkrati *zvede nazaj na substan-*

¹⁵ Hegel nadaljuje: »Ta pravica je bila v svoji neskončnosti izrečena v krščanstvu in narejena za obči dejanski princip neke nove forme sveta. K njenim podrobnejšim upodobam spadajo ljubezen, romantika, smoter večne blaženosti individua, itn., – nato moralnost in vest, ...«

¹⁶ Cf. GPhR, § 270 dod.: »Država je dejanska, in njena dejanskost obstoji v tem, da se interes celote realizira v posebnih smotrih. Dejanskost je vedno enotnost občosti in posebnosti, ... Kolikor ta enotnost ni navzoča, nekaj ni *dejansko*, tudi če morda lahko privzamemo *ek-sistenco*. Slaba država je država, ki zgolj eksistira; tudi bolno telo eksistira, vendar nima resnične realnosti.«

cialno enotnost, in le-to sam v sebi ohrani« (*GPhR*, § 260).¹⁷ V skladu s pojmom države in od francoske revolucije naprej tudi glede na splošno razširjeno mnenje je država trdna šele tako in prav zato, ker in kolikor posameznikom dopusti vso pravico do posebnosti.

Ta problem hkratne afirmacije občega in posebnega moderna država po Heglu rešuje s pomočjo dveh strategij. Prva se imenuje *civilna družba*, ki kljub uporabi starega imena pomeni eno največjih inovacij v sodobni politični filozofiji.¹⁸ Na pojmovni ravni gre pri njej za to, da obče izloči en del samega sebe iz svoje pristojnosti in ga prepusti posebnemu. Civilna družba je *sfera nepolitičnega znotraj politične države*, je področje, kjer je posameznik varen pred občim in uživa ta neznanški privilegij, da se mirno lahko požvižga na obče in se – brez slabe vesti – v celoti preda skrbi za svojo posebnost. Izhodiščni princip civilne družbe je toliko »konkretna oseba, ki si je smoter kot posebna« (*GPhR*, § 182) in ki nato v želji po zadovoljevanju svoji posebnih potreb stopa v zunanje odnose z drugimi takimi konkretnimi osebami, ki prav tako zadovoljujejo le svoje posebne potrebe.

Civilna družba – konkretnije, »sistem potreb«, sistem menjave in družbenega dela, kjer posamezniki nastopajo kot izključno privatne osebe – na ta način po Heglu opravlja dvojno funkcijo, ki je tako terapevtska kot vzgojna. Po eni strani modernemu subjektu ponudi neko polje, kjer lahko izživi potrebo po uveljavljanju lastne posebnosti. Če je taka njegova volja, lahko tudi v celoti ostane na področju posebnega. Po drugi strani pa ga z vključitvijo v mrežo vsestranske odvisnosti, ki se vzpostavi na trgu, prisili, da prav v skrbi zase uravna svoje potrebe in delo po tistem, kar je obče pripoznano v tem sistemu. Zadovoljevanje lastnih potreb je tako, paradokсно, hkrati tudi »trdo delo proti goli subjektivnosti obnašanja« (*GPhR*, §187 op.), ki subjekt na imanenten način omika k občosti.

¹⁷ Cf. še tudi *GPhR*, § 260 dod.: »Bistvo nove države je, da naj bo obče povezano s polno svobodo posebnosti in blagostanjem individuov, da se mora torej interes družine in civilne družbe strniti v državo, da pa občost smotra ne more napredovati brez lastnega vedenja in hotenja posebnosti, ki mora ohraniti svojo pravico. Obče torej mora biti dejavno, vendar mora subjektivnost na drugi strani postati v celoti razvita in živa. Le s tem, da oba momenta obstojita v vsej svoji moči, je država razčlenjena in resnično organizirana celota.«

¹⁸ Za predstavitev pojma in vloge civilne družbe cf. zlasti M. Riedel, »Hegels Begriff der 'Bürgerlichen Gesellschaft' und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs« in R. P. Horstman, »Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie«, oboje v: M. Riedel (ur.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975.

