

---

*Politička teorija Jürgena Habermasa*

---

Izvorni znanstveni članak

321.7.01

1 Habermas, J.

Primljeno: 28. svibnja 2004.

---

**Jürgen Habermas i deliberativna demokracija\***

---

WALTER REESE – SCHÄFER\*\*

*Sažetak*

Autor razmatra Habermasovu teoriju deliberativne demokracije u kontekstu suvremenih rasprava o teoriji morala i politike. Ishodište je Habermasove teorije njegova ideja etike diskursa. Riječ je o kognitivističkoj etici, u tradiciji Kanta, Rawlsa, Tugendhata i Apela, koja pretpostavlja pojam normativne ispravnosti u analogiji s deskriptivnim pojmom istine. Tu ideju najbolje iskazuje Kantov kategorički imperativ, prema kojem važenje normi ovisi o njihovoj poopćivosti. Habermas je, međutim, slijedeći Kantov uvid, svjestan nemogućnosti da se univerzalistička etika racionalno utemelji. Umjesto konačnoga (deduktivnog) utemeljenja on nudi refleksiju o pretpostavkama smislenog diskursa odnosno o argumentacijskim pravilima koja se moraju poštivati ako jezična komunikacija treba biti smisljena. Na ovu moralnoteorijsku poziciju nadovezuje se Habermasov nacrt teorije prava u knjizi *Faktičnost i važenje*. U modernome društvu funkcija je prava rasterećenje socijalne komunikacije: pravo tvori legitimni okvir socijalne komunikacije na koji se akteri mogu osloniti. Izvor legitimnosti prava Habermas vidi u specifičnoj svezi ljudskih prava i narodne suverenosti. Ljudska prava i narodna suverenost uzajamno se uvjetuju i ujedno su u odnosu napetosti. Apsolutiziranje individualnih prava ukida mogućnost demokracije jer se ni o čemu ne može odlučivati, apsolutiziranje narodne suverenosti vodi u tiraniju većine i gubitak prava. Habermas smatra da se pravo može legitimirati komunikacijskim posredovanjem između individualnih prava i narodne suverenosti, u skladu s načelom da samo one norme mogu pretendirati na važenje s kojima se mogu suglasiti svi eventualno pogođeni pojedinci kao sudionici racionalnih diskursa. Narodna se suverenost konzekventno proceduralno tumači. Ona se, s jedne strane, prakticira kroz javne diskurse, a s druge strane, kroz procese odlučivanja unutar demokratski ustrojenih političkih institucija. Obje su dimenzije legitimiranja prava različite i ujedno upućene jedna na drugu: javni se diskursi odvijaju u civilnom društvu, političke se odluke donose u demokratskim institucijama države. Time je naposljetku naznačena i specifična pozicija Habermasove političke teorije deliberativne demokracije. Ona je podjednako udaljena od modela liberalne demokracije, koji naglašava posjednički individualizam i zaštitu privatnih interesa građana, kao i od republi-

\* Tekst predavanja koje je 28. svibnja 2004. održano na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu.

\*\* *Walter Reese-Schäfer*, redoviti profesor politologije na Fakultetu društvenih znanosti Sveučilišta Georga Augusta u Goettingenu.

kanskog demokratskog modela, koji naglašava političku participaciju aktivnih građana. Teorija deliberativne demokracije naglašava važnost civilnog društva: ono je svojevrsna praktična verifikacija etike diskursa. Civilno društvo je sfera autonomne javne komunikacije koja je komplementarna državnoj upravi, ali je ne može supstituirati. Komunikacijska moć prakticira se “u modusu opsade”: to znači da mnogostruki diskursi civilnog društva trebaju pridonijeti racionalnosti i legitimnosti odluka koje donosi politički sustav, ali ih ne trebaju zamijeniti niti izložiti populističkim pritiscima.

*Ključne riječi:* moral, etika, pravo, diskurs, etika diskursa, ljudska prava, narodna suverenost, civilno društvo, deliberativna demokracija

Ovo se predavanje sastoji od tri dijela. U prvome obrađujem teorijske osnove teorije deliberativne demokracije, naime etiku diskursa. U drugome govorim o Habermasovoj političkoj filozofiji kako ju je razvio u svome spisu *Faktičnost i važenje (Faktizität und Geltung)*. Konačno, u trećem dijelu prikazujem koncept deliberativne demokracije u užemu smislu te iznosim neke kritičke prigovore, budući da Habermasov koncept ipak nije posve ispunio ono što se od njega očekivalo.

### *1. Program utemeljenja etike diskursa*

Etika diskursa konstruirana je reflektivno. Ona ne naznačuje etiku koju Habermas smatra ispravnom, nego pokušava, obratno, u naknadnoj, dakle reflektivnoj interpretaciji onoga što u komunikacijskim procesima sporazumijevanja već oduvijek činimo otkriti pretpostavke i zahtjeve uspješnoga sporazumijevanja. Etika diskursa ne mora stoga propovijedati o određenim sadržajnim vrednotama o kojima bi se svagda moglo sporiti, primjerice ljudskim pravima, nego, umjesto toga, u trezvenoj, gotovo jurističkoj vanjskoj perspektivi može opisivati procedure ravnopravnoga sporazumijevanja. Ako se te procedure faktički poštivaju, tada se i ishod mora smatrati “pravednim”, dok bi se o sadržajnoj pravednosti moglo beskrajno sporiti. Habermas se tu tijesno oslanja na juristički model: ako je postupak bio korektan, u kojemu su obje strane saslušane i poštovani su zakoni, onda se i presuda može smatrati pravednom. Ne mora se više mjeriti supstancijalnom predodžbom o pravednosti, koju je svatko izveo prema vlastitoj koncepciji pravednosti iz svoje individualne interpretacije onoga što on ili ona smatra pravom.

Habermas zastupa “kognitivističku etiku”, kako je on naziva, tj. onu u kojoj se ustrajava na “sposobnosti za istinitost praktičkih pitanja” (Habermas, 1983., dalje: *MkH*, 53). Time se on svjesno stavlja u tradiciju Immanuela Kanta, a u današnjoj filozofiji morala uz teoretičare kao što su John Rawls, Paul Lorenzen, Ernst Tugendhat i Karl-Otto Apel. On se protivi prosvjetiteljsko-skeptičnim promišljanjima Alasdaira MacIntyrea i relativističkim prigovorima Richarda Rortyja.

Govor o “sposobnosti za istinitost praktičkih pitanja” ne valja čitati doslovno, nego metaforički. Habermas razlikuje, načelno, deskriptivne, tj. opisne, i normativne, dakle

propisujuće iskaze. Jedino prvi mogu u točnome smislu riječi biti “istiniti” ili “pogrešni”. A normativni su iskazi samo analogni istini. Tu je riječ o normativnoj *ispravnosti*, ne o deskriptivnoj istini.

Ipak je analogija obaju područja nosivi element u Habermasovoj argumentaciji. Između znanstvenih pojedinačnih opažanja i općih hipoteza moraju postojati *mostovna načela*: respektivna pravila indukcije. U filozofiji morala također postoji takvo mostovno načelo, u temelju kojega je u najrazličitijim formulacijama, zapravo, oduvijek ista ideja: “Sve se kognitivističke etike nadovezuju, naime, na onu intuiciju koju je Kant izrekao u kategoričkome imperativu.” (MkH, 73). Kategorički imperativ “djeluj tako da maksima tvoje volje u svako doba ujedno može da važi kao princip općega zakonodavstva” (Kant, 1990.: 64) tumači se tako da se one norme iskazuju kao nevažne “koje ne bi mogle naći kvalificiranu suglasnost svih eventualno pogođenih pojedinaca” (MkH, 73). Rečeno jezikom Georga Herberta Meada, riječ je, dakle, o univerzalnoj razmjeni uloga, o “*ideal role-taking*” ili “*universal discourse*” (MkH, 75).

Protiv načela univerzalizacije u moralu nastao je prigovor etnocentrizma. Možda je u njemu sadržan moralni kodeks zapadne civilizacije, koji se hoće postaviti kao općeobvezatan. U sadašnjoj su raspravi, doista, kognitivističke etike dospjele u neke poteškoće opravdavanja prema pobornicima relativističkih pristupa, koji različite morale različitih društava smatraju jednakovrijednim i ravnopravnim.

