

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Samo Trtnik

Mentor: doc. dr. Jernej Pikalo
Somentorica: doc. dr. Sandra Bašić Hrvatin

**(NE)PRIMERENOST DEMOKRACIJE IN ISKANJE
ALTERNATIVE**

Diplomsko delo

Ljubljana 2005

»Gorje deželi, kjer ima vsakdo vajeti v roki.«

Italijanski pregovor

KAZALO

1 UVOD	1
2 KAJ SPLOH JE DEMOKRACIJA?	3
3 TEŽAVE, S KATERIMI SE SOOČA DEMOKRACIJA	21
3.1 Slabe značilnosti vladavine ljudstva	21
3.1.1 <i>Demokracija v zunanji politiki in v kriznih situacijah</i>	21
3.1.2 <i>Sprejemanje slabih zakonov – zakoni demokracije in zakoni aristokracije</i>	23
3.1.3 <i>Ko se demokracija prelevi v tiranijo</i>	26
3.2 Ljudstvo na prestolu neskončno širokega sveta	30
3.2.1 <i>Izgubljeno ljudstvo ali »Prižgite luč, ne najdem prestola!«</i>	30
3.2.2 <i>Posameznik, ki se ne zaveda posledic</i>	33
3.2.3 <i>»Ne, ne bom šel na volitve, saj ne vem, koga naj volim.«</i>	36
3.3 Mediji kot reševalec iz vode, ki ne zna plavati	39
3.3.1 <i>Medijem ne vlada politika, ampak ekonomija</i>	40
3.3.2 <i>POZOR! Nevarnost poplav informacij!</i>	43
3.3.3 <i>»Dajte nam zabave, ne informacij!«</i>	46
3.4 Če je tako hudo, zakaj pa potem demokracija deluje v Atenah in ZDA?	48
3.5 Kaj nam je prinesla preiskava temeljev?	51
4 VELIKO ISKANJE ALTERNATIVE DEMOKRACIJI	54
4.1 Inkovski imperij	55
4.1.1 <i>Ayllu</i>	55
4.1.2 <i>Vladavina Inke</i>	57
4.1.3 <i>Dolg državi</i>	58
4.1.4 <i>Je to socializem?</i>	58
4.1.5 <i>Propad inkovskega imperija</i>	59
4.1.6 <i>Inki in demokracija</i>	60
4.2 Japonska do vpliva Kitajske	61
4.2.1 <i>Yayoi</i>	62
4.2.2 <i>Država Yamato</i>	63
4.2.3 <i>Starodavna Japonska in demokracija</i>	64
4.3 Platonova idealna država	65
4.3.1 <i>Platon in demokracija</i>	69
4.4 Aristotelova idealna država	70
4.4.1 <i>Aristotel in demokracija</i>	73
4.5 Deliberativna demokracija	74
4.5.1 <i>Deliberativnost in demokracija</i>	78
4.6 Kaj nam je torej prineslo Veliko iskanje alternative?	78
5 ZAKLJUČEK	80
6 LITERATURA	83

1 UVOD

Sodoben politični svet je svet demokracije oziroma morda bolje rečeno svet demokracij. Potem ko je človeštvo skozi vladavino izkusilo veliko različnih političnih sistemov, starogrško demokracijo, različna cesarstva, vrsto monarhij, se je na koncu ustavilo na začetku, pri demokraciji.

Tako smo v sodobni politiki priča pravzaprav nenavadnemu pojavu – vsi so demokrati. Da je potrebno oblast predati v roke ljudstvu, vpijejo tako liberalci kot komunisti in celo fašisti. Vsem se zdi najbolj primerno, da državo vodi ljudstvo. Pa je vse res tako preprosto?

Znano je razmišljanje Winstona Churchilla, da je demokracija najslabša oblika vladavine, razen vseh tistih, ki smo jih izkusili do sedaj. Takšne besede opozarjajo, da je demokracija zatavala v nekakšne težave. Moje diplomsko delo želi opozoriti na težave, s katerimi se sooča sodobna demokracija. V drugem delu besedila sem želel upoštevati splošno resnico, da je kritizirati lahko, ponuditi alternativo pa veliko težje, in zato tu predstavljam razmišljanje o alternativah.

Glavno vprašanje, s katerim se sooča demokracija danes, je, ali ljudstvo sploh še želi vladati. Kar nekoliko preveč pogosto se dogaja, da demos zapušča sodobno agoro v obliko volilne skrinjice in se raje zapira med štiri stene. Se ljudstvo otepa žezla oblasti?

Iskanje odgovora na to vprašanje ves čas spremlja strah pred najdenim odgovorom. Pritrdilni odgovor bi namreč porušil same temelje vladavine ljudstva. Demokracija brez demosa? Torej, kracija?

Vprašanje, ki se sedaj postavlja, je, ali je demokracija edina pot. Vse sodobne politične razprave, ki želijo najti boljšo obliko vladavine, poskušajo zgolj nadgrajevati model demokracije. Seveda je veliko lažje na razpoke v fasadi odgovarjati s krpanjem kot pa raziskati, ali niso te razpoke morda posledica nestabilnih (oziroma v tem primeru neprepričljivih) temeljev. Če bi se pojem demokracije porušil, političnim teoretikom ne bi preostalo drugega, kot da se ozrejo po alternativnih rešitvah. Ker pa so toliko časa porabili za krpanje fasade, so že pozabili, kako se temelji gradijo. Zato je strah pred odločilnim vprašanjem toliko bolj razumljiv. Ob vsem tem dogajanju morda drugačni temelji že nekje stojijo, samo pogled je potrebno umakniti stran od krpanja razpok.

Diplomsko delo je razdeljeno na dve ključni poglavji. V prvem delu želim opozoriti na težave, s katerimi se sooča sodobna demokracija. To pomeni, da bom skušal poiskati razpoke

v fasadi in pri tem narediti korak naprej, ko bom preveril, ali morda teh razpok ne povzročajo nestabilni temelji. Pri tem se ne bom izognil vprašanju, ali si ljudstvo v sodobnem svetu sploh še želi oblasti.

V drugem delu bom podrobneje pogledal možnosti, ki se ponujajo pri vprašanju, kdo naj vlada. Pogledal bom, kaj nam prinaša razprava med Platonom in Aristotelom in kakšno rešitev nam lahko prinese deliberativna demokracija. Izpostavil bom tudi dve civilizaciji, ki sta se z nedemokratskimi elementi v svojem političnem sistemu uspešno spopadli – starodavna Japonska in inkovski imperij. Ravno ta drugi del predstavlja še en korak bližje rešitvi problema vladanja in sicer tako, da poskuša odpreti vrata nadaljnemu širšemu razmišljanju.

Preden pa se osredotočimo na samo razpravo, moramo ugotoviti, kaj demokracija sploh je.

2 KAJ SPLOH JE DEMOKRACIJA?

Kratkega in jedrnatega odgovora na to vprašanje ni. Različni slovarji in politični leksikoni nam razlagajo, da je pojem sestavljen iz besede *demos*, kar pomeni ljudstvo, in *kratos*, kar pomeni vladati (Politična enciklopedija, 1975: 139). Demokracija je torej vladavina ljudstva. Na videz preprosto in hkrati povsem pravično – ljudstvo si piše sodbo samo. Težave z definicijo se pojavijo kasneje, ko želimo ta navidez preprost in pravičen pojem prenesti iz teorije v prakso. Ključno vprašanje demokracije je namreč to, kako naj si ljudstvo piše sodbo samo. Leksikoni pri tem vprašanju delijo demokracijo na *neposredno* in *predstavniško*.

Neposredna veja

V

čisti

□Á□Љ□□¿□□□□□□□□□□



Demokracija mora biti seštevek vseh elementov. Če govorimo o predstavniki demokraciji, je Tourainova ugotovitev, v kateri kot predpogoj demokraciji izpostavlja svobodo, pravilna.

»Ideja o svobodi ne vsebuje pojma reprezentativnosti in državljanstva, ampak zgolj zagotavlja odsotnost pritiska. Govorjenje o svobodi je tako preveč popularno; namesto tega moramo govoriti o svobodi izbire oblastnikov, ali, z drugimi besedami, o izbiri tistih, ki bodo imeli politično moč ali ki bodo imeli monopol nad sredstvi prisile.« (Touraine, 1998: 28)

Ravno v tem pogledu naredi Dahl napako, ko se pri svoji teoriji osredotoča na nadzor voditeljev. Izpostavlja namreč, da je minimalna definicija demokracije »ukvarjanje s procesi, ki navadnim državljanom omogočajo relativno visoko stopnjo nadzora voditeljev.« (Dahl, 1997: 8). Takšen izbor je problematičen, ker pojem *ljudstvo vlada* spremeni v *ljudstvo nadzoruje*. Ljudstvo seveda mora nadzorovati, a vseeno mora najprej svobodno izbirati, sicer se osnovna ideja predstavnike demokracije, to je izbira po volji ljudstva, poruši.

Vsakršno osredotočenje na en sam element namreč hitro lahko pripelje do prevelikega poenostavljanja tako kompleksnega političnega pojma. Bolj ko poudarjamo svobodo, bolj se oddaljujemo od osnovnega poslanstva demokracije – to je od vladanja ljudstva.

»Po zmagi univerzalne svobode govora na Zahodu v začetku 20. stoletja sta se demokratska teorija in praksa osredotočili na vprašanja demokratične gradnje naroda. Problem naroda se je pojavil zaradi težnje po neodvisnosti držav v takratnem kolonialnem svetu. Izkazovanje nacionalne neodvisnosti je tako preoblikovano v demokratično terminologijo, saj je demokracija poistovetena s pravico do kolektivne samoodločbe in ne z resnično samoupravo. Posledica tega je, da so se narodi, osvobojeni jarma takratnih kolonialnih gospodarjev, pogosto razglašali za demokracijo ali narodno republiko, čeprav so bile nanovo vzpostavljene vlade vse prej kot demokratične.« (Miller, 2003: 100)

Ravno takšno poenostavljanje je največja grožnja demokraciji. S tem se ji pravzaprav dela največja škoda, saj se oddaljujemo od osnovnega vprašanja, ki ga predstavnika demokracija s seboj prinaša, t.j. kako veliko vlogo naj ima ljudstvo v predstavniki demokraciji. Drugače rečeno, kako poglobljeno naj bo razmerje med državljanom in njegovim predstavnikom.

Čeprav je, po mojem mnenju, to osnovno vprašanje predstavnike demokracije, pa opozarjam, da ne smemo pozabiti še množice ostalih vprašanj, kot so: od kod do kod sega

svoboda posameznika v demokraciji oziroma ali demokracija s seboj prinaša tudi neomejeno svobodo posameznika, do vprašanja, kje ima v demokraciji mesto enakost. Če se namreč osredotočimo samo na vprašanje razmerja med državljani in predstavniki, potem smo naredili enako napako, kot jo je naredil Dahl, ko se je osredotočil zgolj na nadzor voditeljev.

Ugotovimo torej lahko samo, da je demokracija eden najbolj zapletenih političnih pojmov. Če pogledamo samo ta zapis, smo iz pojma vladavina ljudstva prešli na neposredno demokracijo, za tem v danes bolj realno predstavniško, kjer pa smo se zapletli v vrsto vprašanj.

Sam pojem pa ni zapleten samo zaradi dilem in vprašanj, ki jih odpira, ampak tudi zato, ker iskanje odgovorov nanja povzroča razvoj samega koncepta demokracije. Vsaka definicija je torej vezana zgolj na čas, v katerem je nastala, in iz tega razloga je demokracija starogrških Aten danes zgolj ena izmed idej. Ena izmed idej in ne ena izmed možnosti. Potemtakem je sledeči opis edina primerna definicija demokracije: »V naravi demokracije je, da je to proces in ne konec; nadaljujoč se eksperiment, ne set ustaljenih doktrin.« (Brezovšek, 1997: 117)

3 TEŽAVE, S KATERIMI SE SOOČA DEMOKRACIJA

Ne glede na to, katero od razumevanj demokracije nam je bližje, imajo v grobem pogledu vsi skupno osnovno točko. V vseh naj bi vpliv na končne odločitve imelo ljudstvo oziroma v vseh naj bi državo vodilo ljudstvo, posredno ali neposredno. Pri tem pa se pojavlja vprašanje, ali je to sploh mogoče oziroma ali je to sploh smiselno.

Mogoče v tem smislu, ali je ljudstvo sploh sposobno držati v rokah veliko žezlo oblasti; smiselno pa v tem, ali se ljudstvo sploh zaveda, kaj pomeni držati takšno žezlo v rokah. Če bi namreč ugotovili, da si ljudstvo tega žezla ne želi, ker se zaveda prevelike odgovornosti, potem so vse zahteve po demokraciji vsaj nesmiselne, če že ne neprimerne.

Morda pa je osnovna napaka demokracije ravno to, da se preveč naslanja na ljudstvo. Preden se lotimo raziskovanja tega vprašanja, se moramo zavedati, da začenjamo brskati po samih temeljih demokracije. Ugotovitev, da ljudstvo ni zmožno voditi države, bi namreč povzročila razpad celotnega sistema. Verjetno lahko ravno v tej posledici iščemo razlog, zakaj se politični teoretiki bojijo iskanja odgovora na to odločilno vprašanje. Strah je sicer razumljiv, ne pa upravičen.

Tako bi lahko nadaljnje zapise ločili v tri sklope. V prvem bomo pregledali nekatere slabe značilnosti vladavine ljudstva, v drugem, kako se ljudstvo na prestolu znajde v sodobnem globalnem svetu, nazadnje pa bomo predstavili še medije, ki bi morda lahko predstavljali rešitev za demokracijo.

3.1 Slabe značilnosti vladavine ljudstva

3.1.1 Demokracija v zunanji politiki in v kriznih situacijah

Če smo kot glavno vprašanje posredne demokracije izpostavili, kako daleč naj sega roka ljudstva pri sprejemanju odločitev, je to vprašanje toliko bolj tehtno pri sprejemanju odločitev na področju zunanje politike.

Benko (1997: 275-87) sicer vztraja, da javnost mora imeti določen vpliv na vodenje zunanje politike, a v drugi sapi dodaja, da imajo tudi ustvarjalci zunanje politike inštrumente za manipulacijo z ljudstvom; na primer prek ustvarjalcev javnega mnenja.

Vsekakor pa Benko ljudstvo kot enega izmed orodij zunanje politike ostro izključuje iz pogajanj.

»Značilnosti, ki opredeljujejo občo javnost v njenem odnosu do oblikovanja in vodenja zunanje politike, to je rigidnost, nizka stopnja obveščenosti, poenostavljanje, nerazumevanje bistva problemov itd., še posebej izstopajo, ko so na agendah zunanje politike pogajanja.« (Benko, 1997: 280)

Dahl (v Benko, 1997: 280-81) ugotavlja, da je mogoče paleto alternativ na pogajanjih odpreti zgolj, če je javnost neodločena. Če je javno mnenje povsem odločeno in skoraj že otrdelo, imajo pogajalci na voljo majhno paleto alternativ in torej slabše možnosti za uspešen zaključek pogajanj. Benko (1997: 281) nadalje pojasnjuje, da je ravno zato Henry Kissinger leta 1974 v Parizu pogajanja s predstavniki severnovietnamske vlade vodil tajno in daleč od oči javnosti.

Kljub vsemu pa dodaja, da vpliv ljudstva na zunanjo politiko mora obstajati, saj morajo »tvorci in uresničevalci zunanje politike upoštevati razpoloženje javnosti in njeno splošno usmeritev, kajti to je bistveni del vzdušja, v katerem se dogaja odločanje v zunanji politiki« (Benko, 1997: 276-77).

Lahko bi rekli, da je pri tem Benko nekoliko nekonsistenten. Ves čas namreč vztraja, da ljudstvo mora imeti vpliv na odločanje, hkrati pa ugotavlja, kako javnost lahko vodenju zunanje politike škoduje. Nekako se težko znebimo vtisa, da je Benkova zadnja trditev, kako ljudstvo mora imeti vpliv na zunanjo politiko, bolj posledica razmišljanja, kako je demokracija edini pravični sistem. Kot da bi želel pojasniti, da mora demokracija obstajati tudi v zunanji politiki. Sam namreč pravi, da javnost do zunanje politike odlikuje »rigidnost, nizka stopnja obveščenosti, poenostavljanje, nerazumevanje bistva problemov itd.« (Benko, 1997: 280). Pri branjenju svojega stališča se bolj osredotoča na to, da mora javnost biti obveščena o tem, kako se vodi zunanja politika. Vpliv na zunanjo politiko in biti obveščen o vodenju le-te pa sta dve različni stvari. Eno je biti tam, drugo pa je biti obveščen od tistega, ki je tam. Tako bi lahko rekli, da Benko po tihem pristaja na trditev, da demokracija ni primerna za vodenje tako kompleksnega področja, kot je zunanja politika.

Tudi Tocqueville (1840/1996: 228) ugotavlja podobno, češ da zunanja politika zahteva vse slabosti, ki jih ima demokracija, in ne potrebuje nobene njene prednosti. Demokracija je namreč po njegovem nestabilen sistem, ki sicer znotraj države spodbuja rast notranjih sil, a hkrati je ravno ta nestabilnost ovira, da ne more zapisati nekega dolgoročnega načrta. To pa je tisto, kar zunanja politika zahteva. Zato Tocqueville ugotavlja: »/z/drava pamet zadošča za običajno življenje družbe; /.../. Toda v odnosu do drugih ljudstev ni vedno tako« (1840/1996: 227-28) in nadalje:

»Skoraj vsa ljudstva, ki so močno vplivala na svet, tista, ki so zasnovala, gradila in izvedla velike podvige, od Rimljanov do Angležev, je vodila aristokracija, in to nas ne sme presenetiti.« (1840/1996: 229)

Tako Tocqueville (1840/1996: 222-23) meni, da je demokracija bolj primerna za vodenje miroljubne dežele, kot pa da bi kljubovala političnim viharjem. Zagotovo pa vse do sedaj omenjene slabosti veljajo tudi za neposredno demokracijo. Tukidid (Jones, 1957/1986: 64) je namreč že v času Aten na to opozarjal, ko je agora izglasovala napad na Sicilijo.

Podobno kot v primeru zunanje politike, se demokracija kot slon v trgovini s porcelanom obnaša tudi, ko gre za krizne razmere. Takrat namreč ni časa za zbiranje, razpravljanje in glasovanje. Da bi bile odločitve učinkovite, morajo v kriznih razmerah biti hitre, natančne in temeljite. Vladavina ljudstva pa nima nobene od teh treh lastnosti.

Tudi Lippmann (1999: 160-62) se strinja, da je tradicionalni demokratični življenjski nazor ustvarjen za življenje v času miru in harmonije, a vseeno verjame, da se da to slabost odpraviti s simbolom. V času krize ali nevarnosti je potrebno delovati enotno ter fleksibilno, in da bi to dosegli, moramo mobilizirati množice. Simbol pa je tisti, ki to naredi prek zameglitve osebnega namena, omrtvičenja osebnosti in izostritve skupnega smotra.

Simbol je lahko v kakršnikoli obliki. Slovenci še posebej radi posežemo po umetniškem izražanju. Pri kmečkih uporih smo posegali po pesmih, enako v času osvobajanja slovenskega jezika izpod nemškega kulturnega jarma (Prešeren) in enako v času druge svetovne vojne, ko so »Hej, brigade« in podobne pesmi podžigale ljudi v boj proti okupatorju. V času osamosvajanja pa smo posegli po naših novih državnih simbolih, grbu in zastavi³. Pa ima takšno zatekanje k simbolom smisel pri vodenju državnih zadev?

Že s samim postopkom sprejemanja odločitev ima demokracija probleme pri vodenju družbe v odnosu z ostalimi družbami oziroma v kriznih razmerah. V obeh primerih je namreč potrebno razmišljati dolgoročno, vprašanje pa je, ali demokracija to zmore.

3.1.2 Sprejemanje slabih zakonov – zakoni demokracije in zakoni aristokracije

Zapisal sem že Tocquevillovo ugotovitev, da je demokracija nestabilen sistem, ki se ne more držati nekega dolgoročnega načrta. Ljudstvo namreč na učinke ni pripravljeno čakati nekaj let, saj oblast presoja na podlagi rezultatov v obdobju volitev. Takšna nestabilnost se

³ Morda gre ravno v drugih simbolih iskati razlog, zakaj ljudje do osamosvojitvene vojne leta 1991 ne čutimo toliko kot do NOB. Vendar je to tema za kakšno drugo priložnost.

kaže tudi na zakonih družbe. Tocqueville je namreč pri proučevanju sistema Združenih držav Amerike ugotovil:

»Zakoni ameriške demokracije so pogosto pomanjkljivi in nepopolni; včasih kršijo pridobljene pravice ali ščitijo tiste, ki so nevarne; in tudi če bi bili dobri, bi bila že njihova številčnost velika slabost. Vse to je opazno na prvi pogled.«
(1840/1996: 230)

Kot vzrok za to omenja ravno nestabilni sistem, kjer odločitve danes sprejema eden, jutri pa drugi. Po drugi strani naj bi sicer bili zakoni demokracije veliko bolj pravični od zakonov, ki jih sprejme aristokracija⁴, saj naj bi zakoni, ki jih sprejme ljudstvo, težili k dobrobiti največjega števila ljudi (saj ga je večina tudi sprejela). Zakoni, ki jih sprejme skupina posameznikov, pa naj bi potemtakem težili k temu, da se bogastvo in oblast monopolizira v rokah manjšine. Pri taki primerjavi moramo nedvomno upoštevati širši zorni kot.

»Aristokracija je v zakonodajni znanosti veliko spretnejša kot demokracija. Ker se popolnoma obvlada, ni nikoli žrtev trenutnih vzgibov; njeni načrti so dolgoročni in jih zna pustiti zoreti, dokler se ne pokaže ugodna priložnost. Aristokracija deluje preudarno; obvlada večino, kako skupno moč vseh zakonov istočasno usmeriti proti isti točki. Za demokracijo to ne velja: njeni zakoni so skoraj vedno narejeni pomanjkljivo ali sprejeti ob nepravem času. Sredstva demokracije so torej manj popolna od sredstev aristokracije; pogosto nehote deluje proti sebi; toda njen cilj je koristnejši.« (Tocqueville, 1840/1996: 231)

Tako lahko rečemo, da so dolgoročno gledano zakoni aristokracije boljši, ker so urejeni, trdni in usmerjeni. V demokraciji pa je o kakšni dolgoročnosti težje govoriti, saj je veliko bolj pod vplivom trenutnih vzgibov ljudstva. Hkrati pa velja, da je ravno njihova netrdnost lahko tudi prednost. *»V/elika prednost Američanov je, da lahko delajo popravljive napake.«* (Tocqueville, 1840/1996: 231) Ravno to pomanjkanje dolgoročne vizije namreč demokraciji omogoča, da zakone prilagaja trenutnim potrebam. Če ljudstvo sprejme zakon, ki se čez čas izkaže za slabega, ga hitro lahko tudi popravi. Z vsakim popravkom pa je zakon bližje popolnosti. Tako lahko ugotovimo, da je za vladavino ljudstva najbolj primerna družba, ki dobro prenaša kratkotrajne slabosti zakonov.

⁴ Na splošno bi tu lahko govorili o kateremkoli nedemokratskem sistemu, a ker Tocqueville uporablja pojem aristokracija, sem se v izogib zmešnjavi pojmov tudi sam odločil za pojem aristokracija.

Aristotel (v Jones, 1957/1986: 52-53) pa razmišlja drugače. Zakoni so po njegovem večni, in da bi ostali nespremenjeni ves čas, jih mora napisati moder pravnik. Če sledimo Tocquevillu so takšni zakoni bolj verjetni v aristokraciji kot v demokraciji. Zagovorniki demokracije Aristotelovemu razmišljanju dodajajo, da mora sistem omogočiti popravke ali dopolnitve zakonov. V praksi je to pomenilo, da so Atenci enkrat letno dali vse zakone na revizijo in o vsakem posebej glasovali, ali se ga dopolni. Če je bila potreba po dopolnitvi izglasovana, je imel vsak pravico, da predstavi alternativo. Potem se je oblikovalo zakonodajno telo s 501 ali 1001 porotnikom pod prisego in to telo je na koncu odločilo. Tako teorija, praksa pa ponovno drugače. Demosten je opozarjal, da je ravno to povzročilo kontradiktorne zakone. Politiki so tudi pogosto želeli obiti okorno proceduro, poleg tega pa je tudi človeška narava nasprotovanja in zavisti naredila svoje (Jones, 1957/1986: 52-53).