– To nam daje vedeti, da je znotraj civilne družbe vendarle navzoče tudi občē, pravzaprav je občost za Hegla njen drugi princip. Toda upoštevati je treba, da je v civilni družbi občē navzoče na način, ki je nasploh značilen za nravno substanco, torej kot občost, ki se vzpostavi za hrbtom posameznika, kot občē, ki je poobčenje posebnega kvečjemu v smislu *njegove brezkrayne razširitve*, ne da bi se uveljavila kaka občā povezava med posebnim samim in ne da bi se vzpostavilo samostojno mesto občēga. Recimo, da je občost civilne družbe občost ekstenzije in ne občost intenzije, da je to *občost brez občēga* in zato ne tista občost, ki je potrebna za »politično državo v pravem pomenu«. Hegel poudarja, da »civilne družbe ne smemo zamenjati za državo« (GPhR, § 258 op.), in čeprav tudi sam zanj uporablja izraz »zunanja država«, je civilna družba kot področje prevlade posebnega *bistveno nepolitična*, je *tisto nepolitično samo*.

No, ker pa so člani civilne družbe hkrati vendarle tudi duhovne osebe, katerih določitev je živeti občē življenje, »pridejo do pravice obeh teh strani le toliko, kolikor so dejanski tako kot privatne osebe kakor kot substancialne osebe« (GPhR, § 264). Drugi strategija za hkratno afirmacijo občēga in posebnega je zato lahko samo v tem, da moderna država omogoči svojim članom tudi občī obstoj, ki nazadnje¹⁹ vključuje »*politično eksistenco*« oziroma sodelovanje v državnih zadevah.

III.

Heglova država je suverena. Njena suverenost je utemeljena v ustavi, v kateri tri momenti – monarhični, aristokratski in demokratski – tvorijo tri oblasti, ki se prepletajo med seboj v enotno celoto. V tej nestandardni trojni delitvi izhaja zakonodajna oblast iz ljudstva, ki sodeluje v njej v več podobah in na več ravneh: s *sodelovanjem predstavnikov ljudstva pri zakonodajni oblasti*, z *javnostjo* njenega delovanja in nazadnje z *javnim mnenjem*.

¹⁹ Tu se lahko zastavi vprašanje, v kakšnem odnosu je sfera političnega do področij absolutnega duha, konkretnje do umetnosti, religije in znanosti. Vsekakor vsa tri področja tvorijo mesta občēga, kjer posameznik lahko živi občē življenje. Ali to tedaj pomeni, da npr. filozofi nimajo potrebe po politični dejavnosti, ker so kot skrbniki občēga vedno že v polju političnega? – Heglova obravnava občēga stanu daje slutiti, da je njegov odgovor treba iskati v tej smeri.

Če odmislimo dejstvo, da občni stan – sestavljajo ga delavci občega, torej v osnovi državni uradniki – ne vstopa v zakonodajno oblast, ker da je že vključen v vladno oblast, in če nadalje odmislimo to nenavadno okoliščino, da pripadniki substancialnega stanu neposredno tvorijo gornji dom – Hegel je očitno moral imeti v mislih podeželsko plemstvo –, zakonodajna oblast v osnovi pripada posameznikom iz civilne družbe, ki na podlagi predpisanih postopkov izvolijo svoje predstavnike v spodnji dom skupščine. Na prvi pogled in upošteva je obe navedeni omejitvi je torej Heglov način vključevanja javnosti v politično delovanje države podoben tistemu, kar danes velja za »demokratično«, saj so nazadnje vsi²⁰ tako ali drugače politično reprezentirani v organu zakonodajni oblasti. Razlika, in ta je seveda pomembna, se skriva v tem, da je Hegel nasprotoval splošnim volitvam, na katerih bi se kandidati potegovali za glasove vseh volilnih upravičencev na ravni celotne države; namesto tega je zagovarjal sistem, v katerem bi bili odposlanci izbrani glede na imanentno organiziranost ljudstva, ki se že v okviru civilne družbe deli na stanove, korporacije in druge zadruge in društva.

To zbuja nelagodne asociacije, ker stanovsko državo najpogosteje povezujemo s fašističnimi režimi pred drugo svetovno vojno. Toda tudi tukaj je pošteno slediti izpeljavi in prislunhiti razlogom, ki jih Hegel navaja v podporo svojemu stališču. Zaradi tehničnih omejitev, vendar ne samo zaradi njih, lahko ljudstvo sodeluje v zakonodajni skupščini le preko svojih reprezentatov, ki imajo nalogo, da predstavljajo interese družbe v državi. Zato se za Hegla ponuja tako rekoč samo od sebe, da družba izbere svoje odposlance »kot to, kar je« (GPhR, § 308), kot »celota, ki je razčlenjena v svoje posebne kroge« (GPhR, § 308 op.), se pravi glede na interesne strukture znotraj same civilne družbe. Predvsem pa je za Hegla edino tako mogoče zagotoviti *dejanskost politične reprezentacije*. Če se namreč poslanci izbirajo na način, da se abstraktni posamezniki obračajo na ljudstvo nasploh in se potegujejo za čim večje število glasov abstraktnih posameznikov, potem se *pretrga pojmovna povezava* med reprezentanti in reprezentiranimi; posledica je, da sta »civilno in politično življenje med seboj ločena in je slednje tako rekoč obešeno v zrak« (GPhR, § 303 op.). Pri takem načinu reprezentiranja zakonodajna oblast skratka izgubi svojo podlago v družbi, z njo jo povezuje zgolj še formalen in zato povsem kontingenten akt splošnih volitev, ki lahko na njeno