U kritičkome se osvrtu pokazuje, k tome, da Kant svoj kategorički imperativ, zapravo, ne utemeljuje, nego ga, naprotiv, poima kao “fakat uma”. Kant do toga promišljanja nije došao lako, nego je godinama tražio održivo metafizičko utemeljenje etike. U svojoj *Kritici praktičkoga uma* spoznao je, dakako, da u tome pokušaju nije uspio. Tako on piše na najistaknutijemu mjestu teksta, naime u istome paragrafu u kojemu formulira kategorički imperativ:

“Svijest o tome osnovnom zakonu može se nazvati *faktom uma*, jer se on ne može izmudrovati iz prethodnih danosti uma, npr. iz svijesti o slobodi (jer ova nam nije unaprijed dana), nego zato što nam se sam od sebe nameće kao sintetički stav a priori, koji se ne temelji ni na kakvoj predodžbi, niti na čistoj niti na empirijskoj, premda bi on bio analitički kad bi se pretpostavljala sloboda volje. No za to bi mu kao pozitivnom pojmu bio potreban intelektualni zor, koji se ovdje ne smije prihvatiti. No da bi se taj zakon bez krivog tumačenja smatrao kao *dan*, mora se dobro upamtiti da on nije empirijski, nego jedini fakat čistoga uma, koji se na taj način nagoviješta kao iskonski zakonodavan (...).” (Kant, 1990.: 64-65).

Tim je mjestom u tekstu dotaknut temeljni problem filozofije, naime odnos bitka i trebanja. Današnje stanje diskusije u tome pitanju određuje djelo G. E. Mooresa *Principia Ethica* iz 1903. godine. Mooresov danas općenito priznat nauk glasi: Ne smije se nikad iz toga što je nešto tako zaključiti da tako i treba biti. Čim se preskoči taj jaz između bitka i trebanja, čini se naturalistički pogrešni zaključak (*naturalistic fallacy*), jedan od najgorih propašaja koji se danas može prigovoriti nekome filozofu. I Kant ga je učinio. Zato Karl-Heinz Ilting razorno vrednuje Kantovu etiku: nije uspio svojoj etici dati racionalan temelj; njegova *Metafizika čudoređa* je, u najboljem slučaju, okružena daškom kriticizma, ali, inače, zastupa sekularizirani kršćanski platonizam (Ilting, 1999).

Ali i današnjim etikama nedostaje u posljednjoj instanciji racionalan temelj, tako u Johna Rawlsa, koji načelo univerzalizacije, doduše, formulira na veoma zanimljiv način, ali ga ne utemeljuje. To je otvoreno pitanje izazvalo u današnjoj filozofiji važnu raspravu, naime debatu o pitanju posljednjega utemeljenja. Samo ako je ono moguće, može se zamisliti posljednji racionalni temelj etike. A tu, upravo na tome mjestu, veliki je izazov koji je Habermas prihvatio. Taj izazov želim još precizirati.

Hans Albert je u svome spisu *Traktat über kritische Vernunft* nemogućnost takvoga utemeljenja uzdigao u obvezujuću nauku: svatko tko se trudi oko posljednjega utemeljenja dopijeva u Münchhausenovu trilemu, kako to Albert naziva, tj. suočen je s problemom da se mora sam izvući iz blata:

“Očito tu postoji, naime, samo ovaj izbor:

1. ili *infinitni regres*, koji se čini danim nužnošću da se u potrazi za temeljima ide sve dalje nazad, ali koji se, praktički, ne može provesti i, stoga, ne daje sigurnu osnovicu;
2. ili *logički krug* u dedukciji, koji nastaje tako da se u postupku utemeljenja poseže za iskazima koji su već prije tražili utemeljenje, i koji, jer je logički pogrešan, također ne daje sigurnu osnovicu; i konačno:
3. *prekid postupka* na određenoj točki, koji je, doduše, načelno provediv, ali koji bi uključivao suspenziju načela dostatnoga utemeljenja.” (Albert, 1991.: 15).

Taj se prikaz čini i uvjerljivim i cjelovitim. Ne postoji neki drugi put nego ova tri koje je naveo Albert. Dakako, a to je Habermasov prigovor: tu je pojam utemeljenja preuzak. Čitava trilema nastaje samo onda kada se utemeljenje shvati kao potraga za temeljem koji se nalazi ispred onoga što se treba utemeljiti. Albertov pojam utemeljenja misli deduktivni izvod iz aksioma.

Tipični je put u filozofiji, međutim, refleksija o pretpostavkama. Tada se ne deducira, nego refleksivno pojašnjava neki sklop. Kod temeljnih filozofskih pitanja to uopće ni ne može biti drugačije. Logika se, primjerice, ne može deduktivno utemeljiti jer se pri tome utemeljenju sama već oduvijek mora pretpostaviti. Tu jedino pomaže refleksija o vlastitim uvjetima. To znači u praktičkoj argumentaciji da se više ne mora tražiti dedukcija kao oblik utemeljenja, nego argumentacijska pravila. Načelo univerzalizacije etike jedno je takvo argumentacijsko pravilo.

Čak i pristaša posljednjega utemeljenja poput Karla-Otta Apela (Habermas u tome pitanju zastupa poziciju između Alberta i Apela) smatra nemogućim deduktivno utemeljenje zadnjih načela. Moguća je, naprotiv, eksplikacija neizbježnih, tj. općih i nužnih pretpostavki, koje je svatko tko argumentira “već morao priznati ako jezična igra argumentacije treba zadržati svoj smisao” (Apel, 1976.: 72-73). Apelov je najvažniji argument onaj *performativnoga protuslovlja*, koje treba izbjeći, tj. protuslovlja između sadržaja iskaza i čina iskazivanja. Klasičan bi primjer bila rečenica: “Ovim sumnjam da postojim.” Očito je vlastito postojanje već nužna pretpostavka da se rečenica uopće može iskazati.

Posve je zamislivo da se već na osnovi toga argumenta predoči cjelovita etika. Jer argumentativni govor zahtijeva mnogo više pretpostavki od pukog postojanja onoga koji nešto kaže – barem, primjerice, dopuštanje važenja drugoga i, ponajprije, “da samo one norme smiju zahtijevati važenje koje nalaze (ili bi mogle naći) suglasnost svih pogodnih kao sudionika praktičkoga diskursa” (*MkH*, 103). To je osnovna predodžba jedne teorije morala iz koje, onda, može nastati sve drugo. Potraga za performativnim protuslovljima omogućuje da se identificiraju potrebna argumentacijska pravila i iskažu kao bezalternativna. To nije, dakako, zbiljsko *utemeljenje* – ono što se neizbježno mora pretpostaviti i opet je samo nešto nalik Kantovu “faktu uma”.

U tome je glavna razlika između filozofije Jürgena Habermasa i one njegova prijatelja i kolege Karla-Otta Apela. Apel smatra argument neizbježnih pretpostavki traženim posljednjim utemeljenjem. Habermas misli, naprotiv, da to znači preopterećivanje toga argumenta, koji je, u najboljem slučaju, dostatan kao “slab” oblik transcendentalnoga utemeljenja.

Habermas se, naprotiv, drži stanovite moralne faktičnosti, da to pomalo paradoksalno formuliramo. To pristaje antimoralnome i materijalistički orijentiranome osnovnom stajalištu onoga vremena u kojemu su se njegove ideje formirale – ili drukčije rečeno: tu se očituje marksistička tradicijska linija koja je na presudnome mjestu ušla u njegovo mišljenje. Čak je u dvjema bitnim točkama to utjecalo na teoriju morala, kako ju je Habermas razvio iz svoje *Theorie des kommunikativen Handelns*:

1. Utemeljenje morala nalazi se u samome komunikacijskom djelovanju, dakle ne smatra se konstrukcijom subjekata protiv zbilje. Unatoč svome “kontrafaktičnome” karakteru ono treba imati “realnu osnovicu”.
2. Ono je upućeno na to da mu ide u susret racionalnost koja se razvija u svijetu života (*MkH*, 119).

Habermas je nužne pretpostavke diskursa označio kao “kontrafaktičke”, usmjerene protiv činjenica. O tome pojmu ovise njegove predodžbe o emancipaciji. I onaj tko djeluje strateški, i tko hoće prevariti, mora u diskursnoj situaciji tako činiti kao da priznaje partnera u razgovoru. Pravila diskursa vijede i onda kada se faktički krše. Laž je dobar primjer za to: ona funkcionira jedino kada se iznosi prema pravilima tvrdnje koja pretendira na istinu. Ako se ona unaprijed prepoznaje kao laž, promašuje svoju svrhu ili je – književnost.