Podobno kot lahko demokracija hitro spreminja pomanjkljive zakone, tako po Tocquevillu hitro odstavlja pokvarjene ali nesposobne uradnike. V demokratičnem sistemu bo takega uradnika namreč razkrinkalo častihlepje in spletkarjenje, dve temeljni človekovi lastnosti. V aristokraciji pa se lahko pokvarjeni uradniki povežejo in začno delovati proti večini. Torej proti dobrobiti družbe.

»V osnovi demokratičnih institucij je torej prisotna neka skrita težnja, ki ljudi kljub njihovim slabostim in zmotam pogosto usmerja proti splošni blaginji, medtem ko je v aristokratskih institucijah včasih najti skrivno nagnjenje, ki jih kljub sposobnostim in vrlinam spodbuja, da prispevajo k bedi soljudi. In tako se lahko zgodi, da v aristokratskih vladavinah javni uradniki nehote povzročajo zlo, v demokracijah pa nevede prinašajo dobro.« (Tocqueville, 1840/1996: 233-34)

Zakoni demokracije so slabi, a po Tocquevillu ravno možnost hitrih popravkov omogoča, da stremijo k nečemu dobremu. Ravno tu najdemo dokaz za prej izpostavljeno trditev, da je demokracija primerna zgolj za mirna obdobja. V kriznih časih lahko hitra rešitev postane slaba rešitev, kar pa nikomur ne prinese nič dobrega. Od takih zakonov nima koristi v tistem trenutku nihče in potem je vprašanje o smiselnosti takega zakona povsem na mestu, kljub možnemu hitremu popravku. Žrtvam naravne nesreče ne koristi, če jim demokracija zagotavlja, da bodo dolgoročno sprejeli dober zakon. Ti namreč potrebujejo preišljeni zakon sedaj in ne po mnogih popravkih. Še posebej pa to velja za čas vojne. Slovenski pregovor, bolje vrabec v roki kot golob na strehi, v tem primeru zagotovo ne drži.

Zakon, ki ga je na hitro sprejela demokracija, namreč nikakor ne more biti boljši od zakona, ki ga je sprejela aristokracija po treznem premisleku. V takšnem primeru namreč

ravno njena hiba – da je od ljudstva oddaljena – postane njena največja prednost. S tem je namreč ločena od trenutnih čustvenih vzgibov ljudstva, ki včasih zahteva nemogoče. Hkrati s tem pa največja prednost demokracije – da je ljudstvu blizu – postaja njena največja slabost. Ravno javni pritisk na oblast namreč pogostokrat povzroči sprejem, objektivno gledano, nesmiselnega ukrepa. Nesporno je namreč, da je javnost slabše obveščena o posledicah nekaterih odločitev kot pa oblastniki.

3.1.3 Ko se demokracija prelevi v tiranijo

Kot sem že omenil, redne volitve v predstavniki demokraciji onemogočajo dolgoročno politiko, saj se morajo izvoljenci ljudstva ves čas pokoravati dnevnim muham volivcev, če seveda želijo biti ponovno izvoljeni. Njihove odločitve torej niso odvisne od njihovega znanja, ampak od volje večine, ki jih je na to mesto postavila. Tako lahko mirno rečemo, da ima oblast v tem primeru v rokah večina in ne ljudstvo kot celota.

Pojdimo na primer prvega javnega uradnika – »predsednika«⁵. Ponovna izvoljivost namreč povzroča, da je »zgolj pohlevno orodje v rokah večine« (Tocqueville, 1840/1996: 138). Predsednik ima rad, kar ljubi večina, in sovraži, kar sovraži večina. Tako se ves čas prilagaja njenim najmanjšim željam zgolj zato, ker mu edino to omogoča ponovno izvolitev. Večkrat ne gleda na to, da bi ta odločitev dolgoročno morebiti prinesla katastrofalne posledice.

Tako imenovani problem tiranije večine pa ni vezan samo na posredno demokracijo, ampak se pojavlja tudi v neposredni demokraciji. Morda je problem tu toliko bolj izpostavljen, ker vse odločitve, ki se sprejemajo z glasovanjem, sprejema večina zbranega ljudstva in tako se tudi tu vse pokorava njeni volji. Tocqueville zato napiše:

»Bistvo demokratičnih vladavin je, da je v njih oblast večine absolutna, kajti v demokraciji ni zunaj večine ničesar, kar bi se ji lahko upiralo.« (Tocqueville, 1840/1996: 245)

Izgovarjanje na možne hitre popravke slabih zakonov tu ni na mestu. Kot sem že zapisal, uradniki⁶ namreč nikoli ne nasprotujejo večini, to pa zavrne Tocquevillovo tezo hitrih

⁵ Predsednik sem dal v narekovaje zaradi različnih političnih sistemov različnih držav. Ponekod je vodja države predsednik države (ZDA), ponekod pa predsednik vlade (Slovenija). Ker je potem tukaj še funkcija predsednika parlamenta, sem se odločil, da v izogib zmede ne definiram, kateri predsednik, ampak funkcijo raje označim s »predsednik«. Preprosto je tu mišljen vodja države, pa naj bo to predsednik države, predsednik vlade ali morda celo predsednik parlamenta.

⁶ Uradniki tu niso nujno mišljeni kot izvoljenci ljudstva, ampak kot izvajalci volje ljudstva, torej birokrati.

popravljenih slabih zakonov. Ne glede na to, kako dobre popravke bodo zakonodajalci pripravili, še vedno bo odločila večina, ali se bodo tudi zapisali v zakone. Delno temu Tocqueville pritrjuje z ugotovitvijo, da se popravljajo samo tisti zakoni, ki motijo večino. »/T/oda brž ko se njena pozornost (t.j. pozornost večine – op. S.T.) usmeri drugam, je vseh prizadevanj konec /.../.« (1840/1996: 248) V tem kontekstu je potrebno razumeti znan Tocquevillov izrek: »Ne poznam dežele, kjer bi bilo v splošnem manj neodvisnega duha in manj resnične svobode razpravljanja kot v Ameriki.« (1840/1996: 253)

Ne glede na to, kako krivičen in brezsmiseln je nek ukrep, posameznik se mu mora vedno podrediti, saj za ukrepom posredno stoji večina.

»Ko v Združenih državah človeka ali stranko zadane kakšna krivica, na koga naj se po vašem obrne? Na javno mnenje? Javno mnenje je ravno večina. Na zakonodajno telo? To predstavlja večino in jo slepo uboga. Na izvršno oblast? Imenuje jo večina in ji služi kot poslušno orodje. Na policijo? Policija ni nič drugega kot oborožena večina. Na poroto? Porota je vendar večina, ki ima pravico izrekat sodbe; v nekaterih državah še sodnike izvoli večina. Naj bo torej ukrep, ki vas je prizadel, še tako krivičen in brezsmiseln, morate se mu podrediti.«
(Tocqueville, 1840/1996: 251)

V podporo gornjim besedam Tocqueville navaja dva primera. Prvi je napad na novinarje leta 1812 v Baltimoru, ko uredništvo ni podprlo vojne in ko se policija ni odzvala na napad množice. Drugi primer je neizkoriščanje volilne pravice s strani ameriških črncev. Ti so sicer imeli volilno pravico, a se volitev niso udeleževali. Tocqueville je o razlogih povprašal nekega Američana in ta mu je odvrnil, da se ti svoji volilni pravici odrekajo zato, ker bi z njimi sicer grdo ravnali. Američan nadaljuje: »Pri nas se včasih zgodi, da zakonu zmanjka moči, če ga večina ne podpira. In večina je polna najhujših predsodkov proti črncem, tako da uradniki nimajo dovolj moči, da bi jim zagotovili z zakonom dodeljene pravice« (Tocqueville, 1840/1996: 251). Tocqueville se pri tem upravičeno vpraša, ali si večina na ta način jemlje privilegij, da zakonov ne spoštuje. Podobno je opozarjal tudi Ksenofont, ko se je retorično vprašal, če množica prežene posestnike, je to zakon ali nasilje (Jones, 1957/1986: 53)?

Razne revolucije v Evropi so pokazale, da niti najmočnejši vladarji ne morejo preprečiti, da se o nečem ne bi govorilo, v Ameriki pa svoboda govora velja, dokler je večina negotova. Ko pa se ta razjasni, vsi utihnejo in skupaj sedejo na isti voz. Vladar sicer ima možnost uporabe prisile, a ne more preprečiti volje; večina pa ima oboje, ugotavlja Tocqueville (1840/1996: 253-55). Svoboda govora tako velja samo, dokler se giblješ v mejah

večine. Seveda imaš pravice, ki ti pripadajo, vendar jih ne moreš izkoristiti, saj si izpostavljen vsakodnevnemu zgražanju in preganjanju. Če je pod absolutno vladavino preganjanje surovo udarjalo po telesu, da bi prišlo do duše, se je ta vedno zmagovito dvignila nad telo. V demokraciji pa gre preganjanje neposredno na dušo, telo pa je svobodno.

»Gospodar nič več ne govori: 'Mislili boste tako kot jaz ali pa boste umrli.' Temveč: 'Ni vam treba misliti tako kot jaz; vaše življenje, imetje, vse vam ostaja; a od danes ste med nami tujec. Ohranili boste pravice, ki vam pripadajo v tej državi, vendar vam ne bodo koristile /.../. Ko se boste približali drugim, bodo pred vami zbežali kot pred gobavcem; in celo tisti, ki verjamejo v vašo nedolžnost, celo ti vas bodo zapustili, saj bodo drugače bežali tudi pred njimi. Pojdite v miru, puščam vam življenje, toda življenje, ki vam ga puščam, je slabše od smrti.'«
(Tocqueville, 1840/1996: 254)

Če španska inkvizicija ni mogla preprečiti tiska knjig o nasprotovanju religiji, je podobno uspelo večini v Združenih državah. Odstranila je namreč že samo misel, da bi pisali nekaj, s čimer se večina ne strinja, češ v vašo zaščito pred ponorelo množico. (Tocqueville, 1840/1996: 254-55)

Po primere ni potrebno poseči daleč v zgodovino. Še svež je spomin na knjigo Michaela Moora »Neumni beli možje«, ki je, po avtorjevem pričevanju, založbe niso hotele objaviti po dogodkih 11. septembra 2001, češ da preveč nasprotuje ameriški politiki (Zeitchik, 2001a: 10; Zeitchick, 2001b: 14; tudi ostali članki o izidu knjige). Sicer pa to ni edini primer po 11. septembru 2001.

Po tem tragičnem dogodku je tiranija večine delovala z vso močjo. Prezirala je manjšinsko mnenje, medijsko poročanje je postalo izrazito dramatično in neobjektivno. Preziranje manjšine lahko pripišemo tudi pomanjkanju diskusij. Če pa so se te vseeno pojavile, so se pojavile v obliki pogovornih oddaj, kjer je bilo končno poročilo jasno in povsem enako večinskemu mnenju. Manjšina dostopa do teh oddaj ni imela in tega dostopa niti ni iskala, ker bi bila označena za nedomoljubno. Sporočilo medijev je bilo tako eno samo in povsem jasno: dobrotljiv, demokratičen in miroljuben narod je bil kruto napaden s strani norih, zlobnih teroristov, ki sovražijo ZDA zaradi njene svobode in bogatega načina življenja. ZDA morajo zato nemudoma povečati vojaške sile, najti krivce in jih pokončati, nato pripraviti dolgoročno vojno in izkoreniniti korenine globalnega terorizma (McChesney, 2003). Vsakršno odstopanje od tega kalupa je bilo ne samo prezrto, ampak izžvižgano in izobčeno.

Da pa se ne omejimo samo na Združene države Amerike. Kot sem že napisal, so na to namigovali tudi kritiki demokracije v stari Grčiji. Aristotel (v Jones, 1957/1986: 50-51) je tako opozoril, da volja množice ne sme prevladati nad zakoni⁷. Zgodilo bi se lahko, da množica ne bi upoštevala obstoječih zakonov in bi se potemtakem vedla povsem enako kot tiran. V praksi se je to po Tukididu (v Finley, 1999: 21-22) tudi zgodilo. Tukidid namreč opisuje, da je množico pri glasovanju o napadu na Sicilijo prevzela strast in »/p/osledica tega pretiranega navdušenja velike večine je bila, da si tisti, ki so bili dejansko proti odpravi, niso upali glasovati proti njej iz bojazni, da jih bodo imeli za nedomoljube, in so zato molčali« (Tukidid v Finley, 1999: 22).

Kako naj potem ljudstvo nemoteno vlada, če pa je ves čas pod drobnogledom večine? Strah pred napačnim naslednjim korakom je lahko tako velik, da je naslednji korak hitro lahko napačen, da ne rečem usoden. Elizabeth Noelle-Neumann (1988: 289-99) takšen strah poimenuje *spirala molka*. Posameznik si namreč ne upa izreči mnenja, ki je različno od tistega, za katerega on misli, da je mnenje večine, saj se boji sankcij. Noelle-Neumannova kot eno glavnih sankcij omenja izolacijo. Družba namreč hoče biti homogena in posameznike, ki so drugačni, odrija v izolacijo. Človek je po drugi strani družabno bitje, kar je ugotovil že Aristotel in ga na podlagi tega ločil od živali. Njegov največji strah je izguba ljudi okoli sebe. Posameznik se zato podredi večinskemu mnenju, da bi si tako lahko zagotovil status in moč. Ravno to pa se je zgodilo v primeru, ki ga opisuje Tukidid.

Tako se lahko upravičeno vprašamo, komu potem koristi svoboda govora, če je ta omejena znotraj večinske volje. Kako lahko pritisk večine zavira družbeni napredek, je opozarjal že J. S. Mill (1859/1994). Po njegovem mnenju namreč nihče nima pravice utišati posameznega mnenja, ker (1859/1994: 81):

- (1) Je utišano mnenje lahko resnično. "Zanikati tako možnost pomeni predpostaviti, da smo sami nezmotljivi." (Mill, 1859/1994: 81)
- (2) "Č/eravno je utišano mnenje zmotno, lahko /.../ vsebuje del resnice" (Mill, 1859/1994: 81)
- (3) Čeprav je prevladujoče mnenje popolnoma pravilno, bi ga ljudje lahko sprejeli popolnoma brez predsodkov in brez razumevanja za nasprotno misleče.
- (4) Tako splošno sprejeto mnenje bi lahko preprečilo, da bi iz razuma kdajkoli pognalo kakšno drugačno mnenje.

⁷ Jones tu sam poudarja, da je tu možnih več različnih interpretacij Aristotelovega razmišljanja in da so Navedene besede njegovo razumevanje.

Po mnenju J. S. Milla je zato za napredek družbe potrebno slišati vsa mnenja in še več, ta mnenja je potrebno primerjati v razpravi. V potrditev svoje teze se naslanja na primere iz zgodovine, kot na primer na obsodbo Sokrata (Mill, 1895/1994: 56-57).

»Tega priznanega učitelja vseh znamenitih mislecev, kaj jih je živelo doslej /.../ so pogнали v smrt njegovi sodržavljeni, potem ko ga je sodišče obsodilo zaradi brezboštva in nemoralnosti. /.../ Sodišče ga je, o tem smo lahko utemeljeno prepričani, iskreno spoznalo za krivega tega, česar so ga dolžili, in s tem obsodilo na smrt človeka, ki si je od vseh tedaj rojenih bržkone najmanj zaslužil, da ga usmrtijo kot zločinca.« (Mill, 1895/1994: 57)

Način, kako so ameriški mediji delovali po 11. septembru 2001, pa nam pokaže, da je opozorilo J. S. Milla še vedno aktualno. Postavi se namreč vprašanje, koliko mnenj so ameriški mediji na ta način zatrli in posledično, koliko je zaradi tega nazadovala ameriška družba. Morda so pri tem »žrtvovali« tudi kakšnega Sokrata? Ravno ta najsodobnejši primer prav nazorno pokaže, da ima Tocqueville prav, ko demokracijo povezuje s tiranijo večine. Ali to potem pomeni, da je svoboda govora v demokraciji svobodna samo do tedaj, dokler si znotraj meja večinskega razmišljanja, ko pa te meje prestopiš, pa svobode govora ni več? Je vladavina ljudstva postala vladavina večine, osebna svoboda pa svoboda večine?

Če je res tako, in kot vse kaže tako tudi je, potem danes težko govorimo o pravični demokraciji. Pravzaprav, če k ugotovitvam McChesneya (2003) prištejemo še opozorila Tukidida v antičnih Atenah, potem ugotovimo, da vladavina ljudstva nikoli ni obstajala. Celo v atenski demokraciji, ki naj bi bila najbližja popolni vladavini ljudstva, je tako vladala zgolj večina. Na oblasti je tako taista večina, ki je ljudstvo prepričala, da je demokracija najpravičnejši sistem. Najpravičnejši samo za večino.

3.2 Ljudstvo na prestolu neskončno širokega sveta

3.2.1 Izgubljeno ljudstvo ali »Prižgite luč, ne najdem prestola!«

Pogled v prazgodovino pokaže, da je bil človek v svoji osnovi postavljen v preprosto okolje. Deloval in razmišljal je v neki majhni »ust-do-ustni« skupnosti⁸. Skrbi, ki jih je imel, so se rešile po preprosti in enostavni poti. Člani skupnosti so se med seboj osebno poznali,

⁸ Z izrazom »ust-do-ustna« skupnost prevajam angleški izraz »face-to-face society«.

država pa je bila oddaljena in tuja. Sodobna družba oziroma natančneje evolucijski razvoj ga je iz tega okolja zapeljal v družbo mnogih. Obzorje se je človeku razširilo. S pomočjo nove tehnologije so lokalne skupnosti odkrile, da so njihovi vsakdanji problemi odvisni od »oddaljenih in nevidnih organizacij« (Dewey, 1999: 88). Opazil je, da obstaja svet tam zunaj in da je on samo majhen kamenček v širnem vesolju. Razum je prekoračil biološke omejitve, ki mu jih je začrtal stvarnik, pa naj bo to Bog ali mati Narava (Dewey, 1999: 86-88).⁹

Zadeve, s katerimi se danes srečujejo posamezniki, so široko razvejane in zapletene. Problemi, ki sestavljajo te zadeve, pa so specializirani in vsebujejo veliko podrobnosti. Neizurjeno oko jih težko opazi in poleg tega se te podrobnosti hitro spreminjajo. Kot pravi Dewey: »Preveč je javnega, javnost je prevelika, preveč razpršena in preveč zapleteno sestavljena.« (1999: 107) Kljub neznosnemu razvoju okolja je razmišljanje posameznika ostalo na enako primitivni ravni. Biološko gledano človek ni sposoben preračunavanja vseh kombinacij, ki jih ena sama odločitev lahko prinese.

Pri tem velja omeniti tudi razpravo Benedicta Andersona o nacionalizmu, čeprav se na naše razmišljanje navezuje zgolj posredno. Anderson (1998: 14) namreč meni, da je narod zgolj *zamišljena skupnost*. Pripadniki naroda se namreč ne poznajo vsi med seboj, a vseeno čutijo nekakšno povezavo v skupnost.

»Povprečen Američan ne bo nikoli videl, kaj šele spoznal, več kot peščice svojih sonarodnjakov, čeprav jih je 240 milijonov.« (Anderson, 1998: 35)

Pri tem pa kot tehnični sredstvi za takšen občutek pripadnosti tej zamišljeni skupnosti omenja roman in časopis (Anderson, 1998: 34- 45). V obeh primerih je namreč bralec tisti, ki med seboj nepovezane dogodke poveže. Če se v romanu osebi A in B nikoli ne srečata in niti ni nujno, da se med seboj poznata, je samo bralec tisti vsevednež, ki ju poveže. Enako velja za časopis, kjer samo bralec vidi hkratno dogajanje upora na Maliju in smrt potepuha. Objavljena dogodka pravzaprav med seboj nimata povezave, edino časopis je tisti, ki ju poveže in tudi v tem primeru hkratni obstoj akterjev upora in potepuha vidi samo bralec časopisa. Zaradi te podobnosti Anderson časopis imenuje »uspešnica enodnevnica« (1998: 44).

⁹ Medtem ko je Evropa zapletala svoje življenje na opisani način, se Japonci in Inki niso pustili motiti in so družbo še vedno omejevali na lokalno raven.

Tako bi lahko rekli, da Anderson prikimava Deweyju, ko ta trdi, da je javnost danes prevelika¹⁰. Tudi v zamišljeni skupnosti je državljanu država tuja, kar je povsem v nasprotju s prvotno »ust-do-ustno« skupnostjo, v kateri so bili pripadniki med seboj osebno povezani.

Lippmann (1999: 33-49) se jima pridružuje, ko ocenjuje, da je okolje sodobne skupnosti za neposredno izkušnjo prezapleteno. Enako tudi on poudarja, da smo preslabo opremljeni za razumevanje vseh podrobnost sodobne družbe. Ker pa je v naši naravi, da delujemo v sebi bližnjem okolju, smo prisiljeni v konstrukcijo sebi lastnega sveta. Sami pri sebi si ustvarimo sliko celotnega sveta, ki pa je zgolj nek grob povzetek širšega sveta. Tako lahko rečemo, da je ta nam osebna konstrukcija sveta sestavljena iz naše človeške narave in iz nam lastnih okoliščin. Ta svet Lippmann imenuje *psevdookolje* (1999: 41-45):

»Svet, s katerim imamo opravka politično, je zunaj dosega, zunaj pogleda, zunaj mišljenja. Treba ga je raziskovati, o njem poročati in si ga predstavljati. Človek ni aristoteljanski bog, ki bi lahko z enim zamahom domislil vse obstoječe. Je bitje evolucije, ki komaj lahko zajame dovoljšen del resničnosti, da preživi, in neizmerljivosti časa ugrabi komaj nekaj trenutkov jasnovidnosti in sreče. Kljub temu pa je to bitje iznašlo načine videti tisto, česar golo oko ni še nikoli videlo, slišati, česar nobeno uho ni slišalo, meriti ogromne in neskončno majhne količine ter prešteti in ločiti več predmetov, kot si jih more zapomniti. Uči se v mislih videti ogromne predele sveta, ki jih nikoli ne bi mogel videti, potipati, povohati, slišati ali si jih zapomniti. V mislih si postopoma ustvarja zanesljivo podobo sveta, ki je zunaj njegovega dosega.« (Lippmann, 1999: 47-48)

Takšno psevdookolje bi kaj lahko primerjali s Platonovimi sencami v votlini. V tej votlini gori ogenj, pred ognjem so ljudje, ki so od mladih nog prikovani tako, da se ne morejo ganiti in da ves čas gledajo samo predse in sicer stran od ognja. Med ognjem in temi posamezniki je zid in preko tega zidu skrbniki teh priklenjencev molijo posamezne stvari. Ogenj pa pred priklenjence meče senco teh stvari. Priklenjenci, ki vse življenje niso videli ničesar drugega kot te slike, so prepričani, da so slike resnični svet. Ko se med seboj pogovarjajo o predmetih, ki jih skrbniki nosijo, pravzaprav govorijo o njihovih sencah, čeprav tega niti ne vedo (Platon, VII,1).

Lippmannovo psevdookolje je potem samo senčna predstava pred očmi priklenjencev. Tako bi lahko rekli, da se ljudstvo danes odloča zgolj na podlagi senčnih predstav, saj se stran

¹⁰Anderson sicer govori o narodu, Dewey pa o javnosti na splošno, a vseeno sta si pojma podobna. Oba namreč govorita o povezavi posameznikov v neko veliko skupnost, pa naj se ta imenuje narod ali javnost.

od njih ne more obrniti, ker je preveč biološko omejen na sebi bližnje okolje. V »ust-do-ustni« skupnosti posameznik lahko okolico dojema neposredno in zato ne potrebuje senčne predstave oziroma psevdookolja. Lahko bi rekli, da so odločitve v takšni »ust-do-ustni« skupnosti enostavne ravno zato, ker je javnega ravno dovolj in ne preveč.