²⁰ No, ne ravno vsi, in Hegel opozarja, da je ta izraz »nekaj povsem nedoločene« (GPhR, § 301, dod.), saj očitno ne vsebuje »vsaj otrok, žensk itn.« – Zakaj ne žensk, je zahtevno vprašanje.

mesto postavi tega ali pa tudi onega posameznika. In obratno, ker pri Heglu družba izbira svoje reprezentante strukturirano, »kot to, kar je«, ti *ne nastopajo namesto nje*, temveč jo reprezentirajo v smislu, da *neposredno so družba v malem*. »Reprezentiranje tako tudi nima več tega pomena, da je eden *na mestu drugega*, temveč je interes sam *dejansko navzoč* v svojem reprezentantu« (*GPhR*, § 311 op.). In če se morda zdi, da Hegel s tem zapade utvari harmonične družbe, dodajmo, da je za Hegla civilna družba kot sistem potreb ravno mesto razkola, ki družbeni antagonizem pusti iti »vsaksebi v vsej njegovi jakosti« (*GPhR*, § 185 op.). Reprezentiranje družbe tako pomeni tudi reprezentiranje njenega notranjega protislovja, npr. »različnih interesov producentov in konzumentov, ki si lahko pridejo med seboj v kolizijo« (*GPhR*, § 236).²¹

Drugi način vključevanja ljudstva v zakonodajno oblast omogoča *načelo javnosti*, razumljeno predvsem kot javnost delovanja skupščine. Kolikor je reprezentant ljudstva, ima zakonodajna skupščina pomembno vlogo prevajanja dejanskih družbenih interesov v sfero politične države. Po Heglu to ne prispeva bistveno h kvaliteti političnega odločanja: zakonodaja bi bila pogosto celo boljša, če bi bila v celoti prepuščena vladni oblasti. S tega vidika je ljudska skupščina torej »le dodatek« (*GPhR*, § 314). Njena specifična funkcija je po Heglu vse prej v pripoznanju principa subjektivnosti, na podlagi katerega moderna država, kot smo videli, vključuje subjekte v svoje delovanje, jih pouči o njem in upraviči svoja dejanja pred njimi v režimu vednosti. »V principu novejše države je vsebovano, da mora biti vse, kar individuum stori, posredovano skozi njegovo voljo (*GPhR*, § 299 dod.). Vsi trije učinki se nato še dodatno okrepijo z načelom javnosti, ki moment formalne svobode razširi tudi na tiste, ki so *zunaj* zakonodajne skupščine. – Javnost je za Hegla obenem najboljše *sredstvo omike* tako za predstavnike države kot za državljane. Prvim zagotavlja primerno prizorišče za uveljavitev njihovih talentov in jih zavezuje, da se bolje pripravijo na razpravo, ki mora biti tedaj pač utemeljena z razlogi; celo »naporna« obveza, da morajo ministri zagovarjati svoje ukrepe pred poslanci, ki morda nočejo razumeti, je za Hegla nazadnje upravičena in koristna, ker v resnici s tem prepričujejo javnost,

48

²¹ Pri Heglu je na delu nenavadno bogata teorija politične reprezentacije. J.-F. Kervégan povzema: »Tako je heglavska teorija države strukturirana okoli ideje reprezentativnega posredovanja. Reprezentacija zagotavlja dinamični odnos med množico kot celoto posameznikov (»masa«), ljudstvom kot raznoterost družbenih in kulturnih interesov (»narod«) in političnim ljudstvom (država).« (»Une théorie de la représentation«, v: J.-F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Vrin, Pariz 2007, str. 281.)

ki je v političnih zadevah zadnji razsodnik. Po drugi strani pa je načelo javnosti vzgojno predvsem za ljudstvo samo, ki ne sodeluje neposredno ne v vladi ne v skupščini, saj »šele tako pride do *resnične misli* in do *vpogleda* v stanje in pojem države in njenih zadev, in šele s tem pridobi *spodobnost umnejšega sojenja o njih*« (GPhR, § 315). Hegel pripominja, da je »v ljudstvu, v katerem velja načelo javnosti, opaziti povsem drugačno živost v odnosu do države kot tam, kjer stanovske skupščine ni ali ni javna« (GPhR, § 315 dod.).