Sami zahtjevi govorne situacije inzistiraju na poštivanju kontrafaktičkih pravila – u tim je zahtjevima emancipacijski razorni potencijal. Time je Habermasova filozofija morala prepoznatljiva kao pristup *između* čisto kontrafaktičkoga mišljenja i pukoga objektivizma naknadne konstrukcije pravila.

Etika diskursa premješta svoje ispunjenje, svoje ozbiljenje u *praktičke diskurse*. Moralna načela ne mogu se izraditi za pisačim stolom i zatim proglasiti. “Prema etici diskursa smije norma samo onda zahtijevati važenje ako se svi njome eventualno pogodeni pojedinci kao sudionici praktičkoga diskursa suglase o tome (odnosno ako bi se suglasi) da ta norma vrijedi.” (*MkH*, 76).

Habermas bi želio isključiti monološku primjenu takvih načela jer time svagda postoji opasnost da se vlastiti interesi smatraju općima (ili takvima izdaju). Nije dovoljno da pojedinac promišlja mogu li svi pristati na njegove predodžbe normi; čak nije ni dovoljno da svi pojedinci tako za sebe promišljaju. Tek doista provedenom argumentacijom nastaje praktički diskurs (*MkH*, 77). Jedino se tako može spriječiti da se perspektivistički izobličeno tumače respektivni vlastiti interesi. “U takvome pragmatičnom smislu svatko je sam posljednja instancija za prosuđivanje onoga što je, doista, u vlastitome interesu. S druge strane, pak, mora ostati pristupačan kritici drugih i opis prema kojemu svatko percipira svoje interese.” (*MkH*, 78).

Potencijalna učinkovitost pojma diskursa pokazuje se u tome da se svi demokratski politički procesi tvorbe volje jedva mogu više zamisliti bez diskursnih elemenata. Po svome pristupu pojam se čini posve prikladnim i za filozofsku refleksiju o institucijama. Ali Habermasov pojam “praktičkoga diskursa pogođenih” ostaje suviše neodređen. Tko tome treba pripadati? I onaj tko se samo osjeća pogođenim? Katolički svećenik kada bi protestantkinja ili ateistkinja željela pobaciti dijete? Mora li se pravo govora i glasovanja, eventualno, raščlaniti prema stupnjevima pogođenosti? Kako se izbjegava da se ograničavanjem tema isključuju doista pogođeni? (To bi bilo pitanje mogućih “usputnih učinaka” odluka.) Tko je pogođen takvim raspravama o poslovniku?

## 2. Faktičnost i važenje: civilno društvo

Djelo *Faktizität und Geltung* (1992., dalje: *FG*) bilo bi filozofija prava Jürgena Habermasa – kada bi on filozofiju prava uopće smatrao danas mogućom na uobičajen, hegelovski način. Prema njegovu skromnijem razumijevanju to djelo sadrži samo “projekt filozofije prava” (*FG*, 14). Danas filozofija više ne može ponuditi vlastiti sistematizirajući i sintetizirajući jezik, nego se samo još može pobrinuti “za transparentnost temeljnih pojmova” (*FG*, 9). Ali njezina je mnogojezičnost barem u jednome pogledu i njezina snaga: ona omogućuje metodičko-pluralistički postupak i može tako pokušati povezati različite “perspektive teorije prava, sociologije prava i povijesti prava, teorije morala i teorije društva” (*FG*, 9). To je presudna razlika u odnosu na godinu dana kasnije predloženi nacrt *Das Recht der Gesellschaft* Niklasa Luhmanna (1993.), koji usmjerava mnogo jedinstveniji pogled svoje systemske teorije na, velikim dijelom, jednake teme kao što su Habermasove. Habermas se, posve kao Luhmann, protivi staroeuropskom izjednačavanju praktičkoga uma, dakle moralnosti, i društvene prakse.

Taj se teorijski nacrt može čitati kao slučaj primjene Habermasove *Theorie des kommunikativen Handelns* jer je tamo “napetost između faktičnosti i važenja” postojala već u temeljnim pojmovima (*FG*, 22). Habermas pokušava, dakle, posredovati sociološku teoriju prava, koja polazi od činjenica pravnoga sustava, s filozofskom teorijom pravednosti. Posredovanje se sastoji u političkoj teoriji deliberativne demokracije i civilnoga društva, jer ono što može osigurati dostatnu otvorenost nisu krute ustavnopravno ustanovljene državne institucije, nego suverenost javne deliberacije. Normativna je teorija pravednosti u opasnosti da ne spozna dovoljno krute činjenice političke zbilje, sociološka je teorija pod sumnjom pozitivizma. Draž Habermasova nacrta sastoji se u tome da se integracijskom i interdisciplinarnom teorijom prevlada ta dvostruka simplifikacija.

Habermas zastupa tezu da se u modernome pravu komunikacijski učinci sporazumijevanja oslobađaju tereta da uvijek iznova moraju jamčiti socijalnu koheziju. On se u tome pridružuje *teoriji institucija* Arnolda Gehlena<sup>1</sup>: Pravom se diskursi i njihovi rezultati mogu učiniti trajnima. Tako se izbjegava da se oni izlažu slučajnostima “neformalno flotirajuće svakodnevne komunikacije” (FG, 59). Socijalna bi integracija bila preopterećena kad bi se zasnivala samo na racionalnim utemeljenjima ili samo na solidarnosti. Novac i moć kao druga dva integracijska mehanizma preopterećeni su jer zrcale, ponajprije, nejednakosti u društvu. Da bi se dugotrajno održali, nužna im je legitimacija.

Neizbježni su, dakle, razlozi i utemeljenja. Socijalnoznanstveno raščaravanje prava rezultiralo je, na koncu, time da nije važno jesu li figure utemeljenja uvjerljive ili nisu. One su samo medij postizanja legitimacije. Niklas Luhmann ovako zaoštrava tu misao: “Budući da se razlozi kao jamci sveza odlučivanja teško mogu nadomjestiti, pravniku *se čini* kao da razlozi opravdavaju odluke a ne odluke razloge.” (Luhmann, 1986.: 33, isticanje moje). Habermas nasuprot tome pita: Ako razloga nikako nema, zašto su uopće potrebni? (FG, 77). Njegov je odgovor: jer čak i neuvjerljivi i neodrživi razlozi nose u sebi zahtjev za ispravnosću, po kojemu je pravni sustav, ipak, više od čiste proizvoljnosti prema modelu Thomasa Hobbesa. Spoznaja da su razlozi funkcionalno nužne popratne pojave odluka ne obesnažuje već automatski njihovo važenje.

Habermasu je, dakle, važno rekonstruirati sustav prava, “koja građani moraju jedni drugima priznati ako žele legitimno regulirati svoj zajednički život sredstvima pozitivnoga prava.” (FG, 109) On počinje tu rekonstrukciju analizom problematičnoga odnosa ljudskih prava i narodne suverenosti. Apsolutiziranje narodne suverenosti može značiti tiraniju većine nad pravima pojedinca, apsolutiziranje individualnoga prava, poput, primjerice, prava vlasništva, može demokratskim odlukama oduzeti njihovu supstanciju. Zaoštre se to može ovako izraziti: ako sve pripada pojedincima, ne može se više ni o čemu zajednički odlučivati. Habermas, koji odbacuje posjednički individualizam i u tome se protivi i Immanuelu Kantu,<sup>2</sup> zastupa nauk da se subjektivna prava “ne odnose već po svome pojmu na atomističke i otuđene individuume koji se posesivno ukopavaju jedni protiv drugih” (FG, 117). Umjesto toga je važna suradnja pojedinaca i njihovo uzajamno priznavanje. Prema Habermasovu shvaćanju narodna suverenost i ljudska prava nalaze se u untarnjoj povezanosti ako se politička autonomija pojedinaca ne realizira samo kroz opće zakone, nego u kominakacijskome modusu diskurzivnoga formiranja mišljenja i volje. Legitimnost prava ne oslanja se, dakle, ni isključivo na prava pojedinca (prema liberalnome tumačenju) ni na kreposnu državu suverenoga naroda (to bi bilo rousseauovsko tumačenje), nego na komunikacijsko posredovanje, na diskursno načelo prava, koje ovako glasi:

“Važe upravo one norme djelovanja s kojima bi se mogli suglasiti svi eventualno pogođeni pojedinci kao sudionici racionalnih diskursa.” (FG, 138).