Vprašanje, ki se sedaj pojavlja pa je, ali lahko sodobnemu okolju povrnemo prvotno enostavnost. Ali se lahko sodobna družba povrne v stanje »ust-do-ustne« skupnosti?

Lippmann verjame, da je največ, kar lahko storimo, »ustanavljanje neodvisnih, strokovnih raziskovalnih agencij, nekakšno mrežo raziskovalnih birojev, ki naj bi bili absolutno, kot je le možno, ločeni od izvršilnih služb države in imeli neomejena pooblastila« (Splichal, 1997: 182; glej tudi Lippmann, 1999: 48-49)¹¹.

Obstaja pa še drugačen odgovor, svet bi lahko povrnili v prvotno enostavnost z uporabo tehnologije. To rešitev je zagovarjal Dewey.

Osnova človeškega obstoja je medosebna komunikacija, in če se človek nasloni nanjo, lahko reši tudi zapletenost sveta. »Demokracija se mora pričeti doma in njen dom je sosedska skupnost«, pravi Dewey (1999: 145) in verjame, da lahko najsodobnejša tehnologija vrne družbo nazaj v »ust-do-ustno« skupnost ter s takšno povrnitvijo v poenostavljeno stanje ponovno omogoči delovanje demokracije. »Ključna potreba /.../ je izboljšati postopke in možnosti razpravljanja, debatiranja in prepričevanja« (Dewey, 1999: 143). V taki družbi »bo dober državljani spoznal, da ga članstvo v politični skupini in delovanje v njej bogati; spoznal bo, da se tudi delovanje bogati z družinskim življenjem, sodelovanjem v gospodarstvu ter v znanstvenih in umetniških združbah« (Dewey, 1999: 112). Pred kratkim bi lahko trdili, da je tehnologija premagala zapletenost sveta in je za preobrazbo v Deweyevo Veliko skupnost¹² iznašla internet. Vendar danes že lahko trdimo, da ne bo tako. Sicer je res, da internet ljudi povezuje, vendar jih ne poveže v enotno skupnost. Morda nekoč v prihodnosti. Do takrat pa bo posameznik še vedno imel občutek, da je javnega preveč, da živi v zamišljeni skupnosti in da gleda zgolj sence.

3.2.2 Posameznik, ki se ne zaveda posledic

Osnovno predvidevanje demokracije je, da je vodenje neke družbe sestavljeno iz preprostih vprašanj, na katera lahko odgovori vsak posameznik kot del vladajočega ljudstva. Glede na to, da je sodobna družba vse prej kot sestavljena iz preprostih vprašanj, se lahko

¹¹ Zagovorniki demokracije vidijo to Lippmannovo agencijo v medijih, vendar Lippmann temu nasprotuje.

¹² Tako on namreč imenuje to družbo, ki bi s pomočjo tehnologije nastala in omogočila demokracijo.

vprašamo, ali ravno v tem pogledu moderna demokracija od posameznika ne pričakuje preveč.¹³

Če je bila v »ust-do-ustni« skupnosti ljudska modrost še dovolj za uspešno vladanje, to zagotovo ne more biti v sodobni zapleteni družbi. Preprosto rečeno, dandanes mora vladar imeti toliko modrosti, da lahko loči dobro od zla. Pri tem pa se mora zavedati še posledic, ki jih njegova odločitev prinaša. Je ljudstvo dovolj usposobljeno za to?

Touraine poudarja, da ima izobraževanje v demokraciji tri pomembne cilje (1998: 144):

- (1) razviti razum – izobrazba naj posamezniku poda znanje in ne nekih splošnih odzivov na posamezna vprašanja;
- (2) priprava posameznika na racionalno razmišljanje – pri tem je pomemben tako razvoj kritičnega duha kot zavedanje svoje lastne posebnosti;
- (3) razumeti in prepoznati druge kot subjekte – izobrazba mora poudarjati odprto družbo različnih kultur.

Šele v družbi, ki doseže vse tri cilje hkrati, lahko govorimo, da je ljudstvo za vladanje dovolj usposobljeno. Vprašanje je, ali je sodobna družba demokracije to sposobna doseči.

Pri odgovarjanju na to vprašanje moramo upoštevati Tocquevillovo ugotovitev, da izobrazbe ni moč dvigniti nad določeno stopnjo. Znanje ni nekaj, kar se lahko kupi ali podari v kilogramih. Za doseg visoke stopnje znanja potrebujemo veliko truda in časa.

»Zaman bomo poskušali olajšati pristop do znanja, izboljšati načine poučevanja in ponuditi učenost po nizki ceni, nikoli ne bomo dosegli, da bi se ljudje izšolali in razvili svoje umske sposobnosti, ne da bi temu posvetili nekaj časa.« (Tocqueville, 1840/1996: 196)

Tako obstajata dve možnosti, kako porazdeliti znanje: vsem enako ali vsakemu določeno znanje. Hitro lahko ugotovimo, da prvo ni mogoče oziroma kot pravi Tocqueville »si je enako težko zamisliti družbo, kjer bi bili vsi ljudje zelo izobraženi, kot državo, kjer bi bili vsi državljani bogati« (Tocqueville, 1840/1996: 196). Kot že rečeno, izobrazba se ne more meriti v kilogramih. Poleg tega je vprašanje tudi, ali bi družba, kjer bi vsak znal enako, sploh funkcionirala. Kako bi potem uredili delitev dela? Bi vsi delali vse? Ali pa bi bila naša vloga zgolj vladanje, a kdo bo potem pomival posodo? Vse, kar bi s takšno porazdelitvijo znanja dobili, bi bila uniformnost v stilu Šparte.

¹³ Pri tem velja dodati, da to velja tudi za posredno demokracijo. Čeprav naj bi v njej državne zadeve vodili usposobljeni posamezniki izbrani na volitvah, mora ljudstvo še vedno razumeti verigo vzrokov in posledic, saj bi se sicer še vedno pomaknili v zasebno sfero, kjer pa ne koristijo nikomur.

Drugo možnost porazdelitve znanja je zagovarjal predvsem Aristotel (Glynn in sod., 1999: 35), ko je trdil, da je skupnost pomanjkljivih posameznikov bolj popolna kot posameznik s pomanjkljivo inteligenco. Poenostavljeno rečeno, svet z najboljšimi znanstveniki različnih strok bi bil bolj popoln kot svet najboljših družboslovcev. Prvi bi se namreč lahko spopadel s katerokoli težavo, drugi pa ne bi bil sposoben rešiti preproste matematične enačbe. Tako bi sicer ohranili delitev dela, a bi tudi uničili koncept enakosti. Kaj hitro bi se namreč lahko zgodilo, da bi nek del zahteval oblast zase, češ da je najbolj sposoben¹⁴ in tako bi ponovno zavladal Michelsov železni zakon oligarhije.

Podobno razpravlja tudi Lipset, ko na primeru angleškega šolskega sistema opozarja, da mnogi, ki verjamejo v demokracijo in enakost, hkrati ohranjajo znake elitistične družbe. Z izgovorom, da je najboljše tisto, kar je najboljše za večino, so ustanavljali ločene šole za inteligentnejše otroke. S tem pa so pravzaprav povzročali neenakost in na nek način kaznovali manj nadarjene otroke (Lipset, 1960/1963: 450-51).

Ne glede na omejenost znanja in časa ljudstvo nima niti sposobnosti, da bi lahko preučilo podrobnosti te zapletene družbe. Tocqueville (1840/1996: 197) razmišlja:

»Koliko proučevanja, koliko različnih pojmov je potrebno za to, da si ustvarimo natančno predstavo o značaju enega samega človeka! Največji geniji se pri tem zmotijo, pa naj bi uspelo množici! Ljudstvo nima nikoli ne časa ne sredstev, da bi se lotilo takšnega dela. Vedno mora presoditi z naglico in se oprijeti najbolj vpadljive stvari. Prav zaradi tega sleparji vseh vrst tako dobro poznajo skrivnost, kako mu ugajati, medtem ko njegovi resnični prijatelji pri tem najpogosteje propadejo.«

Kako hitro je lahko ljudstvo zavedeno, so se dobro zavedali že v Atenah, ko so politične funkcije žrebali in ne volili. Na ta način so se želeli zaščititi pred demagogi. Vendar jih to ni odvrnilo od želje po oblasti in so zato raje stremeli k vojaški oblasti, ki je bila edina voljena (Svetovna zgodovina, 1981: 166)¹⁵.

Če znanja ni mogoče porazdeliti ne na en ne na drug način, potem je smiselno vprašanje, ali je ljudstvo potemtakem v politično tako zapletenem svetu sploh sposobno vladati. Morda pa se sodobna demokracija preveč zanaša na posameznika, ki slabo pozna okolje, v katerem

¹⁴ Na primer Platonovi filozofi ali prašiči v delu Georga Orwella »Živalska farma«.

¹⁵ Vojaška oblast v rokah željnega oblasti je pravzaprav še bolj zaskrbljujoča, kot če ima v roki upravno oblast.

deluje. Sodobna zapletena družba namreč posamezniku dopušča malo časa in ta ga namesto v izobraževanje preusmeri v prosti čas¹⁶. Kar se kaže predvsem v nizki volilni udeležbi.

Kot pravi Dewey (1999: 104), so vprašanja v sodobni kompleksni družbi zapletena mešanica neskončnih podrobnosti. Od volivca je utopično pričakovati, da jih bo razumel. Če bi želeli, da bi ljudstvo odločalo o sodobnih vprašanjih, bi morali znanje porazdeliti enakomerno med vse ljudi. Ker pa slednje ni mogoče, se je posameznik prisiljen zanesti na tiste, ki zapletena vprašanja razumejo. To v kombinaciji s prevladujočim vplivom medijev, pa že napoveduje prevlado demagogov nad demokrati. Tako lahko rečemo, da se je strah Atencev, da bi na oblast prišli dobri govorniki, sčasoma uresničil. Prav zanimivo je, da nam pri tem največje upanje daje ravno največji strah demokracije – nizka volilna udeležba.

3.2.3 »Ne, ne bom šel na volitve, saj ne vem, koga naj volim.«

Zapletena politična vprašanja in kompleksni odgovori nanje na koncu privedejo do tega, da politika postaja skupek strokovnih terminov. Pri tem je utopično od ljudstva pričakovati, da bo poznalo vse te termine in tako vodilo oziroma pomagalo voditi državo¹⁷. Politika za ljudstvo tako postaja nezanimiva in dolgočasna¹⁸, kar pa se kaže predvsem v nizki politični participaciji in posledično tudi nizki volilni udeležbi.

Takšno razmišljanje je Lipsetu (1960/1963: 442-44) potrdil urednik nekega švedskega časopisa. Po njegovem občinstva ne zanimajo politični termini (npr. povečanje BDP), ampak kaj to pomeni v praksi (ali povečanje BDP prinaša višje plače?). Čeprav je neko politično vprašanje za državo zelo pomembno, to ne razburi intelektualcev in ne motivira mladih za vključevanje v politiko. Lipset (1960/1963: 443-44) nadalje ugotavlja, da razlog za takšno sodobno politiko leži v dosegu ideala, ki smo ga dolgo časa iskali.

Velike probleme industrijske revolucije smo rešili in dosegli nek približek idealu. S tem se je zaključila doba intelektualcev, ki so se vključevali v politiko samo zato, da bi pomagali doseči ta ideal, meni Lipset in se pri tem sklicuje na Moora (v Lipset, 1960/1963: 443), ki meni, da se je ravno to zgodilo v ZDA. Z dosegom ideala demokracije se je izgubila nosilna sila napredka in družba se je umirila¹⁹. Politika tako ni več polna nasprotij, celo konflikt med levo in desno usmeritvijo počasi izgubljam, ampak je sestavljena zgolj iz nekih kompleksnih

¹⁶ Da bi se moral človek v prostem času izobraževati, je zahteval že Aristotel.

¹⁷ Pomagalo voditi v primeru posredne demokracije in vodilo v primeru neposredne demokracije.

¹⁸ Novinarji pa so potem tisti, ki morajo dolgočasno politiko narediti zanimivo za občinstvo.

¹⁹ Tak način govorjenja Lipseta in Moora močno spominja na konec zgodovine po Fukuyami.

vprašanj, ki jih posameznik ne razume več. Rezultat tega je upad zanimanja za politiko, kar se kaže tako v medijih kot na voliščih.

Na drugi strani tudi Touraine ugotavlja padec politične udeležbe in delno pritrjuje Lipsetu, češ da je zato kriv prehod iz industrijske družbe, kjer je bila politika vezana predvsem na socialne zadeve oziroma razrede (Touraine, 1998: 53-55), vseeno pa kot razlog za pomanjkanje zanimanja za politiko navaja tudi umik državljanov iz javne v zasebno sfero.

V preteklosti je bil posameznik del lastnega sveta in izločen iz politike. Če so bila takrat vrata v družbene zadeve zaprta, se sedaj dogaja ravno nasprotno, vrata se na široko odpirajo. Na ta način pa družba posameznika preprosto poje. Reakcija posameznika je, da se iz javne sfere, kjer (karikirano) predstavlja večerjo, premakne v svoj zasebni svet. S tem, ko javne zadeve prepušča drugim, postaja politično apatičen in se posveča predvsem samemu sebi. Čeprav to lahko povzroči nastanek novih družbenih gibanj, kot je na primer gibanje za ženske pravice, je ta umik v večini primerov vendarle negativen.

»Posameznik, ki ni več subjekt, ne more postati družbeni akter in pade v spreminjajoč tok interesov, želja in podob. /.../ Nekoč smo verjeli, da dober državljan in posledično dober revolucionar žrtvuje svoje osebne interese; danes, moramo ugotoviti skoraj nasprotno. Z ljudmi, katerih vzorec vedenja se je zmanjšal na pasivno participacijo v potrošnji, manipulirajo prevladujoči interesi; samo individualizirani posamezniki se lahko uprejo dominantnosti sistema.«
(Touraine, 1998: 146-47)

Podoben vzrok za politično apatijo vidi tudi Taylor (v Horton, 1998: 162-65; za podrobnejše Taylorjevo razmišljanje glej: Taylor, 1992). Institucionalni model demokracije, ki vidi družbo kot skupek posameznikov in zgolj išče načine, kako bi večje število posameznikovih želja in interesov združili v kolektivno odločitev, je povzročil veliko individualizacijo družbe oziroma, po Taylorju, atomizem. Tako je nastala velika, zbirokratizirana in centralizirana družba. Posledica je, da posameznik nima več občutka kontrole nad oblastjo in da se mu državne institucije zdijo nekaj oddaljenega in iz vsakdanjega življenja izključenega. Globalizacija pa to samo še pogloblja. Izhod iz te situacije, ki bi na koncu prinesla tudi večjo politično udeležbo, Taylor vidi v dvojni

decentralizaciji, v eni smeri proti regionalni skupnosti²⁰ in v drugi smeri proti *bližji javni sferi*²¹.

Pri slednji gre za nekakšne politične arene, ki se v neki točki približujejo novim družbenim gibanjem, kot so ekološka gibanja in gibanja za ženske pravice. Ne gre več za zbor posameznikov okoli politične usmeritve, ampak za zbor okoli nekega vprašanja. V takih gibanjih se tako zberejo posamezniki, ki jih druži skupna skrb in ki jih ne zanima oblast kot taka. Posameznike politično mobilizira glede na eno samo vprašanje oziroma en sam interes. Skupek takih gibanj pa, po Taylorju, lahko sooblikuje politiko na nacionalni ravni (Horton, 1998: 164-65). Lahko rečemo, da se podobno kot Dewey tudi Taylor vrača v »ust-do-ustno« skupnost, vendar gre v Deweyevem primeru bolj za prvo Taylorjevo decentralizacijo, k regionalni skupnosti. Pri Deweyevi rešitvi se posamezniki še vedno ukvarjajo z vsemi zadevami, a zgolj v svoji okolici, medtem ko gre Taylor korak dlje in decentralizira tudi (politična) vprašanja. Posamezniki se tako decentralizirajo prostorsko, torej kot pri Deweyu, in še tematsko.

Sicer pa je politična apatija za Deweyja rezultat razkoraka med aktualnimi praksami in tradicionalnimi mehanizmi. Sodobna družba je namreč preveč zapletena, da bi se posameznik še znašel v verigi vzrokov in posledic²². Zaradi nastale zmešnjave so ljudje postali skeptični do političnega delovanja oziroma, kot bi rekel Tourain, so se umaknili v zasebno sfero in politiko izpustili iz rok. Čeprav velja poudariti, da politične in volilne apatije ne gre enačiti²³, se oddaljevanje državljanov od politike pokaže tudi pri volilni udeležbi.

»Poleg blede vere v opravljanje državljanske dolžnosti sta sposobni na volišče pripeljati kak občutnejši delež volivcev, se pravi polovico, le še navajenost in tradicija; in ne premišljeno prepričanje. Pa še za večino teh se pogosto omenja, da pridejo volit proti komu ali čemu, ne pa za koga ali kaj, če slučajno kakšen močan dejavnik ne povzroči prestrašenosti.« (Dewey, 1999: 106)

²⁰ Decentralizacijo proti regionalni skupnosti lahko razumemo kot decentralizacijo v prostoru oziroma v klasičnem pomenu decentralizacije

²¹ Gre za prevod besedne zveze »nested public sphere«

²² Zanimiva je tu primerjava s Taylorjem. Ideja bližnje javne sfere bi namreč hitro propadla, če se posamezniki ne bi zanimali za vprašanja, ki jim jih nova družbena gibanja ponujajo. Za Taylorja torej teza, da se posamezniki ne zanimajo za konkretne zadeve, ne drži povsem.

²³ Posameznik se namreč lahko zanima za politiko in tudi politično razmišlja o aktualnih temah, a na volitve ne hodi, ker tam ne najde kandidata po svojem okusu. Za takšnega posameznika ne moremo reči, da je politično apatičen, zagotovo pa je volilno apatičen. Svoje mnenje potem ti državljan izražajo znotraj civilne družbe, v krogih somišljenikov. Velja pa tudi obratno, posameznik je lahko politično apatičen, a ne volilno. Tak državljan odhaja na volišče zgolj iz navade in glasuje na predloge drugih oziroma glasuje na podlagi navade in ne racionalnega razmišljanja (predvsem na te se nanaša Deweyev citat (1999: 106).

Ne glede na to, kakšen je vzrok moramo predvsem volilno apatijo danes razumeti kot neizpodbidno dejstvo. Kot pravi Touraine (1998: 8): »Volivci se ne počutijo več zastopane.« Občutek imajo, da se politični razred zanima zgolj za oblast in bogastvo, ki ga ta prinaša. Od že tako majhnega deleža politično aktivnih vsaj na voliščih, na kar opozarja Dewey, lahko s prsti ene roke pokažemo odstotek državljanov, ki se zanima za politiko v vseh njenih razsežnostih. Lippmann ugotavlja, da se večina teh politično »aktivnih«²⁴ ne zanima za specifične zadeve, ki so neproblematične, ampak zgolj za neka formalna pravila (Splichal, 1997: 174-75).

»Javno mnenje posreduje šele, ko nastopi kriza zaradi neskladnosti s pravili ali neskladnosti samih pravil, ko postane veljavnost pravil vprašljiva ali ko se pojavi nekonformna opozicija. Javno mnenje lahko obstaja samo, če obstaja odkrita opozicija /.../.« (Splichal, 1997: 175)

Vprašanje, ki se sedaj ob takšnem razmišljanju pojavlja, je, kakšen je potem sploh smisel volitev. Če se volivci volišč izogibajo zaradi prezapletenega političnega sveta, zakaj bi jih potem silili v oddajanje glasov? Širše gledano, zakaj bi jim v roke sploh dajali žezlo oblasti? So volitve potemtakem samo nekakšna zavesa, ki skriva vso umazanijo v zakulisju?

Oziroma kot zapiše Lippmann:

»Javnost bo prišla sredi tretjega dejanja in bo odšla, preden bo padla zavesa, potem ko bo ostala ravno prav časa, da bo odločila, kdo je junak in kdo podlež.« (Lippmann v Splichal, 1997: 178)

3.3 Mediji kot reševalec iz vode, ki ne zna plavati

Ravno zaradi zapletenosti sodobne družbe in posledično slabe informiranosti državljana, demokracija potrebuje medije. V tej razpravi smo medije že večkrat izpostavili kot možno rešitev iz zapletene situacije²⁵. Kar je v osnovni zamisli naredila osebna komunikacija na sami agori, morajo v sodobni demokraciji narediti mediji oziroma, kot bi dejal Lippmann (1999: 205), mediji bi morali državljana seznaniti z nevidnim okoljem ali psevdookoljem.

²⁴ Ne gre za politično aktivne v smislu, da oblikujejo politiko, ampak za tiste, ki mislijo, da so politično aktivni, če spremljajo politiko in se pojavijo na volišču. Torej so politično »aktivni«.

²⁵ Naj na tej točki spomnim samo na Lippmannovo agencijo in Deweyev pomen komunikacij v Veliki skupnosti.

Zaradi velikega pomena, ki ga imajo mediji v sodobni družbi, Schulz trdi, da obstaja »model medijsko konstruirane javne sfere« (Schulz, 1997: 58). Glavne vloge v njej ne igrajo več vsi posamezniki, ampak samo tisti posamezniki, ki imajo dostop do medijev. V nekem osnovnem razmišljanju naj bi novinar bil tisti, ki bi posegel po resnici, ki je tam zunaj, in jo predal posamezniku. Tako bi družba dobila dovolj informirano ljudstvo, ki bi lahko vladalo. Mediji naj bi v nekem idealu postali državljanova podaljšana roka, ki pobira informacije in hkrati nadzoruje predstavnike ljudstva.

Bolj kritično pa se do vloge medijev v sodobni družbi opredeljuje Jacques Derrida (1994: 78-81), ki televizijo omenja kot razlog za izkrivljenost sodobnega parlamentarnega življenja. Derrida namreč meni, da se sodobno volilno predstavništvo vedno težje izvaja v javnem prostoru, saj je tega močno na glavo postavil »teho-tele-medijski aparat« (Derrida, 1994: 79). S pojavom televizije se je namreč povečal ritem informacij in komunikacij ter s tem spremenil tudi javni prostor. V njem se je izgubila avtoriteta izvoljencev in zmanjšalo področje parlamentarne razprave. Derrida nadaljuje (1994: 79), da sta s tem pod vprašaj postavljena tudi volilna demokracija²⁶ in politično predstavništvo, kot smo ju poznali do sedaj. Mediji naj bi namreč politikom po eni strani jemali legitimno moč, ki so jo imeli do sedaj, po drugi strani pa naj bi jih preobračali v silhete na odru televizijske retorike. »Mišljeni so bili (politiki; opomba S. T.) kot akterji politike, sedaj pa pogosto tvegajo, kot vsi vemo, da so zgolj TV-igralci.« (Derrida, 1994: 80)

Če želimo v sodobnih povečanih Atenah ohraniti atensko demokracijo, potrebujemo instrument, ki bo nadomeščal agoro. Mediji so zgolj popravek napake pionirskega demokrata, ki je trdil, da je resnica splošno dosegljiva, meni Lippmann (1999: 205) in v isti sapi opozarja, da »/r/esnica o oddaljenih ali zapletenih zadevah ni očitna in mehanizem za zbiranje informacij je tehničen in drag«. Takšno razmišljanje nedvomno izpostavlja vprašanje, ali mediji danes nalogo, ki jim jo je naložila demokracija, opravljajo uspešno.

3.3.1 Medijem ne vlada politika, ampak ekonomija

Nedvomno je prvi pogoj, da bi mediji v sodobni demokraciji uspešno opravljali zastavljeno nalogo, njihova neodvisnost. V nasprotnem primeru se volivec odloča na podlagi izkrivljenih informacij iz političnega sveta, kar pa bi bilo vladavini ljudstva predvsem v

²⁶ V originalu: *Electoral democracy*

škodo. »Svoboda tiska je neodtujljiva naravna pravica, dana od Boga,« razmišlja Thomas Erskine v procesu zoper Thomasa Paina²⁷ (v Keane, 1992: 19).