Na podlagi načela javnosti ima v državi svoje mesto nazadnje še *javno mnenje*. To tvori še eno Heglovo konceptualno inovacijo, ki je nenavadno toliko, kolikor ga Hegel obravnava kot *sestavni del zakonodajne oblasti*.²² Javno mnenje je tako zunaj in znotraj hkrati, je del politične države, ki ni njen del, in kot bomo videli, je eno od pomembnih nalog Heglove teorije države v tem, kako misliti njegov paradoksn položaj.

Na ravni, ki je v nekem smislu predpolitična, je relevantnost javnega mnenja sicer samoumevna, toliko bolj za teorijo, ki kakor pri Heglu (ali Spinozi) misli državo na ozadju npravne substance. »V vseh časih je bilo javno mnenje velika sila in je to še posebej v našem času, ko ima princip subjektivne svobode to pomembnost in pomen« (GPhR, § 316 dod.). Zaradi slednjega ima institucija javnega mnenja za Hegla očitno tudi vlogo dušilca. »Vsakdo hoče, da spregovori in svetuje tudi sam. Ko enkrat opravi, se pravi, pove svoje, je po tej zadovoljitvi svoje subjektivnosti pripravljen sprejeti marsikaj« (GPhR, § 317 dod.). Toda ne glede na koristi svobodnega izražanja mnenja, ki je za Hegla, svoj čas urednika bamberskega časopisa, vedno manj nevarna od zapovedanega molčanja, je treba ljudem v moderni državi vsekakor pustiti, da povedo svoje mnenje. »V javnem mnenju pa ima vsak prosto pot, da izrazi in uveljavi tudi svoje subjektivno mnenje o občem« (GPhR, 308 op.). – Javno mnenje pri Heglu ni več razumljeno samo kot prevladujoče stališče največjega dela ljudstva, ki ga lahko dobimo npr. s seštevanjem privatnih mnenj vsakega posebej, temveč je določeneje *pravica vsakega posameznika*, da javno izrazi poglede, ki jih ima o državnih zadevah, in tako vpliva na politične odločitve. V tem smislu je zdaj javna institucija, je glas ljudstva. A če je to razlog, zakaj ga Hegel upravičeno vključi v zakonodajno

²² Ta moment upravičeno poudarja S. Tortortella, »L'opinione pubblica nella *Filosofia del diritto* di Hegel«, *Leussen*, vol. 5 (2013), št. 2-3, str. 119–125.

oblast, z njim obenem pride v državo neka *napetost*, saj se ljudstvo zdaj oglašča z dvema glasovoma, in predvsem neko *protislovje*:

Formalna subjektivna svoboda, da posamezniki kot taki imajo in izražajo svoje lastne sodbe, mnenja in nasvete o obćih zadevah, ima svoj pojav v tistem skupku, ki se imenuje *javno mnenje*. Tisto na in za sebe obće, *substancialno* in *resnično*, je v njem povezano s svojim nasprotjem, s tem, kar je v *menjenju* mnogih za sebe *svojsko* in *posebno*; ta eksistenca je zato navzoće protislovje samega sebe, – spoznavanje kot *pojav*; bistvenost prav tako neposredno kot nebistvenost. (*GPhR*, § 316)

Paradoks je, da v javno mnenje goli skupek brez pravega sovisja, v katerem je prisotno vse in sta tako resnica kot brezkraina zmeta neposredno pomešani druga z drugo. Od tod »ambivalentnost javnega mnenja« in od tod tudi navidezna nasprotnost Heglovih ocen, ki pravi, da ga je treba »tako spoštovati kot prezirati« (*GPhR*, § 318). Vendar je v splošnem Heglova opredelitev natančna, ambivalentnost je ravno posledica dejstva, da je javno mnenje »navzoće protislovje«. In ko pravi, da sta v njem neposredno povezana »bistveno in nebistveno« ali da je »spoznavanje kot pojav«, se s tem očitno skliče na *Znanost logike*, tako da bi za ustrezno interpretacijo zagotovo morali upoštevati gibanje logike bistva, in tu še zlasti tezo, da si bistvo in videz nista zunanja.²³ Toda če za naše potrebe ostanemo pri približkih, bi razloge za paradoksen položaj javnega mnenja opredelili po dveh straneh.