<sup>1</sup> Usp. između ostaloga Gehlen, 1986. (drugi dio imao je prvotni naslov *Die Seele im technischen Zeitalter*, 1957.).

<sup>2</sup> Kant je htio izborno pravo dodijeliti samo građanima posjednicima, a ne njihovim slugama i drugima ovisno zaposlenim, jer je smatrao da ovi nisu sposobni za neovisno odlučivanje.

Pripada li to načelo, pak, prije strani morala ili prava? Ono samo nije pozitivno pravno načelo. Zato je Habermas u svojim ranijim publikacijama o etici diskursa svagda ostavljao dojam da je, zapravo, riječ o moralnome načelu nadređenome pravu, no koje nije prisilno u smislu pozitivnoga prava. Odatle je proizlazila osebujna slabost njegova pristupa, koju su stalno iznova opažali ne samo institucionalno orijentirani pravnici i politolozi. Odstupajući od svojih dosadašnjih promišljanja, on sada dolazi do teze da ovaj iskaz prethodi razlikovanju morala i prava. Iskaz ima, doduše, skroman normativan sadržaj, ali važi za norme djelovanja uopće, takoreći je, dakle, još neutralan naspram prava i morala. Preko otvorenoga i relativno neodređenoga pojma “pogođenih” može se ta formulacija, onda, pripisati svagda jednome od obaju područja: u moralnim pitanjima čovječanstvo ili pretpostavljena svjetska građanska republika čini odnosnu veličinu, u etičko-političkim pitanjima pogođeni su samo sugrađani u “našoj” zajednici (FG, 139). Habermas ne upotrebljava pojam *etički*, kao većinom uobičajeno, za “moralnoteorijski”, već u smislu “etos”, dakle “običaja”, “čudorednosti”, kao što se podrazumijevaju u Hegela.

On predlaže ovakvo razlikovanje moralnoga i demokratskoga načela: *moralno načelo* operira na razini *unutarnjega* ustrojstva određene argumentacijske igre, *demokratsko načelo* na razini *vanjske* institucionalizacije. I ovdje, opet, funkcionira međusobni odnos rasterećenja između faktičnosti i važenja koji se provlači kroz cijelu Habermasovu knjigu: sam je *umski moral* preslab, upućen je na previše dobre volje i dobroga karaktera. Zasniva se samo na znanju, ne na vjeri, predaji i navici. Zato mu je nužna *institucionalizacija u pravnome sustavu*. Za pojedinca to, pak, znači “rasterećenje od kognitivnih bremena tvorbe vlastitih moralnih sudova” (FG, 147). Ako bi se moralo pouzdati jedino u moral, ne bi se, ponajprije, nikada pouzdano moglo znati da li i sučelnik, drugi tako djeluje. Ta se motivacijska neizvjesnost “apsorbira faktičnošću provođenja prava”. “Prisilno pravo podupire normativna očekivanja sankcijskim prijetnjama tako da se adresati smiju ograničiti na razboritu procjenu posljedica djelovanja.” (FG, 149).

Komunikacijska bi sloboda mogla sadržavati i opasnost da bude izložena stresu trajne komunikacije o svakoj sitnici svakodnevnoga života. Tada je važno privatnu autonomiju, takoreći, ojačati kao negativnu slobodu protiv tereta pozitivne komunikacijske slobode. Tome služe ona temeljna prava koja pojedincu pružaju priliku da *ne* mora nekome biti odgovoran niti, pak, *ne* mora javno navoditi prihvatljive razloge za svoje djelovanje (FG, 152-153). To promišljanje, koje se, na prvi pogled, čini kao rubna napomena, polazište je za dalekosežne teorijske konzekvencije: nipošto se, naime, tada ne smije moralno samozakonodavstvo pojedinih osoba smatrati polazištem samozakonodavstva građana. Sloboda državljana može se ozbiljiti i građanskim stavom koji kalkulira o koristi i nipošto nije “krepostan”. Njima je dovoljno ono što je Kant nazvao “legalnošću”, naime samo vanjsko respektiranje zakona, za razliku od “moralnosti”, kod koje je važno uvjerenje pojedinca. U tome je razlog što Habermas svoje diskursno načelo tako formulira da je naspram morala i prava isprva još neutralno.

Kako moraju u pojedinostima izgledati različiti tipovi diskursa? Habermas razlikuje tri pitanja koja sva nadilaze pragmatičko početno pitanje o tome što se, uopće, može učiniti glede neke konkretne zadaće:

- Prvo, interesno-kalkulativno pitanje o tome kako se mogu uskladiti konkurentске preferencije: pitanje “*agregirane* cjelokupne volje”.



- Drugo, etičkopoličko pitanje o tome tko hoćemo biti. To se pitanje obrađuje hermeneutičkim diskursima samorazumijevanja i usmjereno je na “*autentičnu* cjelokupnu volju”.
- Treće, moralnopraktičko pitanje o tome kako želimo djelovati na pravedan način: pitanje “*autonome* cjelokupne volje” (FG, 222 i d., također 139 i d., 199-200, 640 i d.).

Pozivanje na cjelokupnu volju, koje podsjeća na Rousseaua, upućuje na to da je Habermasu u njegovim promišljanjima stalo, na kraju krajeva, do ozbiljenja neispunjenoga potencijala Francuske revolucije. Dakako, baština na koju on misli nije utopija kapitalističkoga radnog društva i nacionalne države, nego pojam *narodne suverenosti*. O tome se očitovao, ponajprije, u svome važnom članku *Volkssouveränität als Verfahren* (Narodna suverenost kao postupak), koji je objavljen kao prethodna studija u knjizi *Faktizität und Geltung* (prvobitno objavljeno u Habermas, 1989.). Misaonu figuru nepodijeljene vladareve suverenosti, koja počiva na Jeanu Bodinu (1976.) i njegovu utemeljenju novovjekovnoga apsolutizma, Rousseau “je prenio na volju ujedinjenoga naroda, stopio s klasičnom idejom samovladavine slobodnih i jednakih i prevladao u modernome pojmu autonomije.” (FG, 364). Ali budući da narod samo fiktivno čini subjekt s voljom i sviješću, Habermas predlaže da se narodni suverenitet ne poima više supstancijalno, nego *kao postupak*. Time pokušava “normativni sadržaj te jedinstvene revolucije prenijeti u naše pojmove, a to je poduhvat koji se (...) nameće ljevičaru koji živi u Saveznoj Republici Njemačkoj: ustavna se načela neće ukorijeniti u našim osjećajima prije nego se um ne uvjeri u njihove orijentirajuće, budućnosne sadržaje.” (FG, 609). Filozof Habermas može svoju ustavnu državu voljeti jedino ako je razloge za to precizno rekonstruirao. Um je ispred osjećaja i mora ih stalno nadzirati.

Kako bi zadržao pobunjeničke i bazičnodemokratske potencijale Francuske revolucije, Habermas im pokušava dati demokratskoteorijski profil. Normativni su razlozi, takoreći, valuta u kojoj *komunikacijska moć* zadobiva važenje (FG, 623). Pojam komunikacijske moći počiva na njegovoj raspravi s Hannah Arendt.<sup>3</sup> Normativni argumenti stvaraju legitimnu moć i mogu djelovati na upravni sustav jer je ovaj upućen na obrazloženja koja sebi, međutim, ne može sam dati rutinskim funkcioniranjem, nego za kojima uvijek iznova mora posezati u komunikacijsko područje. Nekad tvrda politička suverenost rastvara se u besubjektne komunikacijske oblike. “Komunikacijski razvodnjena suverenost stječe važenje u moći javnih diskursa, koja nastaje iz autonomnih javnosti, ali koja se mora oblikovati u odlukama demokratski ustrojenih institucija tvorbe mišljenja i volje, jer odgovornost za praktično sudbonosne odluke zahtijeva jasnu institucionalnu nadležnost.