Danes je sicer na prvi pogled vprašanje pritiska s strani oblasti stvar preteklosti, vsaj kar se tiče zakonodaje večine sodobnih držav. Vsakršna cenzura je namreč prepovedana. Uredniška politika naj bi bila neodvisna in samostojna. Na prvi pogled, mediji dobro upravljajo svojo nalogo, saj so politično svobodni, a v drugem pogledu ugotovimo, da zgolj politično.

Bolj kot raznim cenzurnim uradom so novinarji danes izpostavljeni gospodarskim pritiskom. V njihovo delo se namreč vedno bolj vmešava zasebni sektor (Zatler, 2004). Primerov mrgoli povsod in Jackson ter sodelavci (2004) so našli nekaj primerov v ZDA.

New York Times je v rubriki »Metro« namenil 1.300 besed podjetju Starbucks. Poročali so tako o gospodarskem pomenu podjetja kot o njegovem vplivu na življenje v New Yorku. Zaenkrat bi lahko bilo sporno samo, če ti prispevki ne bi bili ustrezno označeni. Vendar se je kasneje izkazalo, da ima New York Times sklenjeno pogodbo s Starbucksom, ki zahteva, da se v verigi podjetja prodaja zgolj ta časopis in noben drug.

Podjetje Bear Stearns je plačalo oglas na tretji strani časopisa Wall Street Journal. Časnik pa je isti dan na isti strani nameraval objaviti novico, da je to podjetje naredilo napako in pomotoma naročilo odkup delnic v vrednosti 4 milijard namesto 4 milijonov. Glede na to, da je članek sramotil podjetje, ki je (zelo verjetno) drago plačalo oglas, so morali oglas in članek ločiti. Že ločitev sama močno posega v uredniško politiko časopisa, vendar so šli pri časopisu še dlje. Niso namreč prestavili oglasa, ampak so zmanjšali pomen zgodbe s tem, ko so jo preselili na drugo stran in v neko manj pomembno rubriko.

Lastniki na take ali podobne načine večkrat poskušajo vplivati na delo novinarjev. Tako novinarji kot uredniki se pogosto znajdejo na cesti, ko se uprejo nemogočim zahtevam lastnikov. Ko je založnik James Fang kupil časopis San Francisco Examiner je takratnemu uredniku Davidu Burginu povedal, da je to storil zato, da bo 5 odstotkov zgodb promoviralo njegovo založniško hišo in tako zadovoljevalo njegove interese. Burgin se je temu uprl in bil zato odpuščen.

Lippmann (1999: 206-09) vzroke za takšne pritiskne najde v kapitalističnem načinu razmišljanja. Po njegovem se plačevanje za informacije ne sklada povsem s konceptom demokracije. Novinarji so namreč ves čas pod pritiskom, da se mora njihov časopis prodajati.

²⁷ Kot piše Keane (1992: 17-20), je bil Paine leta 1792 v Londonu obtožen razširjanja uporniškega pamfleta. Njegov zagovornik Thomas Erskine se je na sodišču naslonil predvsem na svobodo medijev.

Samo s tem namreč zadovoljijo potrebe oglaševalcev, ki jim prinašajo njihov mesečni dohodek.

Namesto da bi se pri selekciji mediji obračali na občinstvo in razmišljali, katera informacija bi občinstvu koristila pri političnem delovanju, se raje obračajo na svoje oglaševalce in razmišljajo, kako bi povečali svoj dobiček (Zolo 1992: 158-59).

Če smo se v preteklosti bali predvsem odvisnosti medijev od države, je danes glavni strah odvisnost od kapitala. Medije tako danes namesto države regulira trg. Kaj pa je bolj »demokratsko«, se sprašuje Bašič-Hrvatina (2000: 61)? Tržni mehanizmi sicer omogočajo veliko število medijev, vendar se ti mediji drug od drugega ne razlikujejo veliko. Zdelo bi se nam čudno, če bi volilno pravico omejili glede na kupno moč in obseg lastnine, vendar nam dostop do medijev in s tem do virov informacij ovirata ravno kupna moč in obseg lastnine. Podjetja, ki veliko oglašujejo, dobro nadzorujejo medijski trg, kar posledično povzroča pomanjkanje kritičnega poročanja o delu vodstva tega podjetja.

»Resnično 'svoboda izražanja' ima potemtakem tisti, ki določa politiko občil, nastavlja urednice in urednike in zaposluje novinarke in novinarje. Torej lastnik: a tam, kjer je 'svoboda izražanja' odvisna od lastnine, to je od 'gmotnega stanja', ni nikakršne 'svobode izražanja'. V kapitalizmu nasploh in v tukajšnji družbi posebej je potemtakem 'svoboda izražanja' le farsa. Tega ne popravijo niti 'javna občila': v nasprotju s tiskano besedo, ki je pred stoletji vendarle doživela svoje 'junaško obdobje', sta radio in televizija ta čas že materialno tako organizirana, da ne moreta rabiti uveljavljanju 'svobode izražanja'. Ne zato, ker bi tako zahtevala kakšna domnevna 'narava medija', temveč zato, ker televizija nikoli ni imela 'junaškega obdobja' - radio pa je svoja redka junaštva doživel le obrobno, pa še to je hitro pozabil.« (Močnik, 2004)

Čeprav se na prvi pogled zdi, da je obdobja zažiganja knjig in odkrite cenzure konec, to za zaprtimi vrati še vedno traja. Mediji so še daleč od tega, da bi bili svobodni. Glavna ovira do popolne svobode je tržna vrednost medija. Ravno zato, ker so informacije postale tržno blago, so mediji posledično postali nesvobodni. Tako se dogaja, da mediji bolj odgovarjajo svojim lastnikom in ne volivcem kot zahteva demokracija.

Tako nikakor ne moremo biti presenečeni nad ugotovitvijo Poler Kovačičeve (2000: 65-71), da je novinarska etika v krizi. Izgublja se namreč novinar kot moralni agent.

»O tem, o čemer naj bi – skladno s profesionalno kompetenco – odločali novinarji, danes vedno bolj, čeprav pogosto prikrito, odločajo drugi: multinacionalne korporacije, oglaševalci, viri informacij, njihove službe za odnose z javnostmi idr. /.../ Novinarjevo vlogo nadzora nad procesi v medijski realnosti prevzemajo brezosebne strukture in mehanizmi moči, lastniki kapitala in nosilci politične oblasti.« (Poler Kovačič, 2000: 67)

Poler Kovačičeva tu nadaljuje, da novinarji zgolj pasivno predelujejo informacijo in se sklicuje na Splichala (v Poler Kovačič, 2000: 67), ki meni, da s tem njihovo vlogo sporočevalcev prevzamejo tisti, ki posredno ali neposredno vsiljujejo svoj interes. Tako lahko rečemo, da se v sodobnem svetu kot prevladujoč način sodobnega novinarskega sporočanja pojavlja *tržno novinarstvo*.

»Medtem ko novinarska etika prodira v predavalnice, knjige, razprave in raziskave, pa v praksi opažamo nasprotno težnjo: etika izginja iz novinarskih uredništev in presoj novinarjev.« (Poler Kovačič, 2000: 66)

Čeprav na prvi pogled izgleda drugače, mediji dandanes nikakor niso svobodni. Cenzurne urade so zamenjali prikriti politični pritiski in vmešavanje zasebnega sektorja v delo novinarja. Tako nikakor ne moremo biti presenečeni, da je novinar zašel v krizo subjekta, kot ugotavlja Poler Kovačičeva. Takšna kriza predstavlja samo en dokaz več, da demokracija od medijev pričakuje preveč. Po razsvetljenskem prepričanju naj bi bil novinar močan, uspešen in neodvisen, nepristranski, zaupanja vreden, »moralni suveren«, utelešal naj bi načelo *en razum, ena resnica, ena objektivnost*, s pomočjo analitičnega razuma naj bi se dokopal do »pravih resnic« in jih potem »objektivno« posređoval občinstvu (Hallin v Poler Kovačič, 2000: 67; poševni tisk in narekovaji v originalu). Kot da so novinarji nekakšni nadljudje, ki nimajo nobene človeške slabosti in so nasploh povsem nezmotljivi. Je bilo takšno pričakovanje sploh kdaj realno?

3.3.2 POZOR! Nevarnost poplav informacij!

Sodobni svet nedvomno sestavlja množica dogodkov. Če že vsak človek nekaj počne, je to šest milijard dogodkov v tem trenutku, naslednjo sekundo pa približno še enkrat toliko. Tako lahko kmalu ugotovimo, da je dogodkov več, kot jih lahko naš številski sistem prešteje. Kako naj se v takšni poplavi dogodkov volivci sploh znajdejo?

»Čeprav bi vsi poročevalci sveta delali 24 ur na dan, ne bi mogli prisostvovati vsem dogodkom na svetu.« (Lippmann, 1999: 215) Če pa demokracija želi navadnega državljana korektno informirati o tej množici dogodkov (pa čeprav samo pomembnejših), ga mora zasuti z množico informacij in tako Keane (1992: 168-72) ugotavlja, da je množica informacij neizogiben del demokracije.

Če je bila v osnovi ideje demokracije ena glavnih kritik, da izdaja premalo informacij, je sedaj obratno – informacij je več kot jih lahko posameznik fizično spremlja. »Objavljanje v medijih bolj spominja na metanje snežnih kep v snežni vihar ali spuščanje mehurčkov v vroč poletni zrak.« (Keane, 1992: 167) Čeprav ideal demokracije v osnovi zahteva ravno to, veliko informacij, pri tem pozablja na človekove biološke omejitve. Ljudje smo preprosto preslabo opremljeni, da bi lahko prejeli vse informacije. Kot opozarja Baudrillard, obstaja nevarnost, »da se bodo ljudje ujeli v past neskončnega snežnega viharja informacij, brez ustreznega prostega časa, da bi lahko poudarili ali osmislili tok informacij, ki jih ovija« (Keane, 1992: 167).

Informacije so državljanke zakopale v množico predstav in ti potem ne vedo več, kaj si pravzaprav želijo. Postanejo shizofreniki: »dojemljivi so za vse in v stalnem čudenju« (Keane, 1992: 168). Državljanji postajajo občinstvo, ki vseh informacij ne more v miru predelati in nanje premišljeno reagirati. Vse, kar lahko rečejo, je »da« ali »ne« (Keane, 1992: 166-68)

Ker pa so v očeh demokracije mediji tisti, ki morajo volivce informirati, so ti v izogib izhajanju na 1000 straneh ustvarili nekakšno sito za dogodke oziroma informacije. Tako se pojavijo neka splošna pravila o pomembnosti oziroma nepomembnosti dogodka. Naj jih naštejemo samo nekaj (Perovič, Šipek, 1998: 50-54):

- ❖ Povezanost dogodka z elitnimi osebami: pomembnejše kot so nastopajoče osebe, pomembnejša je novica.
- ❖ Povezanost dogodka z velikimi narodi: pomembnejši kot so nastopajoči narodi, pomembnejša je novica.
- ❖ Geografska oddaljenost od dogodka: bolj kot je dogodek oddaljen, manj je zanimiv (odstop hrvaške vlade je novica dneva, odstop tajvanske pa komaj kaj več kot kratka vest).
- ❖ Slaba novica je dobra novica: slaba novica je pomembnejša od dobre (novica, da so v Nigeriji zgradili vrsto novih hiš, ni omembe vredna, da pa se jih je plaz nekaj porušil, pa je pomembna).

- ❖ Jasnost in enostavnost dogodka: o enostavnem dogodku bodo novinarji poročali obširneje kot pa o dogodku, ki s seboj prinaša vrsto posledic, saj je tega praktično nemogoče pretvoriti v jasno vest.
- ❖ Nepričakovanost: dokler je potek dogodka povsem pričakovan, mu novinarji posvečajo običajno pozornost, in šele ko se zgodi nekaj nepričakovanega, postane novica dneva (sneženje januarja ni novica dneva, sneženje aprila pa je).

Državljan je tako seznanjen samo s tistimi dogodki, ki se jim uspe prebiti skozi sito kategorizacije. Mediji nenadoma ne postanejo več neodvisni, objektivni poročevalci, ampak je novinar skupaj z urednikom tisti, ki določa pomembne politične teme. Volivci jima samo sledijo. Splichal (1997: 336) tako pravi, da mediji določajo »meje legitimne javne razprave v družbi« oziroma opravljajo funkcijo določanja dnevnega reda (angleško: *agenda setting function*).

»V dvajsetem stoletju je postalo nesporno, da obstaja skladnost med razvrščanjem zadev po pomembnosti v medijih /.../ in pomembnostjo, ki jo istim zadevam pripisuje javnost: dogodki in zadeve, ki so deležni največje pozornosti medijev, so tudi najpomembnejši v očeh državljanov.« (Splichal, 1997: 336)

Tako se kaj lahko zgodi, da volivec o določeni, morda pomembni temi ni obveščen, ker se novinarju in uredniku ni zdela dovolj pomembna, čeprav je za volivca samega pomembna.

Kot rešilni obroč v tej poplavi informacij se pojavlja specializacija medijev. Gre za naslednjo logiko razmišljanja: če ima državljan na voljo več različnih medijev, si sam izbere tistega, ki je njemu najbližji. Ta medij sicer informacije še vedno kategorizira, a jih kategorizira znotraj svoje specializacije, kar pomeni, da so v njem objavljene tiste teme, ki morebiti v nekem splošnem tisku ne bi bile, ker so za tega nepomembne. Svoboda izbire je tako posamezniku navrgla medij, ki predstavlja njegovo stališče in ga v njem izobražuje. V idealu na ta način dobimo družbo posameznikov, ki so vsak zase izobraženi v različnih stvareh, vendar so skupaj popolni²⁸.

Takšno logiko razmišljanja ovrže Schulzova raziskava. Izkaže se namreč, da več kot imajo ljudje televizijskih programov na voljo, bolj preskakujejo z enega na drugega. Kar pomeni manj specializacije in manj osredotočenja na en sam medij. Trditev zagovornikov demokracije, da se posameznik poglobi v en sam medij, torej ne drži. Posameznik se očitno o vsaki temi pouči zgolj površno (Schulz, 1997: 62-63). Čeprav se Schulzova raziskava

²⁸ Naj tu spomnim na Aristotelovo razmišljanje, da je skupnost pomanjkljivih posameznikov bolj popolna kot posameznik s pomanjkljivo inteligenco.

osredotoča zgolj na poplavo televizijskih programov, lahko razmišljanje posplošimo. Več kot imajo torej ljudje informacij, bolj se vsaki posvečajo zgolj površinsko in brez konteksta, kar pomeni, da ima specializacija medijev ravno nasprotni učinek od tistega, kar predvidevajo zagovorniki specializacije.

Podobno ugotavlja tudi Zolo. Vse raziskave, ki trdijo, da pluralizem informacij zagotavlja boljšo informiranost, so proučevale zgolj kratkoročni učinek, medtem ko so na dolgoročnega preprosto pozabile. Selekcija ne poteka šele v posameznikovi glavi, temveč jo izvajajo že mediji. Množični mediji iz množice dogodkov izberejo tistega, za katerega menijo, da bi utegnil občinstvo zanimati (in bi nemara celo dvignil naklado ali gledanost). Predstavijo ga kot realnost, a realnost ni samo ta izbrani dogodek, temveč so to vsi dogodki naenkrat (Zolo, 1992: 154-55).

Pri tem ne moremo zanemariti še ene ugotovitve Schulzeve raziskave, in sicer da bolj ko ljudje spremljajo informativni program in so tako (teoretično) bolj politično informirani, bolj so do politike cinični. »Večja kot je doza informacij, ki jih posameznik dobi od elektronskih medijev, bolj negativna je njegova podoba o politiki.« (Schulz, 1997: 66). Takšno spremembo v javni sferi Schulz poimenuje *amerikanizacija*. Vzrok za ciničnost pa najde v lastni raziskavi in to v točki, ko ugotovi, da ljudje zaradi preskakovanja s programa na program dobivajo samo površinske informacije brez konteksta. Če bi se ta trend nadaljeval, bi to lahko samo še poslabšalo kvaliteto razmišljanja državljanov, kar pa za demokracijo ne pomeni nič dobrega (Schulz, 1997: 63-67).

Dejstvo je, da se je sodobni človek znašel v poplavi informacij. Demokracija pa volivcu v tej poplavi kot rešilni obroč ponuja medije, češ naj ti ločijo zrno od plevela (pomembno od nepomembnega). Učinek je ravno nasproten, pomembno postane samo tisto, kar je v medijih. Če se osredotočimo samo na televizijo, moramo pritrditi Derridaju, ki pravi (1994: 78-81), da je »tehno-tele-medijski aparat« demokracijo izkrivil. Politik postane televizijski igralec. Vsakršna rešitev, ki vodi v specializacijo medijev pa se je izkazala za neuspešno. Pluralizem informacij povzroča samo površno informiranje in posledično, kar je zanimivo, tudi cinizem. Od tu do politične apatije pa je samo še korak.

3.3.3 »Dajte nam zabave, ne informacij!«

Omenil sem že, da je ena glavnih nalog medijev v demokraciji informiranje državljanov oziroma prevajanje nevidnega sveta v realne slike. Ker so informacije pomemben del pri sprejemanju odločitev, morajo državljanji biti dobro informirani, da lahko odločajo in tako

vodijo državo. Mediji naj bi bili tako glavni obveščevalec državljanov in naj bi tudi vsebovali prostor za argumentiranje. Drugače povedano, mediji naj bi nadomestili agoro. Pa so jo?

Schulz (1997: 61-62) je pri evropskem občinstvu opazil sledeče spremembe:

- (1) Več časa ljudje posvečajo gledanju televizije.
- (2) Razpršenost televizijskih programov je velika.
- (3) Ljudje televizijo gledajo površno.
- (4) Televizijski programi se v splošnem posvečajo predvsem zabavi.
- (5) Gledanost zabavnega programa je veliko večja kot informativnega.
- (6) Informativni program postaja vedno bolj tabloiden s poudarkom na senzacionalizmu, negativizmu, personalizaciji in na tako imenovanih soft-news.

Slika sodobnih medijev torej predstavlja pogubno mešanico za družbo, ki je odvisna od informiranosti državljanov. Če bi večja gledanost televizije še lahko pomenila rešitev, potem to ni več, ko se izkaže, da je gledanje zgolj površno in da je še tisto, kar državljanji vidijo, predvsem zabavnega značaja in ne informativnega. Podobno je tudi pri tisku, kar ugotavlja Lippmann:

»Toda politične in družbene novice ne vzdržujejo najbolj njihove naklade. Zanimanje za te teme je nestalno in le redki založniki lahko računajo samo na to. Zato časopis objavlja različne druge zanimivosti, ki so vse prvenstveno namenjene ohranjanju tiste večine bralcev, ki niso sposobni kritično presojati o velikih novicah.« (Lippmann, 1999: 212)

Čeprav je Lippmann to zapisal v dvajsetih letih 20. stoletja, vse še vedno drži. Zakaj bi sicer največjo branost v Sloveniji imele Slovenske novice? Tako je že Lippmann opazil trend, ki se danes samo še veča. Časopisi se odrekajo resnim novicam in se zatekajo k družbenim kronikam, škandalom, slikam... Razlog ni v tem, da se urednikom resne novice ne zdijo pomembne, ampak v tem, da edino na ta način lahko vzdržujejo bralce oziroma, če posodobimo Lippmannovo razmišljanje, svoje občinstvo. Kot da bi občinstvo v medijih iskalo samo zabavo in ne informacij.

Poročanje o dogodkih tako postaja najslabše plačana veja novinarstva, čeprav je to za politično delovanje posameznika najpomembnejši vir informiranja. Dobrim in sposobnim novinarjem je zato poročanje zgolj odskočna deska. Zbiranje novic jih ne privlači, ker njihove sposobnosti ne nagradi dovolj (Lippmann, 1999: 212-13). Če kot primarno nalogo medijev razumemo kvalitetno poročanje o zbranih informacijah in tako politično usposobiti

državljanke, potem je tak ekonomski odhod sposobnih novinarjev lahko za politično delovanje državljana poguben.

Sorodne zakonitosti lahko opazimo tudi v elektronskih medijih. Lutharjeva (1998: 7-14) ugotavlja, da se bralec novic oziroma povezovalc televizijskega dnevnika spreminja v pripovedovalca zgodb. Medtem ko na pomenu pridobiva ikonografska podoba novic²⁹ in odnos voditelja z gledalci, stopa informiranje v ozadje in tako postaja drugotnega pomena. Zgodbe postajajo jasno polarizirane melodrame in dogodke predstavljajo kot boj med dobrim in zlim. Verodostojnost novice tako ni več odvisna od moči argumentov, temveč od karizme voditelja. Delno lahko ugotovitve Lutharjeve pri televizijskem sporočanju novic prenesemo tudi na ostale medije. Časopisi danes veliko več pozornosti posvetijo sliki kot pa besedilu, ker ta bolj pritegne gledalca kot pa tekst. Radio v drugem primeru pa zato, ker nima vizualne podobe, postaja samo zvočna kulisa.

Če je to res, potem je povsem na mestu vprašanje, kakšno korist ima od takšnih medijev povprečni volivec. Naj se o pomembnih političnih vprašanjih odloča na podlagi tabloidnih novic iz medijev? Deloma smo razlog za takšen odmik volivca od resnih novic že omenili pri opazovanju zniževanja volilne udeležbe. Tako lahko ponovimo, da je politika postala preveč zapletena, da bi jo volivci še spremljali, pa čeprav samo prek medijev. Ker pa se v sodobnem svetu tako ali tako vse vrti okoli denarja, je povsem razumljivo, da mediji objavljajo tisto, kar občinstvo želi brati, poslušati ali videti. Če želijo zabavo, jo morajo dobiti. In kakšno korist ima od tega družba? Vlada ji skupek ljudi, ki vedo več povedati o svetovni pop zvezdi kot pa o problematiki zmanjšane gospodarske rasti.

3.4 Če je tako hudo, zakaj pa potem demokracija deluje v Atenah in ZDA³⁰?

V tem trenutku je takšno vprašanje povsem na mestu. V odgovoru pa se skriva več razlogov.

²⁹ Slika postaja pomembnejša od besede. Televizija bo šla raje delat prispevek o gorenju skladišča kot o stavki delavcev, ker je ogenj veliko lepši in bolj atraktiven na sliki kot stavka.

³⁰ Na začetku moram pojasniti vidno razliko med obema sistemoma. Medtem ko gre v Atenah za neposredno demokracijo, so ZDA posredna demokracija. V Atenah je bila skupščina zasedanje vseh in vsi so imeli prosto pravico govora, medtem ko se v ZDA glas volivca sliši samo vsakih nekaj let; t.j. ko so volitve. Vseeno pa ima zasnova ameriške demokracije tudi elemente neposredne demokracije. Če odmislimo zvezno oblast in se spustimo preko ravni zvezne države na raven okraja, potem lahko opazimo tudi elemente neposredne demokracije, vsaj če sledimo Tocquevillovemu opisu. Ob razmišljanju s tega zornega kota v navajani kontekst spadajo tudi ZDA.

V obeh primerih gre za relativno majhnost skupnosti oziroma relativno lokalno omejenost. V Atenah je živelo okoli 35 do 40 tisoč državljanov³¹, večinoma izven hiš. To je bil svet govorjene in ne pisane besede. Someščan je poznal someščana in zato ni nič dolgo ostalo skrito. Podobno je tudi ameriška demokracija preko zvezne ureditve omejena na lokalno raven. Natančen popis te ureditve je zapisal Tocqueville (1840/1996: 25-171), Dewey pa strne:

»Demokracično politično prizorišče v Združenih državah se je razvilo iz pristnega življenja skupnosti, namreč iz združevanja v lokalnih in drugih manjših središčih, kjer je prevladovalo kmetijstvo in obdelovanje z ročnim orodjem. /.../ Okraj ali kakšno ne dosti večje območje je predstavljalo politično enoto, sestanek v mestu politični medij, politični cilji pa so bile ceste, šole in mir v skupnosti. Zvezna država je bila vsota takšnih enot, nacionalna država pa federacija ali celo konfederacija posameznih držav.« (Dewey, 1999: 94)³²

Ljudstvo je tako v tem primeru, podobno kot v Atenah, odločalo o sebi bližnjih zadevah. Gre za manjše skupnosti, v kateri se večina stvari dogaja izven hiš in tudi tu bi lahko rekli, da gre za nekakšno skupnosti govorjene ter ne pisane besede. Sicer pa je že Aristotel (v Finley, 1999: 20) opozarjal, da prevelika država ne bo prava država, ker je preprosto nihče ne more demokratično voditi oziroma bi bila nesposobna ustavne ureditve, kot Aristotlovo razmišljanje opiše Everson (1996: XVI). Po Deweyu (1999: 96) se je tudi Platonu in Rousseau zdelo samoumevno, da »prava država ne more biti dosti večja od določenega števila posameznikov, ki se zmorejo med seboj osebno poznati«.