Najprej za vsak subjekt velja, da je za določitev njegove narave bistvenega pomena *zavest, ki jo ima o sebi*. To ne pomeni, da dejstvena plat ne šteje – nasprotno, kaj subjekt je, je zaporedje njegov dejanj –, toda tudi ta dejanja so nazadnje sodoločena s tem, kako, kot kaj jih subjekt ve. Vsekakor brez upoštevanja subjektivne vednosti ne more biti ničesar takega, kot je subjekt. No, kolikor je javno mnenje glas ljudstva, zavest, ki jo ima ljudstvo o sebi kot političnem subjektu, velja isto razmerje tudi tu. Kaj ljudstvo je, je bistveno odvisno od tega, kako gleda nase, kakšno stališče zavzema v odnosu do sveta in kaj meni o njem. Zato je, trivialno, javno mnenje nekega ljudstva odločilni razsodnik glede tega, kakšna je njegova substancialna resnica. Na podlagi takšnega razumevanja je Hegel nekoč že zavrnil vprašanje Friderika drugega, *ali je dovoljeno varati ljud-*

50

²³ Za to navezavo cf. B. Mabilie, »Hegel et le pouvoir de l'opinion publique«, v: J.-C. Goddard, B. Mabilie (ur.), *Le pouvoir*, Vrin, Pariz 1994, str. 188–200.

stvo. To vprašanje in preko njega celotni razsvetljenski dispozitiv, ki je skušal religijo razkrinkati kot golo zavajanje ljudstva, je preprosto »neumestno«, kolikor privzema, da obstaja nekaj takega, kot je nasebno bistvo ljudstva, in da mu potem prevaranti namesto njega podtaknejo nekaj drugega. Vse prej je treba reči, da »v vednosti o bistvu, v katerem ima zavest neposredno *gotovost samega sebe*, misel prevare v celoti odpade« (*PhG*, # 584). Prevara tu pojmovno ni možna: Hegel odgovarja, »da se ljudstvo ne pusti varati o svoji substancialni podlagi, o *bistvu* in določnem karakterju svojega duha« (*GPhR*, § 317 op.). Dodaja pa, da »o načinu, kako to ve in kako po tem načinu presoja svoja dejanja, dogodke itn. – *vara samo sebe*.«

S tem pridemo do druge strani, po kateri je javno mnenje pač ravno *mnenje*. Ko govori o mnenju, se Hegel ne more upreti besedni igri, ki mu jo ponuja »spekulativna narava« nemščine: *mnenje (Meinung) je nekaj, kar je predvsem moje (mein)*. Mnenje je neposredna manifestacija moje posebnosti. Zanj mi ni treba navajati razlogov, dovolj je zatrditi, da tako pač menim jaz, in naj bo po vsebini še tako ekstremno ali samovoljno, ima moj jaz absolutno avtoriteto, da ga sprejme ali zavrne. Še več, kot rad poudarja Hegel, je ekstravagantnost mnenja, to, da se razlikuje od drugih, zanj prej prednost, saj se na ta način toliko bolj potrdi moja svojskost. Dejstvo, da mnenja nekega subjekta drži skupaj edino njegova arbitrarna partikularnost, pa se po drugi strani kaže v tem, da so ta mnenja načeloma ravnodušna drug do drugega. Natančneje, posamezna mnenja sicer lahko celo povezujejo obči razlogi, vendar je to zanje naključna okoliščina, tako da mnenje, tudi če se ujema s dejstvi in je toliko pravilno, po svoji bistveni formi ostane goli skupek in s tem zunaj polja občega, zunaj vednosti in resnice. Zato, tudi če je v javnem mnenju zagotovo vsebovano substancialno bistvo nekega ljudstva, je v režimu mnenja neposredno pomešano z nebistvenim, resnično z napačnim, in še huje, oboje je navzoče na način, da tudi resnega ni mogoče jemati zares.