Habermas postulira: “Komunikacijska se moć prakticira u modusu opade.” (FG, 626). Upravni se sustav opsjeda *civilnim društvom*, koje moguća obrazloženja propušta samo ako se čine prihvatljiva mnijenjima mobiliziranih javnosti. Ono se sastoji od raznolikih udruga, asocijacija, organizacija i pokreta, “koji prihvaćaju i kondenziraju odjek društvenih problema u privatnim životnim područjima te ga, pojačavajući ga, upućuju u političku javnost” (FG, 443).

<sup>3</sup> O izvorima predodžbe komunikacijski proizvedene moći kod Hannah Arendt usp. Habermas, 1976..

Sam Habermas vidi problem toga svog gledišta: suverenost naroda mogla bi se “pre-mjestiti u kulturnu dinamiku avangardi koje stvaraju mnijenje”. Intelektualci su “vješti na riječima i prisvajaju moć koju, navodno, rastvaraju u mediju riječi” (FG, 629). Ali po njegovu mišljenju ta opasnost nije velika jer se komunikacijska moć može prakticirati samo neizravno, naime jedino kao ograničavanje zbiljske, upravne moći. Sâmo odgovorno odlučivanje više se ne obavlja, prema toj predodžbi, prisvajanjem riječi, nego opet korektnim demokratskim postupcima. Uostalom, intelektualci mogu samo tamo utjecati na diskurs gdje se realna suverenost i moć raspršuju, gdje se kratkotrajne dobrovoljne asocijacije mogu formirati i opet rastvarati. Presudan je, međutim, argument Habermasova ideja narodnoga obrazovanja za “egalitarnu političku kulturu, koja je lišena svih obrazovnih povlastica i na cijeloj je osnovici postala intelektualnom” (FG, 630): *Svatko je intelektualac – to je posljednja utopija Francuske revolucije koju, prema Habermasu, treba još ozbiljiti*. Njegovo mišljenje valja u toj točki još i danas shvatiti kao nastavak socijaldemokratskih obrazovnih reformskih nastojanja iz šezdesetih i sedamdesetih godina 20. stoljeća: integrirane škole, matura za sve, studij za što više studenata.

Habermas je time pokušao u svome djelu *Faktizität und Geltung*, više od trideset godina nakon svoga pionirskoga djela *Strukturwandel und Öffentlichkeit* (1962.), dati normativan pojam javnosti kao temelj teorije demokracije. Dok u ranijem pojmu javnosti nikada nije bilo posve jasno nije li time nostalgично stiliziran određeni oblik prosvjetiteljske javnosti, koji je odavno postao idejnom povijesću, i kakav vjerojatno nije ni postojao, dotle Habermas ovdje poduzima korak ka ideji *deliberativne demokracije*, u kojoj se procesi tvorbe mnijenja ravnopravno obrađuju s procesima upravnoga odlučivanja. On time ustrajava na intuicijama koje je, u biti, imao već 1962. godine. Deliberativna je demokracija istodobno i normativno mjerilo sadašnjosti i realnoutopijski projekt budućnosti.

*Civilno društvo*, čija se komunikacijska sloboda događa na trgovima, pozornicama, arenaima itd. (FG, 435), nije za Habermasov sadašnji veliki teorijski projekt nipošto jedina i presudna referentna veličina, koliko god ga on smješta u središte svoje argumentacije. On je pravila pravne države, logiku diobe vlasti, racionalnost jurisdikcije, pa čak i građanskoga civilnog prava, proširio u jednu vrstu državljskoga nauka o pravu.<sup>4</sup> Kri-tičke teorije prava imaju u vidu većinom, u najboljem slučaju, ustavno pravo te temeljna i ljudska prava, dakle one temeljne norme kojima je, zbog njihova izraženo moralnoga sadržaja, uvijek svojstvena tendencija rastvaranja i problematiziranja pozitivnoga prava, koja je u očima mnogih konzervativnih pravnika vrlo opasna. Ta je prevaga na strani načela, doduše, još uvijek karakteristična za Habermasa, ali on je u svoja promišljanja uključio i jurisdikciju te, povrh toga, sudačko tumačenje i nadogradnju prava. Njegova diskursna teorija prava shvaća “demokratsku pravnu državu kao institucionaliziranje postupaka i komunikacijskih pretpostavki za diskurzivno formiranje mišljenja i volje, koje se odvija pomoću legitimnoga prava (i utoliko jamči privatnu autonomiju), i koje, s druge strane, omogućuje (...) legitimnu uspostavu prava.” (FG, 527).

Utjecaj na uspostavu prava *pomoću* komunikacijske moći i jamstva pravnodržavnih egzistencijalnih pretpostavki za tu komunikacijsku moć uzjamno se, dakle, uvjetuju. To

<sup>4</sup> Usp.o tom pojmu u Horster, 1992.: 1139.

prepletanje mora, uzmu li se u obzir mogućnosti preobrazbe, razvijati i poticati deliberativne strukture na strani pravnoga sustava i stvarati deliberativna temeljna stajališta na strani građana koji prakticiraju tu komunikacijsku moć.

### 3. Jürgen Habermas i deliberativna demokracija

Model deliberativne demokracije pokušaj je praktične primjene etike diskursa Jürgena Habermasa na područje političkoga. Praktična primjena tu znači nešto posve drugo nego donošenje izvedbenih odredbi za prethodno izrađene normativne teorijske koncepcije, ona se, naprotiv, odnosi na praktično tumačenje političkih strukturnih sveza metodama Habermasove kritičke hermeneutike.

Habermasov je pristup, refleksijskoteorijski gledano, kompleksan kontrastni sklop normativnih i faktičnih elemenata. Svoju teoriju demokracije iznosi jednoznačno s normativnom nakanom jer želi razraditi one procedure uz čije poštivanje neka odluka može opravdano važiti kao demokratska. On izričito zahtijeva da se konkretni procesi odlučivanja što više približe tome deliberativnom modelu. Te se procedure mogu onda opažati i preispitivati, uz stanovitu provjerljivu distanciranost, tako da nastaje razina kvaziobjektivnosti te se ne mora svaka pojedinačna odluka oslanjati na pojedinačnu vrijednosnu predodžbu.

Habermasova deliberativna demokracija dobiva svoje konture ako ju se razgraniči u odnosu na *liberalno-pravnodržavni* demokratski model privatnointeresnih kompromisa depolitiziranoga stanovništva kojim vlada politička klasa, na jednoj strani, i na *građanskorepublikanski* model političke samoorganizacije aktivnih i politiziranih građana, na drugoj strani. Deliberativna demokracija zastupa jače normativne zahtjeve nego liberalna, ali slabije nego građanskorepublikanska strategija, koju ona smatra rousseauovskom preopterećenjem građana. Ona preuzima od modela liberalne pravne države ustavnu institucionalizaciju procesa odlučivanja, koji ne trebaju ovisiti o tome jesu li građani dostatno aktivni i sposobni kolektivno djelovati. Od republikanskoga modela preuzima jaču orijentaciju na realan proces formiranja mišljenja i volje u deliberirajućoj javnosti. Parlamenti bi bili pogrešno tumačeni ako bismo ih shvatili samo kao tijela koja raspravljaju. Oni su, ponajprije, instancije odlučivanja i njihovi se procesi raspravljanja pretpostavljaju, od samoga početka, kao orijentacija za odlučivanje. Ipak, parlamentarne rasprave imaju i komunikacijsku stranu, koja im je zajednička s procesima sporazumijevanja demokratske javnosti, medija i raznolikih tijela. “Komunikacijski tijek između formiranja javnoga mnijenja, institucionaliziranih izbornih odluka i legislativnih odluka treba zajamčiti da se publicistički stvoreni utjecaj i komunikacijski stvorena moć nad zakonodavstvom preoblikuju u upravno uporabljivu moć.” (FG, 362). Pokraj sfere ekonomije i države Habermas tako postavlja treću razinu, civilno društvo. I liberalizam je razlikovao državu i društvo, ali je građansko društvo shvaćao prije svega kao područje privatnoga gospodarstva. Habermas razgraničuje gospodarstvo i javnu upravu od dodatne razine, civilnoga društva, koje pokraj resursa novca i javne moći uspostavlja resurs solidarnosti, odnosno komunikacijsku moć.