Atenski ali ameriški sistem bi danes kaj stežka ponovno vzpostavili. Atene so bile preveč drugačne od današnje družbe. Bile so majhne, homogene in neposredne. Nemogoče bi bilo danes ponovno vzpostaviti skupščino državljanov v smislu atenske agore. Pri tem Finley ne verjame niti v moč tehnologije, ko trdi, da je J.S. Mill »zapadel v napačno analogijo, ko je zapisal: 'Časopisi in železnice rešujejo problem, kako pripeljati angleško demokracijo do volitev, kakršne so poznali v Atenah, istočasno na eni agori.'« (Finley, 1999: 31)³³. Finley se potem še sprašuje, ali je glede na politično apatijo demokracija še nujna in zaželena, ali pa je

³¹ Državljanov in ne ljudi, saj ženske, otroci in sužnji niso bili državljanji.

³² Pri tem velja opozoriti, da takšen opis demokracije v ZDA velja, če sledimo idejam očetov te države. Bolj ko sodobna družba postaja zapletena, manj primerne so Jeffersonove ideje in manj velja Tocquevillov in Deweyev opis tega političnega sistema.

³³ Časopisi in železnice resnično niso rešile tega problema, morda pa ga je sposoben rešiti internet? Ali pa bomo čez nekaj let tudi tega pripisali skupku neuspešnih poizkusov rešitve tega problema?

treba izumiti nove oblike ljudske udeležbe »v atenskem duhu, čeprav ne z atensko vsebino« (Finley, 1999: 31).

Smiselno bi bilo dodati še en razlog, kot ga vidim sam, zakaj je demokracija v Atenah delovala, t.j. ekskluzivističen pojem državljanstva. Medtem ko so morali državljani vladati in tudi soditi, je moral nekdo doma skrbeti za dom in predvsem za kmetijske pridelke. Preveliko zaposlenost z državnimi posli so uravnotežili ravno z omejitvijo pojma državljan. Medtem ko so ti vladali, so ženske in predvsem sužnji skrbeli za dom. Danes v času porasta osebnih pravic, bi bilo kaj takega ne samo nemogoče, ampak tudi obsojano.

Na drugi strani pa imajo ZDA še eno prednost več pred atensko demokracijo – začetek iz točke nič. Medtem ko se je morala Evropa osvobajati izpod jarma tiranov, so prvi priseljenci na ameriška tla začeli iz točke nič. Že na sama tla so stopili enaki, nihče ni imel nikakršne prednosti pred nekom drugim. Tako element politične enakosti, ki mora prisostvovati demokraciji, ni bil nikoli vprašanje, kar pa ne drži za Evropo. Tocqueville tako ugotavlja:

»Amerika je edina dežela, kjer smo lahko prisostvovali naravnemu in mirnemu razvoju družbe in kjer je bilo mogoče določiti vpliv, ki ga je na bodočnost držav imela izhodiščna točka.« (Tocqueville, 1840/1996: 34)

Prednost ZDA, kar se tiče ohranitve demokratičnosti, pa je tudi njena naravna izolacija, kar izniči slabost zunanje politike, kot jo vodi demokracija. Vendar če Tocqueville temu še pritrjuje, ko ugotavlja, da so si zaradi izolacije snovalci zvezne ustave lahko privoščili pomanjkljivosti glede zunanje politike, potem modernejši Lippmann (1999: 200-01) opozarja, da je demokrat po koncu izolacije poskušal mehanizem preurediti in ga tako naredil manj demokratičnega. Iskal je izhod v demokraciji zaradi demokracije same in je pozabil na ljudstvo.

V modernem svetu, kjer so vse države med seboj povezane in kjer svet postaja svetovna skupnost, je globalizacija povzročila povezavo vseh subjektov mednarodnih odnosov in tako velik vpliv ene države na drugo (Benko, 2000a: 21). Če je v Tocquevillovih časih Atlantski ocean še predstavljal oviro oziroma naravno izolacijo, ta v teh modernih časih letal ni več nobena ovira. Rase in nacije se mešajo in razviti politični sistem, ki ima glavno pomanjkljivost v zunanji politiki, je milo rečeno nespametno. Izolira se lahko samo nek majhen otok sredi Tihega oceana, vendar še ta samo pod pogojem, da je dovolj oddaljen od sosednjih otokov, da nima letališča ali pristanišča in zato ne more trgovati z nobeno državo.

Podobno razmišlja Lippmann (1999: 177), »če hočete ideal (demokracije - op. S.T.) ohraniti, morate zavarovati te idealne skupnosti pred grdobijami sveta«. Če zagovorniki demokracije želijo, da kmetje vodijo lastne zadeve, morajo te omejiti na tiste, ki jih kmetje poznajo. Po Lippmannu naj bi to menil že Jefferson. Vsak stik vase zaprte skupnosti z zunanjim svetom je grožnja prvotno zamišljeni demokraciji.

»Če naj bi bila demokracija spontana, morajo ostati demokratični interesi preprosti, razumljivi in lahko obvladljivi. Razmere se morajo približati tistim iz izoliranih kmečkih okrajev, če naj bi bilo dobivanje informacij prepuščeno naključni izkušnji. Okolje mora biti omejeno na območje neposrednega in specifičnega znanja vsakega posameznika.« (Lippmann, 1999: 178)

Ravno to pa so imele tudi Združene države v času svojega nastajanja. Po Tocquevillu je bil to skupek zaselkov, ki so se večinoma ukvarjali sami s seboj in s svojimi lastnimi zadevami. Na tej osnovi so potem pisci zvezne ustave sestavili danes obstoječ sistem. Podobno velja tudi za Atene. Tudi to je bila majhna skupnost, ki se je ukvarjala predvsem z lastnimi zadevami. Vprašanje je, ali je takšna skupnost v današnjem globaliziranem svetu mogoča.

3.5 Kaj nam je prinesla preiskava temeljev?

Dejstvo, da se demokracija že v svojem imenu močno naslanja na ljudstvo, prinaša zaplete v situaciji, kjer je potrebno širše poznavanje okoliščin. Sem lahko mirno uvrstimo tako področje zunanje politike kot krizne situacije. Lastnosti ljudstva so po Benku namreč rigidnost, nizka obveščenost, poenostavljanje in nerazumevanje bistva problema in ravno te značilnosti so za pogajalsko mizo močno nezaželene.

Prav tako demokraciji manjka dolgoročnosti. Sprejemanje odločitev je namreč povsem pod trenutnim vzgibom ljudstva. Tocqueville sicer omenja hitro popravljanje zakonov, ki dolgoročno stremijo k dobremu (1840/1996: 230-31), a vendar se v praksi izkaže, da ni povsem tako.

Osnovno idejo demokracije namreč spremlja tiranija večine. Svoboda razmišljanja tako postane omejena znotraj nekega bazena, katerega meje določi večina. Gospodar posamezniku pušča svobodo, a če zleze ven iz robov bazena, postane tujec. Kako močna je lahko večina se je nazadnje pokazalo po napadih 11. septembra 2001. Nenadoma je namreč večina omejila

dostop do medijev tisti manjšini, ki je na napad gledala bolj kritično. Zaradi zgražanj so se pripadniki te manjšine zaprli v spiralo molka, kot bi to poimenovala Noelle-Neumannova (1998). Ob tem pa se hitro popravljane zakonov ne zdi več tako pozitiven vidik. Zakon namreč ponovno popravi večina. Tista večina, ki je manjšino ujela v spiralo molka.

V pravo krizo pa je demokracija pravzaprav prišla v sodobnem svetu, ki je sestavljen iz verige vzrokov in posledic, kot je to označil Dewey. Izkazalo se je, da ta politični sistem najlažje deluje v majhnem in omejenem okolju. Samo tu namreč lahko ljudstvo mirno prime žezlo oblasti v roke in zavlada. Bolj ko se je država večala in bolj se je veriga vzrokov in posledic zapletala, težje je ljudstvo žezlo obdržalo v rokah. Državljeni so se tako sedaj znašli pred neskončno dolgo mizo, polno dobrot, kjer morajo vse pojesti in se na koncu odločiti, katera jed je najboljša. Vsakič, ko se en krožnik sprazni, ga strežaji že napolnijo z novo jedjo. Tako se niti ne gre čuditi, da se je ljudstvo takšni večerji (torej, oblasti) odpovedalo. Volišča se vedno bolj praznijo in nesojeni oblastniki so se raje kot v svet javnega zaprli v svoje privatno okolje, kjer se raje kot politiki in izobraževanju posvečajo zabavi. Politika je namreč zanje postala prezapletena in zato nezanimiva.

Že na tem mestu se kaže, da je bil strah pred brskanjem po temeljih demokracije na mestu. Dejstvo je namreč, da ljudstvo demokratičnemu sistemu obrača hrbet. Sodobna družba je postala prezapletena, da bi ji lahko mirno sledili. Javnega nenadoma postane preveč in reakcija ljudstva je, da se pred javnostjo zapre v svoj zasebni prostor. Kot da bi ljudstvo žezlo oblasti rado predalo nekemu drugemu, a ga vsi prepričujejo, da ga mora obdržati v svojih rokah. Vladavina ljudstva sedaj postane sama sebi namen.

Kot rešitelji v nastali situaciji se pojavijo mediji. Ti naj bi postali tisti, ki naj bi v tej poplavi informacij delali za državljane in jim ločevali pomembno od nepomembnega oziroma, če ostanemo pri primerjavi z večerjo, naj bi jim pripravili ožji izbor jedi. Ta nadomestek agore pa je imel zelo kratek rok trajanja. Izkaže se namreč, da mediji kot kandidat za reševalca iz vode ne znajo plavati.

Pri ločevanju zrna (pomembnega dogodka) od plevela (nepomembnega dogodka) se je namreč zgodilo, da je postalo pomembno tisto, kar je v medijih, in ne obratno, da mediji poročajo o tistem, kar je pomembno. Vzrok in posledica sta se zamenjala. Obveljalo je pravilo, da če te ni v medijih te ni. Tako so politiki postali zgolj TV-igralci in populizem je dobil posebno veljavo. Realnost je postala samo ena, in sicer tista objavljena v medijih. Kategorizacija novic, ki je bila v osnovi zamišljena kot sito za zrna, ni to, ampak je zgolj kreator razmišljanja javnosti. Kar ni pomembno za medije, tega ni. Novica nenadoma postane

realnost, kjer pa enačaja pravzaprav ne bi smelo biti. Kot pravi Lippmann (1999: 225-26) je funkcija novice, da opozori na dogodek, medtem ko je funkcija resnice, da pokaže podobo stvarnosti, na podlagi katere državljani potem delujejo.

Z vstopom medijev na kapitalski trg so informacije postale tržno blago, in če medijske hiše želijo preživeti, morajo pisati tisto, kar želi slišati ljudstvo zaprto v svoj zasebni svet. V kombinaciji z ugotovitvijo, da se pri volivcih interes za politiko zmanjšuje, pa to pomeni začetek konca ljudske vladavine. Mediji namreč ne poročajo več o politiki, ker se to ne prodaja, ampak se raje posvečajo zabavi oziroma obrobnim temam.

Na drugi strani pa na medijske hiše pritiskajo oglaševalci oziroma lastniki. Tako se zgodi, da namesto da bi mediji strogo zastopali interese javnosti, postanejo odvisni od kapitala. Povsem tem niti ni čudno, da Poler Kovačičeva (2000: 66) ugotavlja, da se uveljavlja tržno novinarstvo.

Tako smo ugotovili, da so temelji demokratične stavbe močno načeti. Ljudstvo se je izgubilo in želi žezlo oblasti predati naprej, a nima komu. Kot zadnja rešitev so se sicer pojavili mediji, a kaj ko se je v tržnem sistemu potopila tudi ta. Kdo ima moč, da zbezanega državljana spravi iz zasebne sobice, kjer rešuje križanke in si zakriva ušesa pred državnimi zadevami?

Sedaj imamo na voljo dve poti. Kot prvo je, da začnemo iskati odgovor na to zadnje vprašanje. S tem pravzaprav ne naredimo nič drugega, kot da začnemo popravljati načete temelje. Težko delo, a vseeno precej večji korak naprej, kot pa je neskončno krpanje razpok v fasadi. Te pa so, kot smo videli v tem poglavju, posledica načetih temeljev in tako lahko njihovo krpanje poteka v neskončnost.

Druga pot je precej težavna, a ne nujno težja. Idejo demokracije lahko zapustimo in odidemo iskat primernejšo alternativo. S tem pravzaprav iz prizorišča močno načete stavbe demokracije odnesemo zgolj izkušnje pri gradnji in na nevtralnem terenu začnemo na novo. Ponovno naredimo načrt, zberemo gradbeni material, skopljemo luknjo za temelje in pri tem pazimo, da ne ponovimo napak iz preteklosti. Prenesemo pa zgolj izkušnje in ne ideje same, saj bomo uspešnejši, če se nam bo uspelo iztrgati iz nekega ukoreninjenega kalupa, da je demokracija edina možna oblika vladanja. In iskanju te druge poti je posvečeno naslednje poglavje.

4 VELIKO ISKANJE ALTERNATIVE DEMOKRACIJI

Potem ko smo pregledali težave, s katerimi se demokracija sooča, je čas, da pregledamo tudi, kakšne so alternative oziroma, če hočete, možne rešitve demokracije iz krize.

Poglavje bi pravzaprav lahko razdelil na tri dele. Prvi je zgodovinski, kjer bom predstavil politični sistem dveh neevropskih civilizacij; drugi je filozofski, v njem bom soočil poglede na idealno državo dveh starogrških mislecev; tretji pa je povsem sodoben, saj bom v njem predstavil *deliberativno demokracijo*, ki poskuša odgovoriti na nezadovoljstvo glede sodelovanja posameznikov v sodobni demokraciji, kot bi se izrazil Dryzek (v Pinter, 2002: 175).

Mislim, da se teorija demokracije na splošno pri reševanju problema vladanja, kot sem ga poimenoval, preveč osredotoča samo na starogrški prostor oziroma natančneje na Atene in Šparto. Kot da nam evropocentrični pogled ne dovoljuje širjenja obzorja na ostale celine. Zato sem se odločil, da Šparto in Atene izpustim ter raje poiščem alternativo demokraciji v nekem drugem civilizacijskem krogu – v Aziji in Južni Ameriki. Politični sistem Japoncev pred vplivom Kitajske in politični sistem Inkov sta zanimiva ravno zato, ker predstavljata neko povsem drugačno razmišljanje, kot pa ga prinaša evropska demokracija. Osvobodi nas namreč okovov, ki nas priklenjujejo na atenski ideal. Hkrati pa bi težko rekli, da državi nista notranje rasli, kar Tocqueville omenja kot eno od prednosti demokracije. Obe državi se v zgodovino nista vpisali kot neuspešni in oba sistema sta prebivalcem povsem uspešno koristila do vdora močnejših zavojevalcev (Kitajske v primeru Japonske in Špancev v primeru inkovskega imperija). Najpomembneje pri tem pa je, da za takšen vpad ni bil kriv pomanjkljiv politični sistem.

Ob obravnavi problema vladanja seveda nikakor ne morem obiti dveh starogrških mislecev, ki sta na takšen problem opozorila že v starem veku. Po splošnem prepričanju velja, da Platon ni zaupal navadnemu državljanu in je zato zahteval vladavino filozofov, ter da je Aristotel na drugi strani gojil zaupanje v ljudsko modrost in je zato zagovarjal sodobno demokratično ureditev. Mislim, da je takšna posplošitev precej plitva in ne upošteva politične filozofije obeh avtorjev. Predvsem se tukaj krivica dela Platonu, katerega razmišljanje je precej širše kot zgolj odklanjanje demokracije zaradi nevednosti navadnega državljana. Podobno krivično je tudi posploševanje Aristotelovega razmišljanja. Ne smemo namreč pozabiti, da je v svojem delu *Politika* demokracijo označil kot korumpirano vladavino revnih.

Iz množice sodobnih teorij demokracije pa sem izbral zgolj deliberativno demokracijo. Že samo ime pove, da takšen model predstavlja nek drugačen, manj politološki pogled – deliberativno bi namreč lahko prevedli kot razpravljalno. Skozi celotno prejšnje poglavje se je namreč kazalo, da je ena glavnih pomanjkljivosti sodobne demokracije pomanjkanje komunikacij in morda bi nam lahko vsaj delno rešitev problema vladanja prinesel demokratični model, ki komunikacijo nosi s seboj že v imenu. Če pa ni tako, potem nikakor ne moremo za vse napake kriviti zgolj pomanjkanja medosebne komunikacije, kot je izpostavil Dewey. Priznati bi si tako morali, da je problem vladanja veliko bolj zapleten pojem.

4.1 Inkovski imperij

V študijah političnih sistemov se inkovski imperij pogosto zapostavlja, in to popolnoma brez vzroka. Res je, da je ta imperij cvetel samo okoli stoletja, a vseeno so Inki v tem obdobju razvili za evropske razmere zavidanja vredno socialno ureditev imperija, kjer bi lahko govorili celo o socializmu pred socializmom. Peternelova (1995: 22) celo pravi, da političnih odnosov v inkovskem imperiju ne moremo imenovati država, ker je »šlo šele za proces nastajanja razredno lastninskih odnosov, /.../ saj je nastanek države šele posledica nastajanja razredno-lastniškega monopola«. Meni, da bi moral najprej razpasti tradicionalni *ayllu* preden bi lahko govorili o politični skupnosti Inkov. Inki so po Peternelovi (1995: 22-23) živeli v državi v nastajanju. Svojo misel nadaljuje z namigovanjem na to, da bi se v prihodnosti morda inkovski imperij lahko celo razvil v državo.

»Osnovne smeri razvoja so bile že nakazane: družba je že bila razdeljena na razrede, vladajoči razred je pridobil monopol nad posredno in delno tudi neposredno obliko lastnine, deloma se je že organiziral v čuvarja svojih razrednih interesov – državo.« (Peternel, 1995: 23)

Glede na to, v nalogi ne bom govoril o inkovski državi, temveč o inkovskem imperiju³⁴.

4.1.1 Ayllu

Najosnovnejša enota družbene ureditve pri Inkih je bil *ayllu*, kjer je skupina družin živela skupaj na določenem ozemlju. Posameznik se je v njem rodil in umrl. Velikost *ayllu* ni

³⁴ Zanimivo je to, da kljub tej trditvi Peternelova ves čas govori o inkovski državi in ne o inkovskem imperiju.

bila omejena. Zemlja, ki so jo posamezniki obdelovali in ki jim je omogočala preživetje, je pripadala *ayllu* in bila posamezniku samo na posojjo. Vsako jesen so zemljo ponovno razdelili med njegove pripadnike³⁵. Vsa zemlja je bila v časti Inke in je bila ljudstvu razdeljena samo v uporabo. Inka je torej vsako jesen vsakemu *ayllu* namenil določen del zemlje. *Ayllu* je ta del razdelil med družine (ta del se imenuje *tapu*). Vendar je zemlja še vedno pripadala *ayllu* oziroma Inki, torej družina ni imela individualne posesti. Posamezna družina je najprej obdelala njej dodeljena »cerkvena« polja (polja, ki so pripadala bogu Sonca), potem so šli delat na polja krajevnih poglavarjev in nato na kraljeva polja. Pri obdelovanju polj so pomagali vsi in delo je potekalo pod strogim nadzorom. Šele potem je družina začela obdelovati svoja polja. Zanimivo je predvsem to, da je država natančno ocenila potrebe družine in jim vsako jesen namenila toliko zemlje, kot je menila, da jo potrebuje. Posameznik ni imel nobene možnosti za svobodni razvoj osebnosti. Veliko več kot osebnost je pomenil kolektiv (Peternel, 1995: 15).

Podobno meni tudi Hooker (2002a: 1). Po njegovem mnenju je inkovski imperij propadel ravno zaradi prevelike podrejenosti posameznika kolektivu. Dokaz za svojo trditev najde v tem, da je inkovski imperij propadel v trenutku, ko so Španci zajeli Inko in vladajočo družino. Enako razmišlja tudi Mann (1986/2003: 123), ko pravi, da se je po padcu Inke izkazalo, da infrastruktura ni sestavljena iz socialne organiziranosti, ampak iz množice masivnih izdelkov, kot so ceste in mesta. Po smrti Inke naj bi se tako izkazalo, da gre zgolj za slabo povezano plemensko konfederacijo. Nasproti tem trditvam bom kasneje predstavil še druge vidike propada imperija.

V *ayllu* so vsi imeli občutek skupne pripadnosti, ki je bil spodbujen z mitom o skupnem predniku. Tako kot na ravni imperija je tudi na ravni *ayllu* veljalo pravilo centralizirane avtoritete. Na čelu je bil vodja in skupina ljudi, za katere je vodja menil, da so sposobni sovladanja. Znotraj *ayllu* je veljalo pravilo prostovoljne medsebojne pomoči in solidarnosti (Peternel, 1995: 18-19). Vseeno pa ta medsebojna pomoč in solidarnost nista ravno to, kar si mi danes predstavljamo. Inki niso imeli Rdečega križa, ker ga *niso potrebovali*! Bistvo medsebojne pomoči je danes v tem, da gre posameznik prostovoljno pomagat na »sosedovo« zemljo. Zemlja pa je bila pri Inkah v lasti *ayllu* in ne posameznika. Torej zemlja, ki jo je šel član *ayllu* obdelovat, tako ali tako ni bila sosedova, ampak je pripadala *ayllu*. Kar pomeni, da je bila ravno tako sosedova kot njegova. Z današnjega vidika bi obdelovanje sosedove zemlje resnično lahko imenovali prostovoljna pomoč, ampak danes imamo popolnoma drug način

³⁵ <http://www.rose-hulman.edu/~delacova/incas/collier.htm> (31.3.2002)

razumevanja lastništva zemlje, kot so ga imeli Inki. Menim, da pri Inkih ne smemo govoriti o prostovoljni medsebojni pomoči, ampak samo o obdelovanju skupne zemlje. Seveda je tudi Inka pripadal *ayllu*. Ta kraljevi *ayllu* je bil sestavljen iz prve oziroma primarne žene, ljubice Inka in iz vseh njegovih otrok³⁶.

4.1.2 Vladavina Inke

Na vrhu imperija je bil *vladar Inka*, ki je teoretično imel absolutno moč. Pod njim so bile kraljeve družine, ki so bile sestavljene iz družine Inka, njegovih ljubice³⁷ in iz vseh njegovih otrok. (Hooker, 2002a: 1). Na videz je bil tako vladar resnično omejen, ampak ko vidimo, da je bil omejen s svojo lastno družino, opazimo, da je Inka imel absolutno moč tudi v praksi in ne samo v teoriji, kot trdi Hooker. S tem se strinja tudi Peternelova. Kot že rečeno, je imel Inka absolutno oblast. Vladala je, kot temu pravi Peternelova (1995: 16), avtoritativna demokracija. Inka je imel oblast vrhovnega vladarja in bil postavljen na vrh piramide. Bil je tako posvetni kot duhovni vladar in je tako hkrati vladal religiji, upravi in vojski. Podobno, kot je bil na Japonskem vladar potomec *kami*, je bil Inka potomec boga Sonca in njegovo utelešenje na zemlji. »Njegova volja je bila zakon, bil je neomejen gospodar nad življenjem vseh državljanov.« (Peternel, 1995: 16). Kljub temu da je bil potomec boga in kljub temu da je njegova volja bila zakon, je Inka pri vodenju tako velikega imperija potreboval pomoč. Pomagala mu je elita, ki je nadzorovala ekonomski sistem, vojsko in templje. Najvišja mesta v tej hierarhizaciji uradnikov in birokratov so imeli člani kraljeve družine in predstavniki zaslužnih plemen (Peternel, 1995: 16).