Velika politična naloga se glasi, kako iz skupka, ki ga tvori javno mnenje, oblikovati resnični glas ljudstva. Vsekakor je po Heglu za to najprej potrebna distanca: »neodvisnost od javnega mnenja prvi formalni pogoj za kaj velikega in *umnega*« (*GPhR*, § 318; poudarek naš). Nedvomno je tudi, da je Hegel tu videl mesto za zgodovinske osebnosti, ki znajo začutiti utrip časa in zberejo moč in odločnost, da, podobno kot Napoleon, udejanijo, kar tvori tendenco dobe. »V javnem mnenju je vse napačno in resnično, vendar najti v njem tisto resnično, je stvar velikega moža« (*GPhR*, § 318 dod.). Priznavanje posebne vloge svetovno-

zgodovinskih osebnost, ki pogosto delujejo z nasiljem in ljudstvu povedo, kaj je tisto, kar ono hoče, je Heglu še enkrat več prislužilo očitek privrženca oblastnega diskurza. Vendar je tudi tu treba upoštevati, da je poseg velikih mož za Hegla *izjemen* in nastopi predvsem tam, kjer iz sistemskih ali začasnih razlogov *manjka sistem posredovanja*, ki bi omogočil urejeno preoblikovanje javnega mnenja. Drugače pa je to preoblikovanje temeljna naloga politične ureditve: »Ustava je bistveno sistem posredovanja« (GPhR, § 302 dod.).

Ampak kaj naj razumemo pod preoblikovanjem javnega mnenja? Po Heglu je javno mnenje neresnično toliko, kolikor je naključna mešanica vsega mogočega in »nima v sebi niti merila razlikovanja niti sposobnosti, da bi substancialno stran v sebi dvignilo do določene vednosti« (GPhR, § 318). To nakazuje, da omenjeno preoblikovanje implicira *pretvorbo mnenja v vednost*, in to bi po vsej verjetnosti vključevalo vzpostavitev imanentne mreže občeveljavnih odnosov med posameznimi elementi. Vsekakor se odprava mnenja v vednost ne bi smela zvesti na preprosto zavrženje faktičnih mnenj, kot nov začetek iz nič (to bi namreč pomenilo prezreti ljudstvo), in vsekakor posamezne mnenja ravno ne bi smela imeti enake teže; morda bi si to preoblikovanje v prvem približku lahko mislili po modelu poti naravne zavesti, ki ji prav tako uspe ta preobrat, da iz nečesa, kar je zgolj pojav vednosti – in javno mnenje je »spoznavanje kot pojav« – spremeni v vednost. Primerjava nas obenem opozarja, da preoblikovanje mnenja nosi s seboj tudi preoblikovanje njegovega subjekta, tu samega ljudstva, in da bi se na koncu te poti razmik med obema glasovoma ljudstva, med odločitvijo zakonodajne oblasti in izrazom javnega mnenja, pravzaprav moral izbrisati. – No, zaradi Heglovega dinamizma resnice in zaradi dejstva, da »država stoji v svetu«, bi bilo takšno sovpadanje lahko le punktualno. Že pri skupščinskem odločanju je Hegel zavrnil predstavo, kot da je že vnaprej jasno, kaj je dobro za državo, in da tu zgolj pride do besede; vse prej se to dobro oblikuje šele skozi gibanje razprave samo (prim. GPhR, § 315 dod.). Bistvo ni nič drugega kot gibanje refleksije od nič k niču in s tem nazaj k sebi. Nekaj podobnega bi potem moralo veljati tudi za oblikovanje oziroma preoblikovanje javnega mnenja. Pomembno pa je, da se ta proces odvija v *režimu vednosti*, v polju občega. Moderna država bi po Heglu morala vsebovati institucije posredovanja, na podlagi katerih bi se javno mnenje lahko uspešno dvignilo do vednosti.

IV.

Po danes utečenih kriterijih Hegel ni bil demokrat.²⁴ Ni zagovarjal suverenosti ljudstva v utečenem pomenu, ni bil za uveljavljeno trojno delitev oblasti, zavračal je sistem strank in splošne volitve, kakor jih poznamo v svobodnem svetu, in ko je govoril o ljudstvu, je redko izpustil priložnost, da bi se pritožil nad nedoločnostjo tega pojma – ob krilatici, da ljudstvo najbolje ve, kaj je zanj dobro, je npr. moral dodati, da »ljudstvo, kolikor je s to besedo označen poseben del pripadnikov neke države, vse prej izraža tisti del, ki ne ve, kaj hoče« (*GPhR*, § 301 op.).