Slika 1: Deliberativna demokracija

resurs	sustav	područje
upravna moć	politička uprava	država
novac	ekonomski sustav djelovanja	tržište
solidarnost	javne komunikacijske mreže	civilno društvo

Iz složene interakcije ovih triju područja resursa moderna društva organiziraju svoje potrebe za integracijom i upravljanjem. Za teoretičara poput Habermasa prevladani su svi koncepti gospodarskoga upravljanja kroz politički sustav. Ali on odbacuje i neoliberalni model, koji tržištu dodjeljuje vodeću funkciju, čak i naspram javne uprave koju valja tržišno organizirati i smanjiti. Umjesto toga on preporučuje interakciju, koja, između ostaloga, može angažirati i medij prava protiv presezanja iz sfera novca i političke moći. Habermasov cilj nije, dakle, građansko društvo kao u liberalizmu, nego društvo građana.

Utjecaj takvoga društva preko postupaka i komunikacijskih pretpostavki nipošto ne treba, prema koncepciji deliberativne demokracije, izložiti proces vladanja i upravljanja populističkim raspoloženjima aktivnih građana, nego, naprotiv, treba pridonijeti diskurzivnoj racionalizaciji odlučivanja. Ovaj pojam racionalizacije zaslužuje pblžiše razmatranje. Racionalizacija je manje od legitimacije, ali više od konstituiranja moći. Legitimacija bi mogla biti i samo naknadna potvrda. Međutim, racionalizacija proceduralno nadziranom raspravom pridonosi i programiranju same političke moći te suoblikuje njezine sadržaje. Jedino sam politički sustav može donositi i provoditi kolektivno obvezujuće odluke, dakle djelovati u klasičnome smislu. Komunikacijske strukture javnosti tvore, nasuprot tome, nešto poput "široko razapete mreže senzora" (FG, 364), koje same ne mogu vladati, ali ipak reagiraju na raširena mišljenja i probleme u društvu. Komunikacijska moć ne može sama prakticirati vladavinu, ali može svojim civilnodruštvenim utjecajem usmjeravati proces političke vladavine u određenim pravcima.

Habermas se ovim razlikovanjem moći i vlasti kreće u okviru temeljnih pojmova Maxa Webera. Ovome je moć značila priliku da se unutar nekoga socijalnog odnosa vlastita volja nametne i unatoč protivljenju, neovisno o tome na čemu se ta prilika temelji. Ona je mogla počivati, primjerice, i na pukoj nadmoći u raspravi. Vlast je, naprotiv, prilika da se unutar zadanoga institucijskog poretka postigne poslušnost za neku naredbu kod određenih osoba. Vlast je, dakle, vezana za institucije, a moć funkcionira i u odnosima koji se ne mogu precizno odrediti ni organizirati, dakle upravo kao u civilnome društvu koje Habermas smatra tako važnim. Ali moć bez sustavnoga pretvaranja u vlast ne može razviti pravnodržavno-demokratsku učinkovitost djelovanja.

Ta orijentacija prema Weberu rezultira kod Habermasa načelnom kritikom Rousseauove ideje narodne suverenosti, prema kojoj je demokracija autonomna odluka načelno i tjelesno prisutnoga naroda, kojeg se ne može zastupati u načelnim pitanjima. Prigovor glasi da je Rousseau prenio apsolutistički nauk o državnoj suverenosti na narodnu suverenost i time stvorio potencijalno totalitaran model. Tako se država uzdiže u

koncentrat moći i pojedinačan subjekt, koji ne postaje podnošljiviji time što se narod i država smatraju identičnim.

Liberalna kritika – prema kojoj je upravo važno da se narodnoj volji postave granice i da se ova može prakticirati samo u određenim procedurama, naime kroz predstavnička zakonodavna tijela, izvršnu vlast i pravosuđe te na izborima i glasovanjima – postavlja umjesto suverenoga građanstva, koje je u stanju proizvoljno djelovati, model striktno ustavne demokracije, u kojoj državu kao subjekt zamjenjuje, u osnovi, anonimna struktura.

Habermas želi i tu naći međurješenje, koje umjesto subjekta narodne suverenosti postavlja komunikacijske procese, koji po njegovoj analizi nemaju subjekta, dakle tijekom diskurzivnoga formiranja mišljenja i volje (*FG*, 365). Narodna se suverenost, dakle, opet potvrđuje kao komunikacijski proizvedena moć, ali je integrirana u proceduralne postupke i samo utječe na izdiferenciran politički sustav, a da se ne stavlja neposredovano na njegovo čelo, kako je to zamišljeno kod Rousseaua. Podsjetimo se: komunikacijska se moć, čak i u zaoštrenim odnosima, prakticira jedino “u modusu opsjedanja” “bez nakane osvajanja” (*FG*, 626). Poštivaju se, dakle, sferne granice između političkoga sustava i deliberirajuće javnosti. Habermasu je veoma važno da se dobitci moderne, postignuti diferenciranjem pravne države, ne stavljaju na kocku, ali da se demokratska javnost ipak jače angažira nego što je to bilo predviđeno u dominantnome demokratskoteorijskom modelu elitne demokracije političke klase.

Ideja civilnoga društva pojavljuje se kao praktični sociološki pokušaj verifikacije isprva čisto normativno-refleksivnoga koncepta etike diskursa. Ipak je njegova teorijska koncepcija imala stanovitog utjecaja na druge mislioce i danas se dalje razvija u intenzivnoj raspravi prije svega s američkim autorima kao što su Joshua Cohen i Frank Michelman. Osobito Cohenov model zaslužuje kratak prikaz. Cohen definira deliberativnu demokraciju kao asocijaciju ljudi čijim interesima upravlja javna deliberacija njezinih članova (Cohen, 1997.: 67). Legitimacijska je osnova slobodno savjetovanje među jednakima koji se razumiju kao pluralistički. Pravila bi ujedinjavanja trebala biti takva da su ona već sama rezultat takvoga savjetovanja. Demokratsko-deliberativna struktura savjetovanja trebala bi se, povrh toga, po mogućnosti vidljivo izraziti i kroz transparentne strukture u svim konkretnim rezultatima savjetovanja (Cohen, 1997.: 72 i d.).

Riječ je, dakle, o formalnostrukturnome konceptu, premda njegovi idejnopovijesni korijeni sežu nazad do supstancijalističkih radikalnodemokratskih i socijalističkih kritika politike naprednih industrijskih društava. Iskustva u raznolikim bazičnodemokratskim skupštinama i organizacijama stare i nove ljevice, u kojima su se rasprave uvijek iznova nelegitimno skraćivale poslovnim trikovima i pritiskom odlučivanja, preporučuju naglašavanje tih proceduralnih čimbenika. Ljevica, koja je tradicionalno bila više zainteresirana za supstancijalne rezultate nego za formalnosti, zbog svojih se gorkih iskustava približila liberalnome modelu pravnodržavno uređene demokracije, no želi proširiti formalnodemokratsko postupanje duboko u temeljnu strukturu civilnoga društva. Bezbrojne građanske inicijative, asocijacije i organizacije, koje su sveukupno pridonijele šarenoj bazičnodemokratskoj ukupnoj slici, nisu bile interno nipošto nužno i samorazumljivo deliberativno strukturirane u smislu gore navedenih uvjeta – upravo na to upozorava deliberativna demokracija. Ali ona ne bi bila lijeva ideja kada ne bi ujedno nudila svoj koncept kao model reforme cjelokupnoga društva.

Slika 2: Deliberativna demokracija prema Cohenu (1997.: 74 i d., passim)

Temeljni uvjeti koncepta deliberativne demokracije:

1. Deliberacija je slobodna. Sudionici ne smiju, dakle, biti vezani autoritetom ili prethodno utvrđenim normama i zahtjevima osim onih same deliberacije.
2. Sudionici pretpostavljaju da će se na kraju deliberacije također osjećati vezani rezultatima i provoditi ih.
3. Deliberacija se mora zasnivati na argumentima. Svi prijedlozi, sva podrška i kritika moraju biti utemeljeni.
4. Smije se vršiti samo jedna jedina prisila, naime, prema Habermasovu načelu etike diskursa, nenasilna prisila boljega argumenta.
5. Svaka bi se kolektivna odluka trebala donositi na deliberativan način i ne samo naknadno provjeravati je li suglasna i s načelima deliberacije.
6. Svatko ima jednako pravo govora i glasovanja, tj. svi se sudionici smatraju formalno i supstancijalno jednakima.
7. Već postojeći pravni zahtjevi unutar skupine članova nemaju obvezatan učinak, nego se mogu u svakome trenutku staviti na raspolaganje – s jednom iznimkom: mora se sačuvati okvir deliberacije među jednakima.