Inkovski imperij je bil ena redkih pravih teokracij. Inka v očeh prebivalstva ni bil samo vladar, ampak tudi potomec boga in poglavar državne religije. Imperij je bil totalitarna država, kjer je bil Inka absolutni vladar in kjer je bila njegova moč omejena samo z naključji in strahom pred uporom³⁸.

Moore (v Mann, 1986/2003: 122) gre celo korak dlje, ko verjame, da je bil inkovski imperij zgolj zveza plemen, ki jih je zasvojila inkovska vojska. Ta plemena so še naprej vodile zavojevane elite, ki pa jih je prek vodij provinc in vojske nadziral Inka. Mann (1986/2003: 171) temu dodaja, da je ravno do potankosti izdelan komunikacijski sistem omogočil vezo med posameznim *ayllu* in Inkom. Lokalnim elitam so kurirji namreč sporočali,

³⁶ <http://www.rose-hulman.edu/~delacova/incas/collier.htm> (31.3.2002).

³⁷ V Hookerjevem tekstu se sicer pojavlja izraz concubines, vendar tega ne prevajam z konkubine, ker je ta izraz močno vezan na Japonski prostor.

³⁸ <http://www.rose-hulman.edu/~delacova/incas/collier.htm> (31.3.2002).

da lahko še naprej vladajo svojim ljudem. »Ampak zapomnite si, da je vaša vladavina del širšega kozmosa, ki podreduje plemenski in regionalni partikularizem racionalnemu redu Inke, kjer je v središču sam Gospod Inka.« (Mann, 1986/2003: 171)

Potemtakem je povsem razumljivo, zakaj se je inkovski imperij sesul, ko so Inko zajeli Španci. Kljub temu pa trdim, da do popolnega sesutja vseeno ne bi prišlo, če ne bi zavojevalci prišli iz nekega popolnoma drugega časa.

4.1.3 Dolg državi

Tako velika verska in civilna hierarhija se je morala z nečim preživljati, zato je pobirala davke. Ker niso imeli denarnega sistema, so to počeli popolnoma drugače, kot to počnejo države danes. Svoj dolg državi so prebivalci plačevali s pridelkom. Obdavčenje je potekalo po *ayllu*. Zemljiška posest znotraj *ayllu* je bila razdeljena na tri dele: eden je pripadal cesarju, eden bogu Sonca in eden članom *ayllu*. Presežna proizvodnja³⁹ je šla v skladišča, od koder so potem jemali po potrebi (za vojsko, za delovno silo, v primeru suše in lakote ...) (Wiet in sod., 1976: 371-72).

Svoj dolg državi so člani *ayllu* plačevali z delom: gradnja cest, gradnja mostov... To delo so nadzorovali profesionalci. Inki so imeli tudi naborniški sistem vojske, saj so bili člani *ayllu* del vojske in so morali vedno bitipripravljeni braniti domovino. Če je šel posameznik služiti vojsko, so njegov primanjkljaj dela nadomestili drugi člani *ayllu*⁴⁰.

4.1.4 Je to socializem?

Bi lahko v inkovskem imperiju videli socializem pred socializmom ali mogoče celo proto-socializem? To vprašanje podrobno obravnava Peternelova (1995: 20-21) v svojem diplomskem delu. Po eni strani bi lahko potegnili vzporednice med inkovskim imperijem in socializmom. Bistvo socializma je v tem, da postavlja družbo pred posameznika in tako poudarja kolektivizem. Južnič (v Peternel, 1995: 20) meni, da ideje socializma temeljijo na ideji družbene enakosti in harmonije, na ideji skupnosti in v kolektivni lastnini. Čeprav bi lahko v teh točkah našli tudi inkovski imperij, je temelj obeh popolnoma različen. Poteze, ki se na prvi pogled v inkovskem imperiju zdijo socialistične, so posledica življenja v *ayllu*.

³⁹ Po <http://www.rose-hulman.edu/~delacova/incas/collier.htm> je presežna proizvodnja predvsem pridelek iz dela zemlja, ki sta pripadala Inki in bogu Sonca.

⁴⁰ <http://www.rose-hulman.edu/~delacova/incas/collier.htm> (31.3.2002).

»Dejstvo, da ni bilo zasebne lastnine, ni slonelo na socialističnem načrtnem gospodarjenju, ampak je bilo posledica ureditve po vaških skupnosti, kjer so orno zemljo vsako leto znova razdeljevali.« (Peternel, 1995: 20)

Peternelova tako življenje v *ayllu* poimenuje »komunitarni socializem« (Peternel, 1995: 20). Obdelava kraljeve zemlje ni bila prisila, ampak kolektivna svečanost, lahko bi rekli tradicija. Torej gre prej kot za socializem za »plemenske ostanke« (Peternel, 1995: 20). Obstaja pa tudi močna razlika med socializmom in inkovskim družbenim redom. Inki niso imeli uresničene ideje o družbeni enakosti. »Enakost ni bila ideal.« (Peternel, 1995: 21). Tako velik imperij, kot je bil inkovski, je mogoče voditi samo prek stroge družbene hierarhije. Tam, kjer se pojavi družbena hierarhija, pa prav gotovo ne bomo našli družbene enakosti. Mogoče je tudi to razlog, da danes prava socialistična država ni več mogoča, saj je država brez družbene hierarhije nemogoča.

4.1.5 Propad inkovskega imperija

Nasproti Hookerjevi (2002a: 1) trditvi, da je za propad inkovskega imperija kriva njegova organizacija (to trditev sem že predstavil v podpoglavju o *ayllu*), bom predstavil še drug vidik.⁴¹

Ko je Huayna Capac (mimogrede, on je že slutil, da je imperij prevelik) umrl leta 1527 se je vnel boj za nasledstvo med Huascarjem, ki je živel v Cuzcu, in Atahualpo, ki je živel v današnjem Ekvadorju. Petletna državljanska vojna je imperij popolnoma uničila in prinesla zmago Atahualpa. Kasneje se je njegova zmaga izkazala za pirovo.

Dva tedna za Atahualpovo zmago je v Cuzcas prišel španski osvajalec Pizarro. Atahualpova poročila o mogočnosti španskih osvajalcev so bila točna, niso pa bile točne interpretacije. Rečeno mu je bilo, da konji niso uporabni ponoči in da sta konj in jezdec eno, kar pomeni, da je jezdec po padcu iz konja nenevaren. Rečeno mu je bilo tudi, da puške lahko ustrelijo samo dvakrat. To je sicer bilo res, manjkalo pa je poročilo, da se puška lahko ponovno nabije in je potem spet dvakrat uporabna. Po mojem mnenju najbolj pogubna dezinformacija pa je bila, da so španski meči neučinkoviti ter da se jih ni potrebno bati.

Tudi Kautsky opozarja (v Mann, 1986/2003: 173), da so španski osvajalci imeli sredstva moči, ki si jih Inki niti približno niso mogli zamišljati. Od oklepov, konjev, smodnika,

⁴¹ Razen če ni navedeno drugače, je vir vseh trditev v tem podpoglavju <http://www.rose-hulman.edu/~delacova/incas/collier.htm> (31.3.2002).

vojaške discipline, taktike⁴² in podobno. Oziroma kot dobro opiše Mann (1986/2003: 175), Inkov ni napadla pehotna vojska, ampak osvajalci, ki niso prihajali samo iz geografsko oddaljene Evrope, ampak tudi iz povsem drugega zgodovinskega časa.

Španci so po zavzetju Cajamarca poslali po Atahualpa, ki je padel v zasedo. Atahualpa so Španci zajeli in ga 29. avgusta 1533, kljub Inkovim obljubam, da za odkupnino sobo dvakrat napolni s srebrom in enkrat z zlatom, obdolžili »zločinov zoper špansko državo« in ga usmrtili.

V nasprotje Hookerju postavljam trditev iz že omenjenega vira, da je po usmrtitvi Atahualpe nastala neinkovska država, ki je bila res pod vplivom Španije, ampak ji je še vedno vladal Inka. Neinkovska država je pod popolno špansko oblast prišla leta 1572.

Propad inkovskega imperija se je torej začel po usmrtitvi Inke, ni pa razpadel v trenutku, kot to meni Hooker (2002a: 1). Menim, da je bila za propad, bolj kot centralizacija oblasti, kriva napačna interpretacija novih, za Inke neznanih orožij. Verjetno bi se Inki branili na drugačen način in verjetno tudi Atahualpa ne bi mirno vkorakal v zasedo, če bi bili vsi pravilno informirani o nevarnosti in mogočnosti španske vojske. Inki so videli samo številke, ne pa mogočnosti osvajalcev.

4.1.6 Inki in demokracija

Inki nedvomno niso imeli demokracije. Pravzaprav niti ni pomembno, ali so imeli socializem ali ne. V grobem lahko rečemo, da je bil njihov politični sistem pravzaprav skupek plemen, o čemer ima Moore prav, vseeno pa je ta skupek plemen imel vrhovno oblast. Ta vrhovna oblast je bila zgolj navidezna. Inka namreč ni bil tipični vodja države, ki bi na življenje Inkov imel neposredni vpliv. Na *ayllu* je namreč potrebno gledati kot na nekakšno samozadostno enoto, ki se je na državo obračal zgolj v trenutkih krize. Ugotovimo lahko, da je bil politično neodvisen od samega imperija.

Ko razmišljamo o demokraciji v inkovskem imperiju, moramo pravzaprav govoriti o demokraciji znotraj *ayllu*. Vendar pa je tudi tu, podobno kot na centralni revni, vladala centralizirana hierarhija. *Ayllu* je vodil posameznik s skupino ljudi, ki si jih je izbral sam. Daleč od demokracije torej. Vendar pa so ljudje temu vodji zaupali. Vanj so verjeli tudi brez

⁴² Pri slednjih dveh točkah se sicer ne strinjam, saj mnoga poročila kažejo, da so Inki že uporabljali predvsem taktiko zasede. Zato je toliko bolj nerazumljivo, da je Atahualpa padel v zasedo, ki so mu jo pripravili Španci. Tudi ta pomislek priča o tem, da so Inki Špance očitno podcenjevali, ker so imeli o njihovi moči napačne informacije.

glasovalnih lističev. Zaupanje je temeljilo na mitologiji, saj je pripadnike *ayllu* povezoval mit o skupnem predniku.

Politični sistem inkovskega imperija je zanimiv tudi zato, ker je ubral približno enako pot kot ameriška demokracija, kot jo je opisal Tocqueville, vendar z eno razliko – pri Inkah ni bilo volitev. Obe družbi sta bili namreč razdeljeni na neke minimalne enote (*ayllu* in okrožje), ki so pomagale, da so se ljudje osredotočili na enostavne probleme oziroma na konkretne probleme, ki so jih obdajali. Vodenje velike skupnosti pa so prepustili enemu samemu možu in tu se začne opis Združenih držav Amerike ločevati od predstavitve inkovskega imperija.

Če morajo v ZDA državljani s prstom pokazati, kdo jih bo vodil, in se tako posredno začnejo ukvarjati z vodenjem velike skupnosti, je bilo za Inke to že zdavnaj rešeno. Državljani so se ukvarjali zgolj z lastnimi problemi, za ostalo je bog sonca že zdavnaj poskrbel. Ni se jim bilo treba ukvarjati niti s težavami samega *ayllu*, saj je bila ta naloga v rokah enega samega človeka.

Pri vsem te je pomembno predvsem to, da se je takšen sistem vodenja inkovskega imperija izkazal za učinkovitega. Imperij je rasel in notranje cvetel, vse dokler se niso soočili z vojsko iz nekega drugega časa. Ker inkovski imperij ni propadel zaradi notranjih težav, ampak zaradi zunanjega močnejšega vdora, lahko tako urejen politični sistem vzamemo kot primernega, in to kljub temu da ne vsebuje niti trohice demokracije.

4.2 Japonska do vpliva Kitajske

Japonska naj bi bila poseljena že od leta 30.000 pr.n.š., takrat naj bi se razvila kultura *Jomon*. O tej kulturi ni veliko znanega. Arheološka najdišča nam o politični strukturi ne morejo povedati veliko. Medtem ko Egipčani postavljajo piramide in Sumerci začno graditi večja urbana središča, prebivalci takratne Japonske leta 2500 pr.n.š. začnejo živeti v večjih vaseh in uživajo preprosto agrikulturo, pravzaprav bolj proto-agrikulturo (Hooker, 2002b: 2). Bolj zanimiva za preučevanje politične ureditve je doba *Yayoi*.

V času dobe *Yayoi* se na Japonsko vsuje plaz priseljencev, ki prihajajo s severne Kitajske in po katerih se doba tudi imenuje. S seboj prinesejo obdelovanje bronca in železa ter novo religijo, ki se kasneje razvije v *Shinto*. Kako je potekalo srečanje teh dveh kultur, danes ni znano. Obstajata dve možnosti, ali se je *Yayoi* kultura asimilirala in je današnja japonska kultura (kar ni kasnejšega kitajskega vpliva) mešanica *Jomon* in *Yayoi* kulture ali pa je *Yayoi*

kultura povsem zamenjala *Jomon* kulturo. Prvo teorijo zagovarjajo Japonci, drugo pa zahodni zgodovinarji (Hooker, 2002b: 2-3).

Kakršenkoli že je izvor japonske kulture, je povsem jasno, da lahko zaključke o družbeni strukturi, religiji, jeziku in podobnem delamo samo od imigracij naprej. *Yayoi* je tako nov začetek v japonski kulturi.

»Prehod je bil dramatičen, veliko bolj kot prehod z industrijsko revolucijo. Japonska kultura se je spremenila čez noč z novimi imigranti; osem tisoč let kulturne ustaljenosti je bilo dramatično povzdignjenih v agrikulturno dobo.«
(Hooker, 2002b: 3)

4.2.1 Yayoi

Yayoi so živeli v klanih, imenovanih *uji*. Pripadniki enega *uji* naj bi vsi imeli istega prednika, pogosto božanstvo. Skupno pripadnost so čutili prek skupnega boga (*kami*). Vsak klan je vodil poglavar, ki je bil neposredni potomec božanstva, verski poglavar in patriarhalni vodja. Ponavadi so člani *uji* živeli na določenem geografskem področju, ki so ga obvladovali politično in vojaško. Navadni ljudje, ki so bili pod nadzorom *uji*, a niso bili njihovi neposredni člani, so živeli v vaseh in so obdelovali zemljo, izdelovali obleke, lončarili ipd. Bili so povsem svobodni in organizirani v skupnosti po poklicu. Te skupnosti se imenujejo *be* in jih je ščutil *uji* (Schirokauer, 1993:15).

Odnosi med *uji* so bili zapleteni. Med seboj so se bojevali za prevlado, in ko je en *uji* osvojil drugega, je bil *kami* poražencev vpleten v versko strukturo zmagovalcev. Tako so klani počasi dobivali panteon bogov, na vrhu pa je seveda ostal *kami* večnih zmagovalcev. Ta boj za obstanek je na koncu dal prevlado enega klana, ki je s seboj prinesel versko hierarhijo (Hooker, 2002b: 3). Če izločimo verski element, bi lahko rekli, da je bil ta sistem podoben evropskemu fevdalizmu do vzpona italijanskih mestnih držav. Tudi pri tem namreč nimamo enotnih držav, ampak samo množico posameznih enot, ki predstavljajo samozadostno politično jedro. Na vrhu te enote so tudi v kasnejši Evropi bili monarhi, globoko pod njimi pa so jim sledili drugi ljudje. Ti so obdelovali zemljo, izdelovali obleke in lončarili, monarh pa jim je nudil zaščito (Benko, 2000b: 31). Podobno kot na Japonskem so tudi v Evropi med kralji potekali boji za ozemlja. Čeprav se v grobem dejstva ujemajo, ne bi tako hitro posploševal in zaključeval. Mogočna razlika med sistemoma se kaže ravno v odstranjenem religioznem elementu. Medtem ko je sledeč Benku (2000b: 31) fevdalni monarh v Evropi premoč nad nižjimi sloji uveljavljal z vojaškimi sredstvi, japonskemu vladarju enega *uji* to ni

bilo potrebno, saj je bil božji potomec. To pa je močan faktor. Kljub temu da so se evropski monarhi pri zagotavljanju premoči zanašali tudi na božje potomstvo, je *kami* v očeh Japoncev resnično obstajal. To se jasno pokaže, ko se leta 1806 Shirakawa odreče prestolu in se tako celotna Japonska znajde v težavah⁴³.

4.2.2 Država Yamato

Skozi čas nekateri *uji* pridobivajo na politični moči in tako na koncu dobimo »zmago« enega klana. Temu klanu so podrejeni vsi ostali *be* in *uji* ter posledično tudi njihovemu *kami*. Na ta način dobimo bolj razvejano politično strukturo in šele sedaj se lahko proučevanje političnega sistema prične.

V procesu preoblikovanja neke vrste federacije klanov v eno državo dobimo tudi eno samo vejo prednikov, ki naj bi izvirali iz boga Sonca. Klanu, ki ima center v regiji *Yamato* (od tod ime *Yamato* država) oz. natančneje v okolici današnje Osake, so podrejeni ostali *uji*. Vladarji *Yamato* so uživali hegemonijo nad ostalimi aristokrati, ki so jih obdajali. Hegemonija jim je dala moč in bogastvo, s katerim so si začeli graditi velike grobnice. Podobno kot v kulturi *Yayoi* je tudi tu osnovna družbena enota *uji*, dodana je samo aristokracija, ki je temeljila na vojaški pripravljenosti. Ta vojaška aristokracija je bila in je ostala najmočnejši element v japonski zgodovini vse do leta 1868. Različne aristokratske družine med seboj niso živele v miru, zato je bil dvor *Yamato* ves čas priča bojem za prevlado med aristokratskimi družinami (Hooker, 2002c: 1).

Yamato torej ni enotna država, ampak neke vrste federacija. Imajo vrhovnega poglavarja, ki je vodja klana *Yamato*, vseeno pa ta poglavar nima absolutne oblasti nad celotno državo (ima pa absolutno oblast nad svojimi *be*). Državo bolj kot on vodi dvor *Yamato*, sestavljen iz aristokratskih družin. Na tem dvoru imajo vodje ostalih *uji* enako moč kot vladar *Yamato*, če ne še večje. Aristokratske družine imajo namreč pod nadzorom več rodne zemlje in več ljudi kot vladar *Yamato*. V času države *Yamato* torej Japonska ni enotna, ampak je še vedno razdeljena na *uji* in *be*. Japonska je torej *proto-imperialna država*, v kateri pa *Yamato* pridobiva na vplivu (Mason, Caiger, 1997: 31-32). Položaj je podoben kot danes, ko imamo tudi eno velesilo (ZDA), ostale države pa imajo vse skupaj več zemlje in več

⁴³ Leta 1806 se Shirakawa odreče prestolu in tako Japonska dobi dva cesarja, enega uradnega in drugega kot vršilca dolžnosti. Problem se še poglobi pri potomcih. Potomci Shirakawe menijo, da so edino oni upravičeni do vladanja, potomci Fujiware (»vršilca dolžnosti«) pa trdijo, da so edini upravičenci oni, saj se je Shirakawa prestolu odrekel. Problem, ki se vleče dobro stoletje, potem rešijo z vojaškim spopadom. Zmagajo potomci boga Sonca in ne potomci vršilca dolžnosti (Schirokauer, 1993: 52). Torej sta *kami* in božje nasledstvo v japonskih očeh nekaj resnično pomembnega in nikakor ne samo izgovor za izkoriščanje ljudi.

prebivalstva kot same ZDA. Pomembna razlika je v tem, da v primeru Japonske govorimo o eni državi, v drugem primeru pa govorimo o celotnem svetu in o večjem številu držav.

V tem času je bila Japonska prisotna tudi na Korejskem polotoku, ki je bil razdeljen na tri kraljevine: *Koguryo* na severu, *Silla* na zahodu in *Paekche* na vzhodu. Slednja se je zavedala strateške pomembnosti Japonske in je zato z državo *Yamato* sklenila zavezništvo. To je pomenilo drugi najpomembnejši dogodek v zgodovini Japonske (prvega, prihod imigrantov, sem že omenjal), saj je *Paekche* na Japonsko pošiljala delavce, ki so s seboj prinesli *kitajsko kulturo*. Japonska je tako odprla vrata trojemu: pisavi, konfucianizmu in budizmu (Hooker, 2002c: 1).

Cesarica *Siuko* (vladala 592 - 628) je konec 6. stoletja pretrgala zavezništvo med *Paekche* in Japonsko, kar je pomenilo izgubo japonskih ozemelj na korejskem polotoku. Korejci so emigrirali na Japonsko in, kar je stvar samo še poslabševalo, močna vojaška aristokracija se je začela upirati nadvladavini hegemonije *Yamato* (Hooker, 2002c: 2). Dvor *Yamato* se je odločil, da se bo na problem odzval s prevzemanjem kitajske oblike vladavine. Tako princ *Shotoku* vpelje kitajski politični sistem, budizem in kitajski koledar. Najpomembnejša sprememba je bila prevzem kitajske ustave leta 604. Ta ustava je sestavljena predvsem iz konfucijskih načel. Ta pravijo, da je vesolje sestavljeno iz treh elementov: nebes, človeka in zemlje ter da je cesarjeva vloga, da upošteva želje nebes in zagotovi blaginjo svojih podložnikov. Velikega kralja zgodnje Japonske zamenja *nebeški vladar* – *Tenno*. (Hooker, 2002c: 2; Mason, Caiger, 1997: 40-42). Sprejetju te ustave je sledil upor zoper vladajoči klan, ki mu je pripadal tudi *Shotoku*. Novi vladar *Kotoku Tenno* (vladal 645-655) je začel obstoječo ustavo preoblikovati. Preoblikoval jo je tako, da vladar Japonske ni bil več vodja klana, ampak *cesar*, ki vlada z nebeškim poslanstvom in uživa absolutno avtoriteto. Japonska ni bila več sestavljena iz držav, ampak ji je vladal cesar prek centralizirane birokracije. Dobimo tipični imperij. Če so pred letom 645 *uji* nadzorovali svoj *be*, potem je po tem letu to prevzela imperialistična država (Hooker, 2002c; Mason, Caiger, 1997: 42-47).

4.2.3 Starodavna Japonska in demokracija

Nikakor torej ne moremo reči, da je v starodavni Japonski vladalo ljudstvo. Vprašanje, ki je za to razpravo zanimivo, pa je, ali so v starodavni Japonski navadni državljani sploh potrebovali demokracijo.

Posamezni člani *uji* in predvsem *be* niso imeli politične izobrazbe ter je tudi niso potrebovali. Mirno so se ukvarjali s svojim delom in vladanje prepustili vodji svojega klana. Ker je bil ta potomec boga, so vladanje torej prepustili kar bogu samemu. Navadni ljudje *Yayoi* so namreč popolnoma verjeli v *kami*, in ker je bil vladar njegov potomec, je vladalo tudi popolno zaupanje vladarju. Politično udejstvovanje državljanov torej sploh ni bilo potrebno. Načeloma gre za podoben primer kot pri Inkih. Razlika je ta, da so Inki vodji *ayllu* zaupali zaradi mitologije, Japonci pa vodji *uji* in *be* zaupajo zaradi religije.

Ko nastane država Yamato, se sistem zaplete, vendar princip ostane enak. Državljan zgolj »spregleda« in uvidi, da je *kami* zmagovalnega *uji* boljši, kar pomeni, da začne zaupati drugemu vladarju. Prehod v državo Yamato je pomemben tudi zato, ker takrat, za razliko od inkovskega imperija, starodavna Japonska preneha biti skupek različnih skupnosti (*be* in *uji*) in postane država z enim vladarjem, na imenovanje katerega pa ljudstvo nima vpliva. Če ponovno primerjamo z Inki, opazimo, da vodja celotne države v tem primeru nima samo navidezne oblasti, ampak tudi dejansko. Če se je pri Inkih *ayllu* vodil sam, je v Yamato državi vladar imel vpogled v posamezne *uji* in *be*.