Za Hegla je taka demokracija globoko zgrešena, ker državo na pojmovni ravni pomeša s civilno družbo. Če postavimo v središče samostojnega posameznika, ki prosto razpolaga s tistim, kar je njegovo, in tudi ljudstvo razumemo kot goli skupek izoliranih atomov, po Heglu dejansko odpravimo državo kot suvereno mesto občega in državljanke ponižamo na privatne osebe. Izbris političnega v pravem pomenu ima tedaj za *konceptualno posledico privatizacijo javnega in uveljavitev režima mnenja*, ki prav tako deluje po isti privatni logiki. Kajti kakor ima privatna oseba vso pravico, da prosto razpolaga s svojo lastnino, ne da bi za to morala navajati kakršen koli razlog, tako lahko prosto poseduje svoja mnenja, ne da bi to res morala utemeljiti na umen način. Na ravni politike pride vladavina mnenja in tržne menjave do najpopolnejšega izraza v t. i. svobodnih tajnih volitvah, ko se družbena vez razpusti in se družba na voliščih tudi fizično spremeni v izolirane atome – »kot atomistično razpuščena v posameznike in le za en trenutek brez nadaljnje opore zbrana za en sam in začasen akt« (*GPhR*, § 308). V takih pogojih je tudi odločitev nekaj popolnoma arbitrarnega, ima status mnenja, ki ga ne samo nikomur ni treba utemeljevati, temveč je gola faktičnost

²⁴ Pri uporabi izraza demokracija bi sicer morali kazati več previdnosti. Kot opozarja Kervégan, se je demokracija dolgo časa, tudi pri Heglu, praviloma navezovala na »klasično demokracijo«, ki je bila po svojem načelu »egalitarna«, »totalizirajoča, če ne celo totalitarna«, »nepredstaviška« in ekskluzivna (cf. »Au-delà de la démocratie«, v: J.-F. Kervégan, *op. cit.*, str. 285–288). – Glede tega Hegel pravi (*GPhR*, § 275 dod.): »Nasploh je princip novejšega sveta svoboda subjektivnosti, da se vse bistvene strani, ki so navzoče v duhovni totaliteti, razvijejo tako, da pridejo do svoje pravice. Če izhajamo s tega stališča, se nam bo le težko zastavilo tisto nepotrebno vprašanje, katera forma je boljša, monarhija ali demokracija. Reči smemo le, da so forme vseh tistih državnih ureditev enostranske, ki v sebi niso zmožne prenesti principa svobodne subjektivnosti in ne znajo odgovarjati omikane-
mu umu.«

posameznikovega mnenja, njegova načelna izključitev iz reda uma sistemsko zapovedana z načelom tajnosti. Ker vsa mnenja štejejo enako in ker je mnenje po svojem pojmu arbitrarno, nepovezano z drugimi, je tudi njihovo posredovanje nazadnje enako neposredno, zvede se na najbolj mehanično operacijo štetja. Zmaga torej tisti, ki mu uspe pridobiti več takih – tj. arbitrarnih, privatnih, posebnih – mnenj.

Institucije liberalne demokracije so bile sicer uvedene iz razlogov, ki so bili vedeti povsem smiselni. Tajnost volitev naj bi npr. zaščitila posameznika pred zunanjimi pritiski, splošne volitve naj bi zagotovile čim bolj nepopačen izraz obče volje, strankarski sistem naj bi spet strukturiral politični prostor ipd. Toda zaradi različnih dejavnikov, med drugim zaradi relativne nepomembnosti posameznega glasu, se, kot navaja Hegel, dogaja, da »iz take institucije nastane ravno nasprotno od tistega, kar je njena določitev, in izbira pade v roke manjšine, kake stranke, se pravi posebnega, naključnega interesa, ki naj bi ga ravno nevtralizirali« (GPhR, § 311 op.).²⁵