Pred nama je idealan model, koji ide znatno dalje nego što to sebi predočava sam Habermas, pa i dalje nego, primjerice, američki ustav, koji u svome čuvenom prvome amandmanu sadrži upravo pravila ograničavanja navodeći glavna područja i osjetljive teme o kojima Kongres izričito ne smije donositi zakone: “*Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances.*” (First Amendment, 1791.). Od tada se tendencija da se funkcijskim sustavima omogući razvoj njihove vlastite racionalnosti i time podigne blagostanje cjelokupnoga društva proširila daleko izvan područja slobode vjeroispovijesti, tiska i okupljanja.

Samoograničavanje deliberacije na to da se samo utječe na politički sustav kroz civilno društvo koje samo raspravlja a ne glasuje, kako to Habermas predlaže, čini se znatno primjerenijim modernitetu jer u većoj mjeri vodi računa o diferencijacijskim procesima današnjega društva. Habermas spoznaje problematične crte deliberacijske razine civilnoga društva: načelno neograničena komunikacijska strujanja čine, za njega, “‘divlji’ kompleks koji se ne da u cjelini organizirati. Zbog svoga anarhičnog ustrojstva opća je javnost, s jedne strane, nezaštićenije izložena represijskim i ekskluzijskim efektima nejednako raspodijeljene socijalne moći nego organizirane javnosti parlamentarnoga kompleksa” (FG, 374). Pozitivna se protuteža sastoji u njegovoj mogućnosti da preskače komunikacijske granice, razbija tabue, senzibilnije prihvaća nove probleme te čak izravnije artikulira kolektivne identitete i potrebe nego u formaliziranim institucijama.

Habermas pokušava tako rekonstruirati granice između načelno neograničenoga diskursa i pravne zaštite, primjerice privatne sfere, da, doduše, *sve može postati predmetom javnih rasprava*, ali ne i političkoga reguliranja: “Govoriti o nečemu nije isto što i miješati se drugome u njegove stvari. Naravno da se intimno područje mora zaštititi od tuđih nasrtljivosti i kritičkih pogleda; ali nije sve što je pridržano odlukama privatnih osoba uskraćeno javnoj tematizaciji i zaštićeno od kritike. (...) Uz pomoć toga razlikovanja može se lako shvatiti da je bespredmetan liberalni prigovor spram ukidanja granica javnoga tematskoga spektra, pod uvjetom da se samo sačuva osobni integritet pojedinca.” (FG, 381).

Ako deliberacijski procesi trebaju biti politički podnošljivi i uspješni, “upućeni su na kontekste kulture i osoba koji su sposobni da uče.” (FG, 395) Moglo bi se dodati: upućeni su i na spremnost za učenje i za samociviliziranje te sfere.

Deliberativna demokracija prema modelu Joshue Cohena zamišljena je za jasno omeđenu skupinu. Habermas je uključivanjem političke javnosti i civilnoga društva omogućio stvaranje prema načelno neodređenom broju suigrača. Javnost, ponajprije, nije više nego “alarmni sustav s nespecijaliziranim, ali široko društveno osjetljivim senzorima” (FG, 435). Kako bi izvršila zbiljski pritisak na politički sustav, potrebni su joj dramatičnija i pojačanje djelovanja. To se događa preko društvenih pokreta, građanskih inicijativa i građanskih foruma, političkih udruga i asocijacija, koji po Habermasovoj definiciji predstavljaju skupine civilnoga društva (FG, 451). Ovo nabranje sadržava fokusiranje na lijevoprogresivne ili, u najmanju ruku, organizacijske oblike alternativno-kritičkoga miljea.

Niklas Luhmann, koji je te Habermasove teorijske napore desetljećima distancirano kritički promatrao, u svojoj je studiji *Die Politik der Gesellschaft* istaknuo upravo taj problem: najnoviji socijalni pokret, takoreći pokret trećega naraštaja, jest pokret ksenofoba, koji u prilično necivilnome civilnom društvu inzistira na postavljanju da njegove akcije nosi široka skupina blagonaklonih građana, koja ga šutljivo simpatizira (Luhmann, bez godine). Sam Habermas je, dakako, već prepoznao dvoličnost mnogih socijalnih pokreta. Populistički pokreti koji slijepo brane okamenjene ostatke tradicije za Habermasa su, po svome mobilizacijskom obliku, i moderni i antidemokratski. To vrijedi i za socijalizam: “On je htio u novim cirkulacijskim oblicima industrijalizma spasiti stare socijalno-integracijske snage solidarnih zajednica koje su pripadale potonulome predindustrijskom svijetu” (FG, 449) te je stoga, poput rimskoga boga Janusa, istodobno gledao i naprijed i nazad. Slične dvostruke aspekte modernosti i retrogradnosti imao je u Habermasovoj analizi i fašizam. Zaključak iz te problematizacije glasi: vitalno društvo građana, kakvo priželjkuje Habermas, može “nastati samo u kontekstu slobodarske političke kulture i odgovarajućih socijalizacijskih obrazaca te na osnovi nepovrijeđene privatne sfere – ono se može razvijati samo u već racionaliziranome svijetu života.” (FG, 449). Drukčije rečeno: Demokratsko i zbiljski civilno društvo moguće je samo tamo gdje je liberalizam posve pobijedio i gdje može počivati na širokim, habitualiziranim tradicijama ponašanja racionalne i samosvjesne civilnosti – ili bi ovdje trebalo reći: građanskosti?

Habermas je već 1968. godine javno rekao da je tadašnji studentski pokret samo prividno revolucionaran i da ne može postići zbiljski prevrat. Nije moglo biti riječi o tome da avangarda djeluje umjesto još neprosvijećenih masa, nego samo o tome da se, napro-

tiv, krene u strpljiv civilnodruštveni rad prosvjećivanja, ali i samomijenjanja i političke integracije, ponajprije samih marginalnih i sektaških prosvjetitelja, dakle samoprosvjećivanja. On je dosljedno i neprestano odbijao militantnu borbu, a da pri tome nije oklijevao staviti na kocku svoj ugled. Njegova je današnja teorija deliberativne demokracije i civilnoga društva, zapravo, samo produljenje i proširenje intuicije koja je, u biti, postojala već trideset godina prije toga.

Javnost, koja mora biti rezonantno tlo svih prosvjetiteljskih aktivnosti, po Habermasu nije sistemski učvršćena institucija, već komunikacijski sklop sadržaja i stajališta u svijetu života, dakle, u krajnjoj instanciji, mišljenja. Njezina se otvorenost sastoji upravo u njezinoj uporabi prirodnoga jezika i, većim dijelom, opće razumljivosti njezinih rasprava. Zato ona sadrži, u jednome dijelu svojih manifestacija, stanovitu laičnost ili, sistemskoteorijski rečeno, dediferencijaciju. U drugome dijelu ona nije opterećena odlučivanjem, budući da ne djeluje javnost nego politički sustav, i postaje poprištem intelektualizacija (FG, 437). Ovdje nailaze na najbolji odjek virtuozni umijeća formuliranja. To je i razlog što se o svim pitanjima rata i mira uvijek iznova anketiraju književnici, premda zapravo ne postoji nikakav uvjerljiv razlog da im se, zbog njihove kompetencije za proizvodnju fikcijskih tekstova, prizna i javna savjetodavna kompetencija u faktičkim pitanjima.

Habermasu je važno da se kvaliteta formiranja javnoga mnijenja može empirijski mjeriti, naime prema “proceduralnim svojstvima njezina proizvodnog procesa” (FG, 438). Premda ovu misao Habermas ne izvodi, to konkretno znači: svatko treba imati jednaku priliku da bude sugovornik. Valja dokinuti komunikacijske povlastice, odnosno one moraju doživjeti samokritičko samorastvaranje, kako se to već dulje vrijeme događa u slučaju politizirajućih književnika. Javnost ostaje, naime, upućena “u posljednjoj instanciji na odjek, i to na odobravanje egalitarno sastavljene laičke publike” (FG, 440). Habermas time pridaje razgovornome jeziku i razumljivosti komuniciranja najelemenarnije demokratsko značenje. Jezik mora istodobno imati mobilizirajuću snagu i time je u opasnosti da razvije i demagoške crte. Habermas uviđa opasnost manipuliranja, ali smatra da se, uza svu mogućnost manipuliranja, široko javno mnijenje ne može ni javno kupiti ni javno ucijeniti. Njegov spontani karakter, koji ono ima kao fenomen svijeta života, pruža mu stanovitu zaštitu te ono barem latentno ima obrambena sredstva.