Državo tako vodi en sam mož, kar nedvomno lahko označimo za nedemokratično, a vseeno ta mož državo vodi legitimno. Za razliko od sodobnih političnih sistemov, kjer je edina oblika legitimnosti podpora večine, je tukaj vodja legitimnost podedoval in sicer prek vojaškega podrejanja ostalih *uji*. Hkrati pa so še vodje poražencev v nekakšnem svetovalnem kabinetu vodje države. Oblast je tako v očeh prebivalca *uji* ali *be* povsem legalna in legitimna. Zato je država Yamato lep primer sistema, v katerem vladar lahko uživa podporo ljudstva brez volilnih skrinjic. Državljan se je tako s področja vodenja države povsem umaknil in žezlo oblasti povsem prepustil zmagovalcu nad vsemi božjimi sinovi.

4.3 Platonova idealna država

Platona označiti za idealista je prenaglo in posledica površnega poznavanja njegove filozofije. Platonove idealne države morda res ni moč prenesti v realni svet, vendar moramo pri tej trditvi upoštevati in razumeti filozofijo tega starogrškega misleca. S pomočjo primerjave s senčnimi slikami v votlini Platon (VII,1) jasno pokaže, da je realnost zanj samo igra senčnih slik v votlini, tista prava in edina stvarnost v ozadju pa je sestavljena iz idej. Če

je svet idej prava realnost oziroma stvarnost⁴⁴, potemtakem je tudi Platonova ideja države del te stvarnosti in je zato povsem resnična. Očitki, ki se nanjo v tem pogledu nanašajo, so zgolj posledica opazovanja sveta prek teh senčnih podob. Če neka ideja nima sence, še ne pomeni, da ni stvarna⁴⁵. Če se Platonove idealne države ne da prenesti v senčno obliko, kar pomeni, da ni realna, to še ne pomeni, da ni stvarna in da njen obstoj ni mogoč. Platonova idealna država obstaja, le da človek zaenkrat še ni sposoben videti njene sence oziroma je še ni sposoben prenesti v realnost.

Pred opisom Platonove idealne države je vsekakor potrebno razumeti njegovo filozofijo vladanja oziroma odkriti starogrško razumevanje politike. Po Ernestu Bakerju (v Korač, 1976: 20) je politika v stari Grčiji sestavljena iz treh nauk: nauka o državi, nauka o zakonih in nauka o morali. Navezava politike na moralo se v Državi pojavi že na samem začetku, saj politološko razpravo Platon začne z obravnavo pravičnosti. Morala je po starogrškem razumevanju del politike in to ni nepomembno.

Tipično starogrško razumevanje politike se začne pri posamezniku. Ta teži k največjemu dobremu, državna skupnost kot skupek posameznikov teži k povsem istim ciljem in tako največje dobro postane najvišji ideal življenja v državi. Po tej logiki ni posameznika, ki ne bi težil k največjemu dobremu države. Ta vez med moralo in politiko gre lahko celo tako daleč, da moralno življenje zunaj države ne obstaja in tako država postane moralna ustanova (Korač, 1976: 19-21). Potem pa lahko tudi Platona osvobodimo oznake idealist, ker danes politika in morala hodita na različnih straneh ceste. Idealist je zgolj, če ne upoštevamo njegovega oziroma starogrškega pogleda na politiko oziroma državo.

Posplošitev iz posameznika na državo lahko izpeljemo tudi preko funkcij. Platon tako primerja državo s človeškim organizmom in izpelje, da podobno kot človek tudi država opravlja tri funkcije, opravljajo pa jih trije stanovi: vladarji-voditelji, čuvarji in delovni ljudje. Pri tem je pomembno, da se stanovi med seboj ne mešajo⁴⁶. Država je tako razdeljena na različne funkcije, ki jih opravljajo ustrezno usposobljeni ljudje. Vodenje opravljajo filozofi, državo varujejo vojaki, delajo pa obrtniki, kmetje in delavci. Mešanje stanov je načeloma nepravilno, in ker je pravičnost vrhovna vrlina v državi, je tak prekršek največji zločin proti državi. (Korač, 1976: 22)

⁴⁴ Za lažje razlikovanje pojmov bom enkrat uporabljal realnost drugič pa stvarnost.

⁴⁵ Vsekakor pa ni realna.

⁴⁶ Vsekakor je zanimivo, da pri tem Platon govori tudi o razrednih nasprotjih, vendar to za to razpravo ni pomembno.

Kljub navedenemu primerjava Platonove razdelitve države na funkcije in kastnega sistema ni na mestu. V obeh primerih gre za ločevanje stanov, vendar Platon prehajanje med njimi dopušča, če ga omogočajo človekove sposobnosti. Država je tista, ki pretehta, ali je posameznik sposoben delovati v nekem drugem stanu (Korač, 1976: 22-23). Posameznik lahko zapusti rodni stan, nadaljnja menjava stanu pa ni več mogoča. Hči tesarja lahko postane filozofinja oziroma vodja države in sin filozofa lahko postane tesar, vendar pa tesar ne more postati filozof in obratno.

Ker pa so filozofi usposobljeni za misliti in zato najpametnejši, pripada oblast njim, saj državo lahko vodijo samo najpametnejši. Pri tem pa zgolj opravljajo svoj poklic »pametovanja«.

»Če so filozofi tisti ljudje, ki lahko dojemajo to, kar je večno enako in nespremenljivo, vtem ko drugi, ki se izgubljajo v množtvu in različnosti stvari, niso filozofi – če je to tako, se vprašamo, kdo naj vodi državo: ti ali oni? /.../ Ali pa so kaj drugega kakor slepci tisti ljudje, ki so oropani spoznanja, tega, kar resnično obstaja; ki nimajo v duši nobene idealne podobe in ne vidijo v njej kakor slikarji prapodobe resnice; ki se ne morejo nanjo opirati in je tudi ne natanko opazovati, da bi potem po potrebi zakonsko določili predpise o lepem, pravičnem in dobrem in že obstoječe obvarovali in ohranili? /.../ Bomo postavili raje te za čuvarje – ali tiste druge, ki poznajo pravo bistvo vsake stvari, ne da bi bili v izkušnjah kaj zaostali za prvimi in ne da bi jih ti prekašali v kakšnih drugih vrlinah?« (Platon, VI, 1)⁴⁷

Oblast filozofom tako pripada zato, ker so to tisti posamezniki, ki so se otesli okov in v votlini pogledali proti luči ter »spregledali« pravo stvarnost. Ravno to dejanje jih naredi za najbolj primerne vladarje.

»Če v državah filozofi ne postanejo kralji in če se današnji tako imenovani kralji in oblastniki ne začno pošteno in temeljito ukvarjati s filozofijo, če oboje – politična moč in filozofija, ne postane eno in če ne bo množica tistih, ki se danes po svoji prirojeni nagnjenosti posvečajo samo enemu od obojega, s silo izločena, potem, dragi Glavkom, ne vidim konca nesreč ne za države in ne za ves človeški

⁴⁷ Pri tem je potrebno dodati, da je Platon očitno na ta način filozofom določil poklic in tako pokazal, da niso povsem neuporabni. »/.../ dokler ne bodo ti maloštevilni dobri filozofi, ki veljajo sedaj za neuporabne, /.../« (VI,12; poudarek dodan)

rod, in tudi naša v mislih zasnovana država ne bo mogla biti prej uresničena in ne zagledati luči sveta.» (Platon, V,18)

Podobno kot filozofi bi državniška opravila opravljali tudi vojaki. Če imajo prvi nalogo pametno upravljati z državo, jo morajo drugi varovati. Da pa ne bi prišlo do spopadov med tema dvema slojema, je potrebno vojakom odvzeti premoženje. Vojaki imajo svojega premoženja samo toliko, kolikor je nujno potrebno in tako nimajo stanovanja ali shrambe, kamor ne bi vsakdo imel dostopa. Vojaki tudi nikakor ne smejo imeti nobenega stika z zlatom ali srebrom, saj to kaj hitro pokvari ljudi. Življenjske potrebščine jim zagotavljajo državljani v obliki plačila za varovanje.

»Če pa bi postali lastniki hiš, zemlje in denarja, bi se razvili v hišne posestnike in kmetovalce, namesto da bi bili vojaki, ter v trde gospodarje, namesto da bi bili zavezniki državljanov; vtem ko bi sovražili in bili sami osovraženi, ko bi zalezovali druge in bili sami zalezovani, bi se prebijali skozi vse življenje v mnogo večjem strahu pred notranjim kakor zunanjim sovražnikom in bi pripeljali na rob prepada sebe in vso državo.» (Platon, III,22)

Tu pa celo nadaljuje, ne samo lastnina, skupne so tudi ženske otroci in vzgoja. Korač (1976: 25) tu posebej poudarja, da ne gre za državo kot celoto, temveč samo za vojake. Za delavce pa taka enakost ne velja, ti so dolžni samo ustvarjati dobrine za voditelje in vojake. Premoženska in druge enakosti za vse ljudi bi bile namreč ob taki stanovski ureditvi nesmiselne. Te enakosti veljajo zgolj za vladarje in vojake, saj se edino tako ta dva stanova znebita neposrednih skrbi za gmotne življenjske potrebe in se tako brezskrbno posvetita svojemu delu, vladanju oziroma varovanju. Vodilna stanova tako dobesedno živita na račun delavcev in tu lahko Platonovo državo primerjamo s inkovskim imperijem, saj tudi Inka živi na račun *ayllu*, ko mu ti pripravljajo pridelke iz skupne zemlje.

Da pa se filozofi ne bi kdaj spozabili, zakaj so na oblasti, je potrebna dobra vzgoja. Najpomembnejša disciplina nista matematika ali geometrija, temveč dialektika. Po Platonu so namreč vse spretnosti in znanosti samo pomočnice in vodnice dialektike. Najprej otroci sicer res dobijo znanje iz računstva, geometrije in podobno, vendar to zgolj zato, ker so to osnove (oziroma vodnice) do poznavanja dialektike. Preko dialektike lahko posameznik spozna resnico in postane filozof, torej vladar (Korač, 1976: 30). Ne gre torej za Platonovo nezaupanje v znanje posameznika, ampak gre za določitev znanj, ki jih vladar potrebuje, v prvi vrsti dialektike. Pri tem pa postavlja tudi dokaj visoke zahteve, ki pa so povsem

razumljive. Pomembna je namreč kvaliteta in ne kvantiteta, sicer se filozofija kaj hitro lahko zlorabi.

Veliko moč pri vzgoji ima država. Ker je absolutna vzgojiteljica vseh državljanov, ima pravico, da sama vsakemu posamezniku določi funkcijo, za katero je najbolj primeren. Tu naletimo na očitke o totalitarizmu. Podobno kot Korač (1976: 26) menim, da so ti očitki povsem nesmiselni. Knjiga je seveda nastala v povsem drugačnem časovnem obdobju in ob drugačnem načinu razmišljanja. Platon takrat namreč še ni razmišljal o svobodi posameznika in stari Grki pojmov, kot sta liberalizem in pravice posameznika, še niso poznali, sploh pa ne v sodobnem pomenu.

Platonovo idealno državo lahko torej razumemo kot stanovsko državo, kateri vlada najbolj sposoben stan, in to so filozofi. Ne gre torej za nekakšno prevlado enega nad množico, ampak gre za jasno delitev dela. Eni vladajo, drugi varujejo, tretji pridelujejo. Ker pa so, po Platonovo, filozofi najbolj razgledani, so za vladanje tudi najbolj primerni. Če tesar tesa, kovač kuje, pesnik piše, pa naj vojak varuje in filozof vlada. Vedi, ki na prvi pogled ne prinaša nobenega izdelka, je Platon določil poklic in zato je govoranca o totalitarizmu in nezaupanju množicam zgolj posledica površnega poznavanja Platonove filozofije.

4.3.1 Platon in demokracija

Platonov opis idealne države je precej oddaljen od kakršnekoli oblike demokracije. Ker vidi družbo, sestavljeno iz posameznih delov oziroma organov, priporoča, da državo vodi glava (filozofi) in ne nekakšna skupnost organov. Takšen pogled bi zagovorniki demokracije kaj hitro lahko označili vsaj za bogokletnega. Morda je res nekoliko zastarel, saj danes družbe ne moremo več primerjati s telesom in delov družbe ne s telesnimi organi. Lahko pa se naslonimo na njegov način razmišljanja.

Tako velja poudariti njegove ugotovitve, da večina posameznikov ne vidi stvarnosti, ampak zgolj njeno senco – realnost. Zato Platon predlaga, naj državo oziroma družbo vodijo tisti, ki to stvarnost vidijo. Sam pri tem predlaga filozofe, sodobnejša elitistična teorija pa strokovnjake.

Očitki o nedemokratičnosti so tukaj povsem odveč. Če nadgradimo nauke, ki sta nam jih dala primer inkovskega imperija in Japonske, potem lahko ugotovimo, da nedemokratičnost ne pomeni nujno nelegitimnosti. Vladar lahko zaupanje ljudi uživa tudi brez volilnih skrinjic. V Platonovem primeru to pomeni zgolj to, da bi si moral vladajoči sloj zagotoviti nekakšno

avtoriteto v očeh ljudstva. Platon se je pri iskanju naslonil na modrost, kar je povsem v skladu s časom, v katerem je živel. Sam je namreč edino filozofe videl kot tiste, ki so dovolj modri in nepokvarjeni za takšno obliko oblasti. Danes ljudstvo verjame predvsem strokovnjakom, češ da samo ti so sposobni suvereno nastopati na svojem področju.

4.4 Aristotelova idealna država

Pogosto se kot glavna razlika med učiteljem Platonom in učencem Aristotelom omenja zaupanje v navadnega človeka. Medtem ko naj bi prvi žezlo oblasti, tudi zaradi nezaupanja v ljudsko modrost, predal filozofom, politični teoretiki slednjega razumejo kot zagovornika vladavine ljudstva (Glynn in sodelavci, 1999: 35). V posplošenem pomenu takšno razmišljanje morda drži, a je Aristotelova filozofija države veliko bolj zapletena, kot pokaže takšna primerjava.

V prvi vrsti je potrebno omeniti, da Aristotel državo vidi zgolj kot skupek posameznikov. Človek je zanj politično bitje, ki ima povezovanje v skupnost v svoji naravi. Posameznik okoli sebe potrebuje sebi podobne.

»Tisti, ki ne more živeti v skupnosti ali pa je ne potrebuje, ker je sam sebi dovolj, ta ni član države in je potemtakem zver ali bog. V vseh ljudeh obstaja naravna težnja po taki skupnosti in tisti, ki jo je prvi oblikoval, je začetnik največjega dobrega.« (Aristotel, 1970: 6)

Tako v družbi obstajata dva odnosa: poroka in suženjstvo. Pri slednjem gre za odnos med gospodarjem in sužnjem, ki pa je nujno potreben samo za sužnja, saj gospodar lahko namesto človeške sile uporabi živalsko⁴⁸. Odnos med možem in ženo po Aristotelu ne nastane na podlagi razuma, ampak na podlagi potrebe po združevanju. (Everson, 1996 :XX). Poroka, ki predstavlja začetek neke družine, torej tvori osnovo države. Iz nje se namreč razvija vedno večja skupnost, dokler ta na koncu ne postane država⁴⁹. Tako je za Aristotela država institucija, sestavljena iz različnih posameznikov, in je nekaj povsem naravnega.

Everson (1996: XX – XXI) temu sicer oporeka, ker je država več kot samo skupek vasi. Strinja se sicer, da sla po reprodukciji vodi v izgradnjo družine in potem še vasi, a vendar

⁴⁸ Z današnjega stališča gledano je takšno opisovanje suženjstva zabloda, kot to imenuje Djurič (1970: XI – XIII), vendar moramo upoštevati, da danes živimo v povsem drugačnem svetu.

⁴⁹ Aristotel sicer ne omenja države v tem primeru, ampak *polis*. Glede na sodobno družbeno ureditev sem raje uporabil pojem država.

dodaja, da ima država ustavo. »To pa je nekaj, kar je posledica razprave in izbire in torej prej stvar spretnosti kot pa narave.« (Everson, 1996: XXI)

Po Aristotelu je socialni nagon v človeka vgrajen tako globoko, da je zanj država po naravi pomembnejša od družine ali posameznika, in sicer tako, kot je celota pomembnejša od enega dela (Djurič, 1970: X; Everson, 1996: XIX). Od tod dalje lahko govorimo o tem, da Aristotel bolj zaupa množici kot posamezniku oziroma da je zanj skupnost pomanjkljivih posameznikov bolj popolna kot posameznik s pomanjkljivimi vrlinami in pomanjkljivo inteligenco, kot zapiše Glynn s sodelavci (1999: 35).

Država je pomembnejša od družine tudi zato, ker izoliran posameznik ni samozadosten, utemeljuje Aristotel. Definicijo samozadostnosti najdemo v Nikomahovi etiki, in sicer je to »tisto, kar, ko izoliramo, naredi življenje zaželjeno in v pomanjkanju ničesar« (Aristotel v Everson, 1996: XXIV) in pri tem trdi, da je to tisto, kar mora *eudaimonia*⁵⁰ biti. Prva naloga države je tako ravno to, da omogoči državljanom, da dosežejo *eudaimonio* oziroma dobro življenje⁵¹ (Everson, 1996: XXIV-XXV, Djurič, 1970: IX-X). Glavno vprašanje njegovega dela Politika je tako, kako oblikovati državo, da bo dosegla *eudaimonio* za vse državljane.

Aristotel je pri analizi državnih ureditev ločil dve skupini: nekorumpirane in korumpirane. Med prve spadajo: kraljevina, aristokracija in republika, med druge pa: tiranija, oligarhija in demokracija.

Tako v kraljevini kot v tiraniji vlada en posameznik. Razlika je v tem, da v kraljevini vlada posameznik, ki je v vsem najboljši in ki vlada v splošno dobro. Na drugi strani je tiranija sprevržena kraljevina, brez zakonov in s samovoljo enega.

Podobno razmerje vlada med aristokracijo in oligarhijo. V obeh vlada manjšina, le da ima ta v prvem primeru v sebi najbolj inteligentne posameznike z etičnimi vrlinami, druga pa je vladavina najbogatejših.

Najprej smo lahko nad tem, da je Aristotel demokracijo uvrstil med korumpirane državne ureditve, presenečeni, vendar gre predvsem za različno dojemanje termina demokracija. V tej demokraciji gre namreč za vladavino širokih množic, ki skrbijo za korist revnih. Republika pa je vladavina ljudstva z veliko pravno enakostjo. Takšno obliko vladavine danes razumemo pod pojmom demokracija. Aristotelovo razumevanje demokracije pa bi lahko imenovali anarhija.

Od teh oblik Aristotel za najbolj idealno šteje kraljestvo (podobno kot Platon), vendar se, za razliko od svojega učitelja, zaveda, da je to zgolj nedosegljiv ideal. To teoretično

⁵⁰ Po Everson (1996: XXIV) se *eudaimonia* prevaja kot sreča ali dobro življenje.

⁵¹ Takšna povezava med politiko in moralo je za starogrški prostor značilna, kar sem omenil že pri Platonu.

vladavino bi lahko uvedli samo, če se najde posameznik, ki bi bil očitno najbolj sposoben. To pa bi verjetno bil kar bog na zemlji, ki ne bi grešil in zato zanj zakoni ne bi bili potrebni⁵². Zloraba te vladavine pelje v njeno popolno nasprotje – v tiranijo in zato se je Aristotel verjetno tej vladavini v praksi odpovedal⁵³.

Državna ureditev, ki bi lahko bila izvedljiva tudi v praksi, je aristokracija. Djurič (1970: XXVII) pravi, da je to nekakšen kompromis med Platonovim komunizmom in principom popolnega individualizma.

»V taki državi bi vsi državljani po vrsti v svojih poznejših letih prišli na čelo države, ker bi bili vsi zato sposobni in bi imeli vsi enake politične pravice. Da pa bi prišli do takih državljanov, je potrebna racionalna vzgoja vseh državljanov za etično-politična načela vzorne države.« (Djurič, 1970: XXVII)

Za obstoj takšne države bi potrebovali posebne pogoje, in sicer posebno ozemlje, ki bi s svojo velikostjo, položajem, ugodnimi klimatskimi pogoji in plodnostjo zemlje uresničevalo zakonodajalčeve želje po zmernem življenju prebivalstva, to je niti revnim niti razkošnim.

Aristotel opozarja, da bi prevelika država lahko ogrozila notranji mir, saj bi bila nepregledna. Everson (1996: XVI) Aristotelovo videnje pojasnjuje natančneje: prestola v preveliki državi ne morejo slišati vsi, tako preštevilčni državljani ne bi poznali značajev drug drugega. Aristotel tako sklepa, da bi bila država s prevelikim številom ljudi samozadostna samo kot narod, saj bi bila nesposobna ustavne ureditve.

Z veliko večjo težavo, kot je velikost, bi se takšna aristokracija srečala pri vzgajanju državljanov. Samo prek tega bi morali namreč državljani pridobiti politično sposobnost za vodenje države. S tem ko bi vzgoja učila tudi enakopravnosti, bi tudi preprečila vzpon tiranije. Nihče se namreč ne bi čutil poklicanega, da vlada sam.

Kako je država pomembnejša od posameznika, Aristotel pokaže tudi na tej točki, ko zagovarja, da mora za vzgojo otrok poskrbeti država in ne starši.

»Kakor ima vsaka država en sam cilj, je jasno da mora tudi vzgoja biti edinstvena in enaka za vse ter da mora to biti skrb države in ne posameznika. Danes vsak skrbi za svojega otroka in vsak daje otroku izobraževanje kot sam hoče. Medtem ko bi se morali skupni cilji skupno izvrševati.« (Aristotel, 1970 :260)

⁵² Zanimiva je tu primerjava tega razmišljanja s političnim sistemom Inkov in Japoncev. V očeh ljudi teh dveh civilizacij je bilo tej Aristotelovi zahtevi zadoščeno. Vladal jim je najposobnejši, ki pa je pravzaprav BIL bog.

⁵³ Tudi tu je zanimiva primerjava z Inki in Japonci. Do zlorabe pri njih pravzaprav ni moglo priti. Karkoli je vladar storil, je bilo povsem legitimno in upravičeno, saj je to storil sam bog. Če je povečal davke, je to storil v božjem imenu in zato povsem upravičeno. Seveda če kot zlorabo razumemo skrbeti zase in ne za ljudstvo.

Nadalje bi morala biti takšna aristokratska država organizirana tudi vojaško, in sicer ne z namenom vojskovanja, temveč vzdrževanja miru. Hkrati pa ne sme negovati in razvijati nagnjenj k vojni.

Takšno aristokratsko državo bi lahko vodili samo Heleni, še ugotovi Aristotel. Edino ti imajo namreč dovolj poguma in razuma za kaj takšnega. Še več, Aristotel zaključí, da če bi se Heleni zedinili v eno državo, bi lahko vladali vsem narodom. Glede na to, da je bila v tistem času stara Grčija daleč najbolj razvita, bi morda takšna trditev še držala. Kljub vsemu pa Aristotel kot edino možno vladavino v praksi omenja *politeio*.

Politeia je nekakšen kompromis med oligarhijo in demokracijo. Če je oligarhija vladavina najbogatejših in je demokracija vladavina najrevnejših, je *politeia* vladavina največjega, to je srednjega sloja⁵⁴. To pa je tisto, kar nam danes pomeni pojem republika. Če se absolutno najboljša državna ureditev kraljevina lahko izpridi v tiranijo in aristokracija v oligarhijo, potem je republika najboljša oblika vladavine, ker je najpravičnejša in ker je srednji razred številčno dovolj močan, da državo zaščiti pred nasiljem bogatašev ali pred spremenljivostjo široke množice (Djurič, 1970: XXX – XXXI)⁵⁵.