Takšno sprevrženje je deloma gotovo posledica kontingentnih okoliščin. Vseeno pa ne smemo spregledati, da se premiki obenem odvijajo v skladu z neko strukturno prisilo, ki je, kot je pokazal Hegel, *vgrajena v same predpostavke sodobne demokracije*. Če je obstoječa država strukturirana po logiki civilne družbe, katere jedro je sistem potreb oziroma tržne menjave, potem nas pač ne sme presenetiti, da je tudi politika organizirana kot poslovna dejavnost, kjer je državljan obravnavan kot potrošnik. Če se v politiki sistematično povečuje mnenje, potem se prav tako ne smemo zgražati nad mešetarjenjem z glasovi, saj je mnenje po definiciji osebno in samovoljno in lahko posameznik z njim naredi, kar ga je volja. Kapitalo-parlamentarizem, ki pri Badiouju morda za koga deluje zgolj kot duhovita krilatica, ob upoštevanju strukturne identitete med logiko delovanja trga, politike in mnenja pridobi digniteto pojma. Tudi pojavi privatizacije javnega mnenja, personalizacije politike in mrka javnosti, s katerimi smo začeli našo

²⁵ Glede tega cf. D. Rosenfield, *Politique et liberté. Structure logique de la Philosophie du droit de Hegel*, Aubier, Pariz 1989, str. 301: »Heglu je mogoče očitati, da ni videl pomena nekega problema, ki bo kmalu zasedel politično prizorišče od druge polovice 19. stoletja vse do naših dni, namreč pogosto odločilne dejavnosti političnih strank. Vendar njegova formulacija ponovno postane zanimiva, ko jo enkrat obravnavamo v luči tega, kar je nastalo iz boja političnih strank za osvojitve oblasti v državi. Najmanj, kar lahko rečemo, je, da je Hegel postavil vprašanje, ki ga zgodovina političnih bojev našega stoletja še ni razrešila.«

obravnavo, ne delujejo več kot naključen razvoj. Vse prej nas opozarjajo, kako krhke konceptualne temelje imajo institucije liberalne demokracije. Če so bile te dolgo časa deležne splošnega odobravanja, potem morda predvsem zato, ker je prevladovala ocena, da ne glede na notorične pomanjkljivosti vendarle omogočajo učinkovito prevajanje družbenih interesov v procese političnega odločanja. Danes te samoumevnosti (ponovno) nimajo več.²⁶

V.

Za Hegla se pojmi subjekta, svobode in vednosti (ali tudi posameznega, posebnega in občega) vzajemno predpostavljajo in sklepajo v zaokroženo celoto. Brž ko sprejmemo enega od njih, moramo v takšni ali drugačni podobi sprejeti tudi druga dva. Če tega ne storimo, ne tvegamo le nekonsistentnosti, temveč se nam pojmi pod roko preobrazijo v nekaj drugega. Subjektivnost v pravem pomenu je npr. ime geste vpisa neke posebnosti v obči red razlogov in svoboda je smiselna le toliko, kolikor je dogodek lahko na ta način prikazan kot subjektivno dejanje. V nasprotnem primeru se celotni konceptualno sovisje sesuje: subjekt se sprevrže v samostojno osebo, svoboda v samovoljo, vednost v mnenje. Ker sta tudi država in javnost taka subjektivna pojma, je mogoče utemeljeno zatrdati, da omejnjeni trojni preplet velja tudi za politične kategorije. V skladu s tem se naša teza glasi, da bi bilo treba na področju političnega uvesti drugačno strukturno logiko in z njo novo pojmovanje javnosti, ki bi se namesto na javno mnenje opiralo na *javno vednost*. In če je bila javnost, o kateri je govoril Habermas, strukturirana kot literarna javnost, potem bi v skladu s Heglovim predlogom novo definicijo javnosti morda lahko iskali v smeri ustvarjanja, kakor ga podaja v logiki refleksije in izpeljavi resničnega dela.

²⁶ Heglova ocena se po tej plati bere kot časopisna novica: »*Liberalizem*, nezadovoljen s tem, da veljajo umne pravice, svoboda osebe in lastnine, da je neka organizacija države in v njej krogi civilnega življenja, ki morajo sami izvajati opravila, da imajo razumni vpliv v ljudstvu in v njem vlada zaupanje, vsemu temu postavlja nasproti princip atomov, posamične volje: vse naj bi se moralo zgoditi z njihovo izrecno močjo in izrecno privolitvijo. Posebnim ukrepom vlade se takoj postavi nasproti svoboda, kajti oni so od posebne volje, torej samovolja. Volja mnogih vrže ministre, in odslej nastopi dosedanja opozicija; toda ta, kolikor je zdaj vlada ona, ima spet proti sebi mnoge. Tako se gibanje in nemir nadaljuje. Ta kolizija, ta voz, ta problem je tisto, pred čemer stoji zgodovina in kar bo morala rešiti v prihodnjih časih.« (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, TWA 12, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, str. 534–535.)