Habermasu je civilno društvo sfera samoorganiziranoga, asocijacijskoga užeg područja, koje u difuznoj i oscilirajućoj javnosti uvijek iznova pokušava postići odjeke za društvene probleme i tematizacije. Pravila igre su liberalna: sloboda okupljanja, pravo osnivanja udruge i društava čine zajedno sa slobodom izražavanja mišljenja širok prostor tih asocijacijskih strukturnih tvorevina (FG, 445). To je, zasigurno, nesigurno tlo, koje se uvijek iznova može ugroziti ako se nametnu neugodne teme. Tada je politički sustav sklon, kao već 1967./68. prema studentima, restriktivno tumačiti slobode prosvjedovanja i okupljanja. U takvim se situacijama slobodni prostori moraju opet, javno i sudski, u nuždi obraćanjem Ustavnome sudu, izboriti i ponovno utvrditi. Time se može objasniti neobično dualno ustrojstvo novih socijalnih pokreta, “koji imaju istodobno i ofenzivne i defenzivne ciljeve” (FG, 447). Ofenzivno pokušavaju održati postojeće protujavnosti i asocijacijske oblike nasuprot državnome pritisku i društvenoj preobrazbi. Razne parcijalne javnosti ostaju, zbog uporabe svakodnevnoga jezika, međusobno komunikacijski transparentne. One i zbog toga mogu činiti protutežu svijeta života u od-



nosu na progresivno diferencirane i podjelom rada specijalizirane društvene funkcijske sustave.

Habermas svrstava civilnodruštvene organizacijske oblike, u tradiciji toposa pokreta Trećega svijeta, u socijalnu periferiju, koja “naspram središta politike ima prednost veće senzibilnosti za percipiranje i identificiranje novih problema” (FG, 460). Primjeri što ih on o tome navodi mogu predočiti što se time misli:

- pokret protiv trke u atomskome naoružanju
- protiv rizika atomske energije
- protiv drugih velikih tehnologija
- protiv genetskoga istraživanja
- protiv odumiranja šuma i drugih ekoloških ugrožavanja
- protiv procesa osiromašenja u Trećemu svijetu
- protiv određenih pojava u svjetskom ekonomskom poretku
- feminizam.

Gotovo nijednu od ovih tema nisu pokrenuli državni stručnjaci, nego ponajprije intelektualci, pogodeni pojedinci, *radical professionals* i slični aktivisti. *Radical professionals* su oni aktivisti koji svoj život provode i, djelomice, zarađuju i za svoje životne potrebe time što upravljaju čvorištima mrežne komunikacije, organiziraju kampanje i prosvjede, prate osnivačke procese novih stranaka i drugih organizacija jer poznaju pravne odredbe o strankama, udrugama i porezima te, ponajprije, djeluju kao odvjetnici u odgovarajućim sudskim postupcima. Oni se brinu za infrastrukturu i kristaliziranje jezgara inače raznolikih i difuznih aktivnosti civilnoga društva. Osobito su poznavanje prava i verziranost u organizacijskim procedurama kompetencijski resursi koje umiju ponuditi. Oni su navlastiti nositelji civilnoga društva, ali mogu naići na odjek jedino tamo gdje su procesi pozornosti već zahvatili parcijale skupine građana.

*S njemačkoga preveo:*

Tomislav Martinović

### *Literatura*

Albert, Hans, 1991.: *Traktat über kritische Vernunft*, Stuttgart, J.C.B.Mohr/UTB

Apel, Karl-Otto, 1976.: Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, u: Kanitschneider, B. (ur.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck: 55-82

Bodin, Jean, 1976.: *Über den Staat*, Stuttgart, izvornik *Six livres de la Republique*, 1576., njemački prijevod 1592.

- Cohen, Joshua, 1997.: *Deliberation and Democratic Legitimacy*, u: Bohmann, James/ Rehg, William: *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge (Mass.)/ London: 67-92
- Gehlen, Arnold, 1986.: *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen*, Pogovor Herberta Schnädelbacha, Reinbeck
- Habermas, Jürgen, 1962.: *Strukturwandel und Öffentlichkeit*, Neuwied/ Berlin
- Habermas, Jürgen, 1976.: Hannah Arendts Begriff der Macht, u: isti, *Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt/M. (2. izdanje 1984.)
- Habermas, Jürgen, 1983.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M.
- Habermas, Jürgen, 1989.: Volkssouveränität als Verfahren, u: Forum für Philosophie Bad Homburg (ur.): *Die Ideen von 1789*, Frankfurt/ M.: 7-36
- Habermas, Jürgen, 1992.: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M.
- Horster, Detlef, 1992.: Jürgen Habermas' Rechtsphilosophie, *Die Neue Gesellschaft/ Frankfurter Hefte*, (39) 12
- Iltig, Karl-Heinz, 1999.: *Grundfragen der praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.
- Kant, Immanuel, 1990.: *Kritika praktičkog uma*, prev. Viktor Sonnenfeld, Zagreb
- Luhmann, Niklas, 1986.: *Die soziologische Betrachtung des Rechts*, Frankfurt/ M.
- Luhmann, Niklas, 1993.: *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt/ M.
- Luhmann, Niklas, bez godine: *Die Politik der Gesellschaft*, neobjavljen rukopis

Walter Reese-Schäfer

### JÜRGEN HABERMAS AND DELIBERATIVE DEMOCRACY

#### Summary

The author looks into Habermas' theory of deliberative democracy in the context of the present-day debates on the theory of morals and politics. The starting point of Habermas' theory is his idea of discourse ethics. This is cognitivist ethics in the tradition of Kant, Rawls, Tugendhat and Apel that is built around the concept of normative correctness analogous to the descriptive notion of truth. This idea is best expressed by Kant's categorical imperative, according to which the validity of norms depends on their generalizability. Habermas, in line with Kant, is aware of the impossibility to rationally found universalist ethics. Instead of the final (deductive) foundations he offers the reflexion about the assumptions of a meaningful discourse i.e. the argumentation rules that must be respected if language communication is to be meaningful. Habermas' outline of the theory of law in his book *Between Facts and Norms (Faktizität und Geltung)* builds on this

moral-theoretical position. In modern society the function of law is to facilitate social communication: law is the legitimate framework of social communication on which the actors can rely. Habermas considers the specific link between human rights and popular sovereignty as the source of legitimacy. Human rights and popular sovereignty mutually condition each other and at the same time there is tension between them. The absolutization of individual rights makes democracy impossible since decision-making is obstructed; absolutization of popular sovereignty leads to the tyranny of the majority and the loss of rights. Habermas thinks that law can be legitimized by communicational mediation between the individual rights and popular sovereignty, in line with the principle that the claim to validity can only be laid by those norms that are approved of by all potentially affected individuals as rational discourse participants. Popular sovereignty is consistently procedurally interpreted. On the one hand, it is practised by means of public discourses and on the other through decision-making processes within democratically structured political institutions. The two dimensions of legitimizing law are different yet complementary: public discourses take place in civil society, political decisions are made in democratic institutions of the state. This is also an outline of the specific position of Habermas' political theory of deliberative democracy. It is equally distant from the model of liberal democracy which emphasizes possessive individualism and the protection of citizens' private interests, and from the republican democratic model that emphasizes political participation of active citizens. The theory of deliberative democracy emphasizes the importance of civil society: It is a sort of a practical verification of discourse ethics. Civil society is a sphere of autonomous public communication that is complementary to state administration but cannot substitute it. Communication power is exercised in the "siege mode" i.e. multiple discourses of civil society should contribute to the rationality and legitimacy of the decisions made by the political system, but do not have to replace them nor expose them to populist pressures.

*Key words:* moral, ethics, law, discourse, discourse ethics, human rights, popular sovereignty, civil society, deliberative democracy



*Mailing address:* Sozialwissenschaftliche Fakultät, Seminar für Politikwissenschaft, Georg-August-Universität Göttingen, Platz der Göttinger Sieben 3, D 37073 Göttingen. *E-mail:* reeseschaefer@hotmail.com