4.4.1 Aristotel in demokracija

Razlika med Platonom in Aristotelom torej ni samo v tem, da je eden zaupal modrosti posameznika drugi pa ne. Konec koncev tudi Aristotel ni zaupal vsem državljanom, saj bi sicer kot najboljšo vladavino predlagal demokracijo v lastnem pomenu besede. Tako pa jo je raje označil za vladavino množic, ki skrbi zgolj za interese revnih. Če bi povsem zaupal v sposobnost državljana, ne bi toliko poudarjal politične vzgoje. Tudi ni res, da se ugotovitve učenca od učitelja povsem razlikujejo. Aristotel namreč prikimava Platonu, ko ta trdi, da je najboljša vladavina najsposobnejših, a mu, in to je pomembno, očita, da je to preveč idealistično.

Ker sam išče oprijemljivejše rešitve, oblast raje preda v roke srednjemu razredu, vendar pri tem postavi precej visoke pogoje, ki pa so ali precej omejeni na takratni čas (velikost države) ali pa preveč zahtevni za prenos v sodoben svet (država naj vzgaja državljanke). Zato je iskanje načina, kako prenesti Aristotelovo *politeio* v sodoben svet, nesmiselno.

⁵⁴ Tudi to je povsem v skladu z Aristotelovim pravilom zlate sredine in tu lahko začnemo Aristotela jemati kot zagovornika vladavine večine.

⁵⁵ Ponovno primerjava z Inki in Japonci. Oba sistema sta bila kljub »tiraniji« dokaj stabilna, vendar stabilnost izhaja iz drugih razlogov. Taka vladavina je v očeh ljudstva povsem legitimna in o drugi državljanji sploh ne razmišljajo.

Po eni strani sicer lahko priznamo, da so Aristotelove ugotovitve o preveliki državi upoštevali v ZDA, kjer se demokracija začneja v lokalnem okolju, vendar pa se po drugi plati lahko vprašamo, kako naj sodobna država vzgaja državljane oziroma bolje, kaj naj bi sploh vključila v vzgojo (katero vero, kateri način življenja...). Svet je danes namreč precej daleč od tiste homogenosti, ki jo je imel svet Helenov. Tudi zahteva po vojaški ureditvi za vzdrževanje miru in ne vojne je dandanes bolj želja Združenih narodov kot pa realnost. Tako lahko Aristotelu vrnemo kritiko, ki jo je sam namenil svojemu učitelju, češ da je idealist.

Ugotovimo lahko, da se je Aristotel povsem zavedal nekaterih omejitev, ki jih s seboj prinaša oblast v rokah ljudstva. Zato tudi je postavil vrsto omejitev in pogojev, kot je velikost ozemlja, način vzgajanja otrok in posebna vojaška ureditev. Tako ni presenečenje, da je Aristotel oblast omejil zgolj na srednji sloj, za razliko od sodobne demokracije, kjer je oblast v rokah tako najbogatejšega kot najrevnejšega. Ravno zaradi te omejitve lahko njegovo razmišljanje označimo kot alternativo demokraciji.

4.5 Deliberativna demokracija

Dejstvo, da so se mediji pri nadomeščanju atenske agore izkazali za neuspešne, je teoretike demokracije spodbudilo k nadaljnjemu iskanju nadomestka agore. Osnova atenske demokracije je nedvomno bila odprta razprava, ki je državljane povezovala med seboj, za razliko od sodobne demokracije, ki je sestavljena iz izoliranega in zasebnega izražanja preferenc (Elster, 1997: 11). Potem ko Habermas (v Elster, 1997: 3) ugotovi, da bi cilj politike moral biti racionalni dogovor in ne nek kompromis, ni več daleč do ideje *deliberativne demokracije*. Ker pa takšna ideja rešuje nekatera prej izpostavljena vprašanja, si jo velja podrobneje pogledati.

Deliberativno demokracijo bi lahko poimenovali tudi razpravljalna demokracija, saj se osredotoča predvsem na razpravo med svobodnimi in enakimi državljani. Odločitve se namreč ne sprejemajo z glasovanjem ali prepričevanjem, temveč v okviru *argumentirane* razprave. V taki razpravi ne gre za tekmovanje enega argumenta z drugim, ampak gre za pogovor o posameznih alternativah.

»D/ružbenih problemov po tej zamisli ni mogoče razrešiti brez vključevanja različnih mnenj v polemiko o možnih rešitvah, saj konkretne rešitve zahtevajo širino, ki je zgolj specializirano znanje ne more zagotoviti, odločanje pa terja

raznoverstnost, ki je ni mogoče nadomestiti s čim drugim kot s pogledi konkretnih posameznikov.« (Pinter, 2002: 181)

Medtem ko prepričevanje in glasovanje izbereta najboljšo ponujeno alternativo, gre deliberativna demokracija korak dalje in v razpravi išče nove poti. Oziroma kot pravi Miller (1993/1994: 75-76), posameznik mora v razpravi ne samo podati svoje predloge, ki jih drugi potem lahko sprejmejo ali ne, ampak mora za svojimi zahtevami, predlogi, trditvami tudi stati in predstaviti ustrezne razloge ali argumente. Cilj takšne razprave je soglasna sodba. In to je tista glavna razlika v primerjavi z drugimi oblikami demokracije. Ne gre za tehtanje ponujenih alternativ, ampak te alternative razprava razdre na prafaktorje (recimo temu argumente) in potem tehta med njimi. Če tako obstaja pri alternativni A splošno soglasje samo okoli prafaktorja 1, ne pa glede ostalih, in hkrati pri alternativni B obstaja soglasje samo glede prafaktorja 2, potem bi razprava kot končni rezultat podala alternativo C, ki bi bila sestavljena iz prafaktorjev 1 in 2. Takšnega rezultata demokracija preko prepričevanja in glasovanja ne more podati, saj se odločitve sprejemajo zgolj na podlagi tehtanja med alternativama A in B.

Miller (1993/1994: 76) sicer dopušča možnost glasovanja, a po mojem mnenju, je to korak nazaj in nekakšen kompromis, ki dobro idejo deliberativne demokracije zgolj pokvari. V takem okolju bi ponovno lahko do izraza prišli tiranija večine in spirala molka. Bolj v skladu z samo osnovno idejo bi bilo, če bi razpravljavci ostali zaprti v sobi, dokler ne dosežejo soglasne odločitve.

Osnovna razlika med prevladujočim konceptom liberalne demokracije in med idejo deliberativne vladavine ljudstva je v »drugačnem konceptu 'človeške narave v politiki«, razmišlja Miller (1993/1994: 76). Če liberalna demokracija tehta med posameznikovimi preferencami, se deliberativna zanaša na posameznikovo sposobnost prepričati in biti prepričan z racionalnimi argumenti. Hkrati pa od njega zahteva, da v splošno korist pusti ob strani lastne partikularne interese.

Fearon (v Elster, 1998: 11) meni, da ravno argumentirana razprava legitimizira končno odločitev, zagotovi večji konsenz in celo izboljša moralno ali intelektualno kvaliteto udeležencev, saj razprava posameznika skozi razpravo tudi izobražuje (Elster, 1998: 1-11). Tako lahko rečemo, da je osnovna ideja deliberativne demokracije »zapolnitev prostora javnosti s kritičnim razpravljanjem, debatami, h katerim je mogoče pritegniti kar najširši krog posameznikov« (Pinter: 2002: 181). Dryzek (v Pinter, 2002: 181) govori celo o deliberativnem obratu v teorijah demokracije. Razprava je potem tisti ključni teoretski element, ki postane bistvo demokracije. Z njo osrednjo vlogo dobi tudi pojem mnenje.

Mnenje je končni produkt nekega posvetovalnega procesa in ravno prek kritičnega presojanja argumentov in protiargumentov moramo ta proces razumeti kot proces izpopolnjevanja (Pinter, 2002: 180-81). Tako ne moremo biti presenečeni, da Elster (1998) meni, da naj bi razprava navrgla najkvalitetnejše mnenje in hkrati potrebno transformacijo mnenj.

Elster (1998: 8) sicer deliberativno demokracijo vidi sestavljeno iz demokratičnega in deliberativnega dela. Prvi vsebuje kolektivno odločitev, ki nastane z udeležbo tistih, ki jih to zadeva, ali njihovih predstavnikov; drugi pa vsebuje nastajanje odločitev z argumenti iz enih udeležencev k drugim. Vsi skupaj pa so zavezani vrednotam racionalnosti in nepristranskosti. Fishkin (v Axford, Huggis 1999: 10) pa se po drugi strani bolj osredotoči na samo razpravo in v deliberativni demokraciji vidi tri pomembne elemente: (1) izmenjava političnih sporočil med posamezniki, (2) možnost replike na sporočila in (3) sporočila morajo biti interaktivna in morajo imeti možnost soočenja z nasprotnimi argumenti. Tako po Fishkinu posameznik potrebuje ne samo možnost izmenjave informacij, ampak tudi čas za razmislek. Poleg tega mora biti proces izmenjave vsidran v neki neposredni argumentaciji.

Deliberativna demokracija na videz reši nekaj pomembnih vprašanj, ki so izpostavljena v tej razpravi. Konec koncev se je ideja deliberativne demokracije rodila ravno na podlagi nezadovoljstva glede participacije posameznikov v sodobnih demokracijah (Dryzek v Pinter: 2002: 175). Ravno osnovna rešitev, ki jo ponuja deliberativna demokracija – t. j. argumentirana razprava –, je hkrati tudi največja ovira za prenos ideje v prakso.

Pinter (2002: 180-82) kot ključni problem deliberativne demokracije omenja povezovanje razpršenih procesov menjenja. Tako postane posebna skrb teoretikov deliberativne demokracije »iskanje zadostnih in primernih formalnih zagotovil, ki bi omogočila tvorno vključevanje posameznikov v procese javnega presojanja predstavljenih argumentov« (Pinter, 2002: 181) oziroma, kako deliberativno demokracijo postaviti v nek formalni okvir. Zato Elster (1998, 13) ugotavlja, da cilji optimizacije predstavništva in optimizacije deliberativnosti ne gredo z roko v roki. Nadalje opozarja, da bi v taki razpravi morali sodelovati vsi pogledi, vendar ne recipročno glede na število posameznikov z enakim pogledom. »Čeprav je (v družbi - op. S.T.) desetkrat več delavcev kot lastnikov kapitala, ideja vladanja preko razprave ne podaja razloga, da bi prvi imeli več predstavnikov kot slednji /.../« (Elster, 1998: 14) Številke v takih razpravah niso pomembne, gre namreč zgolj za soočenje posameznih pogledov. Seveda pa je pri tem pomembno, da so skupine z istimi pogledi notranje homogene.

Kot napako deliberativne demokracije bi lahko šteli tudi zanemarjanje emocionalnega delovanja posameznika. Nikakor namreč ne gre spregledati, da se teorija deliberativne demokracije v osnovi zanaša predvsem na racionalno razmišljanje posameznika⁵⁶. Predpostavlja namreč, da bo posameznik v razpravi deloval izključno na podlagi lastnega razuma in ne bo podlegel raznim pritiskom, ki bi ga nanj izvajal nek posameznik ali morda množica oziroma večina. Tako je smotrno znotraj formalnega pogovora (razprava) pričakovati neformalne pogovore (prepričevanje, lobiranje, morda celo podkupovanje). Pri tem se lahko tudi pridružimo Rikerju (v Elster, 1998: 12), ki opozarja na demagoge. S pomočjo retorike bi namreč lahko posameznik osrednjo točko deliberativne demokracije – t.j. argumentirano razpravo – spremenil v nekakšno dramsko igro. V središču tako ne bi bili več argumenti, ampak način njihovega predstavljanja. Vendar se na tej točki lahko vprašamo, ali ni to problem katerekoli demokracije?

Kot enega izmed osnovnih problemov deliberativne demokracije bi lahko izpostavili, tudi previsoko pričakovanje od človeške narave v politiki, kot se je izrazil Miller (1993/1994: 76). Ali resnično lahko pričakujemo od posameznika, da se bo enostavno odrekel lastnim interesom v splošno korist? Torej tudi pri deliberativni demokraciji, podobno kot pri demokraciji na splošno, naletimo na nekatere predpostavke, ki so v praksi precej neizvedljive.

Tako lahko pritrdimo ugotovitvam Axforda in Hugginsa (1999: 11), da deliberativna demokracija danes še ni mogoča. Obstajajo samo neke *protodeliberativne forme*, iz katerih se lahko nekoč razvije ta način vladanja⁵⁷. Tako lahko zametke deliberativne demokracije opazamo na lokalnem nivoju. Čeprav so take razprave še daleč od ideala, pa že podajo kanale prek katerih lahko mnenja o posameznih vprašanjih vplivajo na politične odločitve. Na nacionalnem nivoju se taki demokraciji približujejo spletni forumi. Če so ustrezno vodeni in če se politiki teh razprav udeležujejo ter jih tudi upoštevajo, potem lahko v njih vidimo zametek deliberativne demokracije.

Ugotovitev Axforda in Hugginsa, da zametki deliberativne demokracije obstajajo na lokalnem nivoju, ni nič novega. Demokracija kot taka namreč nima težav z delovanjem v majhni skupnosti, omejeni zgolj na neko lokalno raven. To namreč potrjujejo tako starodavne Atene kot modernejše Združene države Amerike⁵⁸.

⁵⁶ Načeloma to velja za vsako demokracijo, a vendar je to pri deliberativni demokraciji toliko bolj izpostavljeno.

⁵⁷ Axford in Huggins omenjata konkretne programe, ki se približujejo deliberativni demokraciji. Ker pa se pri tem preveč podrobno osredotočata na Veliko Britanijo, bom zgolj opisal ideje teh programov in ne podrobnosti.

⁵⁸ Glej poglavje 3.4 »Če je tako hudo, zakaj potem demokracija deluje v Atenah in ZDA?«

Čeprav se kot očeta ideje deliberativne demokracije omenja predvsem Jurgena Habermasa, pa lahko mi letnico premaknemo nekoliko nazaj. Ko pogledamo teorijo deliberativne demokracije širše, lahko ugotovimo, da kot rešitev težav demokracije ponuja predvsem komunikacijo - enako kot Dewey. Razlika je zgolj ta, da je Dewey govoril v nekakšnem bolj splošnem, manj politološkem jeziku. Tako bi lahko rekli, da Deweyevo Veliko skupnost prestavlja ideal deliberativne demokracije.

4.5.1 Deliberativnost in demokracija

Deliberativni demokraciji gre priznanje, da je znotraj teorije demokracije naredila še največji korak naprej. Pri takšnem videnju demokracije se namreč umaknejo nekatere pomanjkljivosti in v ospredje ponovno pride osnova vseh demokracij razprava. Priznanje temu elementu je tako močno, da se izpostavi tudi v samem poimenovanju demokracije. Lahko bi rekli, da se volilne skrinjice umikajo debatnim krožkom.

Vendar pa ideja deliberativne demokracije hitro naleti na visok zid realnosti. Skupaj z razpravo namreč v ospredje pride tudi medosebna komunikacija. Deliberativna demokracija namreč že v svoji sami osnovi ne reši problema vodenja velikih držav. Pravzaprav se niti ne pomakne izven lokalnega okolja. Pri tem se sicer pojavljajo neke ideje o neskončnem komunikacijskem aparatu, kot je na primer internet, a vendar noben takšen sistem zaenkrat še ni zaživel v kakšni večji skupnosti. Ugotovimo lahko, da podobno kot Velika skupnost takšna oblika demokracije ostaja zgolj neka oddaljena želja.

4.6 Kaj nam je torej prineslo Veliko iskanje alternative?

Alternative demokraciji ni lahko najti. Vladavina ljudstva se je namreč že močno zarasla v sodobno razmišljanje, da se že na prvi pogled iskanje alternative zdi brezupno.

Kljub temu, ali pa morda prav zato, nam primera inkovskega imperija in Japonske pokažeta, da zaupanje v vladarja ne temelji nujno na volilni skrinjici oziroma na obračanju na ljudstvo. Čeprav bi marsikateri zagovornik demokracije oba primera označil kot totalitarna, je nauk, ki ga primera dajeta, ta, da vladarja vladata povsem legitimno in zagotovo z večjo podporo ljudstva kot pa kakšen demokratično izvoljeni vladar. Ljudstvo se je v tem primeru preprosto odreklo žezlu oblasti in ga predalo tistemu, ki ga, po mnenju ljudi, zasluži. Pa naj temu oblast pripada po božji ali vojaški poti.

Platon pravzaprav v tem pogledu ni naredil nič novega. Tudi v njegovi državi je ljudstvo žezlo oblasti predalo primernejšemu delu družbe, kot pa je množica vseh. Razlika v primerjavi s starodavno Japonsko in inkovskim imperijem je zgolj ta, da ljudstvo v Platonovi državi zahteva predvsem modrost. Če zaupanje Inkov in Japoncev torej temelji na mitologiji in vojaški moči v kombinaciji z vero, zaupanje Platonovega ljudstva temelji na modrosti. Morda se danes to zdi prazna vera, vendar se moramo v vseh treh primerih zavedati, da je zaupanje v element trdno. Pri prenašanju takšnega razmišljanja v sodobni svet bi vendarle morali poiskati tisti element, v katerega verjame sodobno ljudstvo.

Kot ena od možnosti takšnega razmišljanja se sicer pojavi razprava. Če bi bila odločitev sprejeta konsenzualno po temeljiti in neomejeni razpravi, bi se zagotovo težko našel posameznik, ki bi ji oporekal. Ravno temu razmišljanju je sledila deliberativna demokracija. V ospredje je postavila razpravo in ji posebno mesto dala tudi že v samem imenu. Vendar se je s tem pravzaprav vrnila nazaj na točko nič in na plan ponovno prinesla vprašanje, kako naj celotno ljudstvo zasede prestol. Kakršnokoli izbiranje predstavnikov v to razpravljalno telo pa v tem primeru nikakor ne pride v poštev, saj bi s tem naredili korak naprej in dva nazaj. Če smo z deliberativno demokracijo umaknili volilne skrinjice in na mesto njih uvedli debatne krožke, bi tako pred navadne državljane ponovno prinesli volilne lističe, debatne krožke pa zaprli med štiri trdne stene.

Tako se morda kot najbolj posrečena alternativa zdi Aristotelova *politeia*. Oblast predamo najštevilčnejšemu, najbolj izobraženemu in najbolj pravičnemu sloju. Tudi to je upoštevanja vredna ideja, a kaj ko se tudi tu kaj kmalu pokažejo pomanjkljivosti krutega realnega sveta. Država bi namreč morala prevzeti vzgojo otrok, vojska bi predstavljala zgolj nekakšen panoptikom za ostale države, češ v primeru napada se pripravite na poraz, in predvsem bi morala biti ta država majhna. In tako smo ponovno na začetku. V majhni državi se namreč lahko uveljavi marsikateri tip demokracije in ljudstvo v takšnem primeru lahko odkrito zaduha.

Prave resne alternative sicer nismo našli, a smo vseeno prišli do nekaterih ugotovitev, ki bi lahko predstavljale prvo stopničko pri nadaljnjem Velikem iskanju. Še preden pa stopimo na prvo stopničko, se moramo zavedati, da alternativa demokraciji obstaja. Priznati si moramo, da tam zunaj demokracija ni edina možnost.

5 ZAKLJUČEK

*»Zasebni državljani se danes počuti
kot gluhi gledalec v zadnji vrsti,
ki naj bi pozorno spremljal misterij pred seboj,
pa mu ne uspeva najbolje ostati buden.«*
(Lippmann v Splichal, 1997: 157)

Dejstvo je, da je sodobna demokracija zašla v težave. Zakaj bi jo sicer Churchill označil za najslabši politični sistem razen vseh ostalih? Nekaj težav se je sicer pojavilo že kmalu ob njenem nastanku, a so jih teoretiki demokracije bolj ali manj uspešno razrešili. Tako so s posredno demokracijo rešili rousseaujevsko vprašanje, kako naj celotno ljudstvo zasede prestol. Morda bi jim s časom uspelo zakrpati tudi luknje okoli vodenja zunanje politike in tudi okoli kratkoročnih zakonov. Konec koncev je pri slednjem nekaj rešitev nakazal že Tocqueville (1840/1996: 230-31), ko je dejal, da so zakoni demokracije slabi, a popravljivi. Glede na nedefiniranost samega pojma demokracija, kjer bi demokratičen lahko bil tudi nemški nacionalsocializem, bi morda s časoma zaobšli tudi problem tiranije večine. Vse to so problemi, ki bi se jih dalo rešiti z nadaljnjo evolucijo pojma demokracija.

V resnične težave je demokracija zašla drugje. Ker je človek precej radovedna žival, je okolje okoli sebe nenehno širil. Vedno ga je zanimalo, kaj je onkraj obzorja. Tako je iz majhne »ust-do-ustne« skupnosti počasi prešel v sodobni globalizirani svet. V takšnem svetu pa so njegovi problemi postali odvisni od nevidnih in oddaljenih organizacij, kot zapiše Dewey (1999: 88). Navadni državljani se tako nenadoma zave, da se je znašel sredi dolge in zapletene verige vzrokov ter posledic. Okolje tako postane prezapleteno za neposredno izkušnjo, na katerih pa je temeljilo osnovno človekovo okolje, to je »ust-do-ustna« skupnost. Od posameznika je utopično pričakovati, da bo v takšnem svetu deloval enako dobro kot v okolju neposrednih izkušenj. Tako lahko rečemo, da sodobna demokracija od posameznika pričakuje preveč. Od njega namreč zahteva, da budno spremlja dogajanje pred seboj, čeprav je to že izven njegovih zmožnosti. Ker se je državljani znašel v svetu, ki ga ne more več pozorno spremljati ves čas, se raje zapre v svoj zasebni svet. Kljub temu da ga demokracija vsake toliko časa poskuša zbuditi, se vedno znova obrne stran in ponovno zaspi. Tako lahko sodobno demokracijo preprosto poimenujemo kar kracija, saj demosa (ljudstva) v njej ni več.

Obupano iskanje rešitev oziroma krpanje razpok, nastalih zaradi nestabilnih temeljev, je s časoma navrglo množične medije. Ti naj bi v tem neosebnem svetu nadomestili osebno komunikacijo »ust-do-ustne« skupnosti. Vendar se s časoma izkaže, da niti to kraciji ne more vrniti demosa. Ljudstvo namreč v njih ne išče informacij, ampak predvsem zabavo. Ker pa se mora v kapitalističnem sistemu medij prodajati, je uredništvo tej želji popustilo. Namesto da bi državljana skušali zbuditi, mu raje zapojejo uspavanko, češ, saj je tako hotel. Pojavila pa se je še ena težava, ki je nekoliko povezana s tržno vrednostjo medija. Kljub temu da načeloma velja, da je uredniška politika svobodna in neomejena, so novinarji danes izpostavljeni gospodarskim pritiskom. Ob iskanju definicije demokracije sem omenil, da je predpogoj demokracije svoboda izbire in to mora vsekakor veljati tudi znotraj medijskega prostora. Tržno novinarstvo, ki se očitno uveljavlja, pa onemogoča razvoj osnovnega predpogoja demokraciji. Če svobodo izražanja omejujejo gospodarski pritiski, potem nikakor ne moremo zagotoviti svobode izbire. Brez te pa ni demokracije.

Tako lahko rečemo, da so temelji demokracije precej načeti. Razpoke, ki smo jih ves čas krpali, pa so zgolj posledica nestabilnih temeljev. Kaj sedaj? Na voljo imamo dve poti in obe sta enako težki.

Lahko začnemo iskati heroja, ki bo zaspanega državljana izvabil iz zasebne sobice. S tem se pravzaprav lotimo popravila temeljev. Če smo do sedaj zgolj krpali razpoke, je to zagotovo korak naprej. Problema se namreč lotimo tam, kjer se je pojavil – pri temeljih. V to smer razmišlja predvsem Dewey, ko kot rešitev predlaga Veliko skupnost (1999: 143-48). Preko širše komunikacij namreč ta vrača demokracijo nazaj v sosedsko skupnost. S komunikacijo razplete to zapleteno verigo vzrokov in posledic ter vsakemu državljanu prinese samo tisti člen verige, ki zadeva njega. Priznati je treba, da je to zgolj seme rešilne bilke demokracije. Mediji, ki bi sicer lahko predstavljali to komunikacijo, so se namreč izkazali za neprimerne. Podobno kot Dewey razmišlja tudi Taylor, ki predlaga dvojno centralizacijo (Horton, 1998: 155-74). Morda bi bilo vredno pri obnavljanju temeljev razmišljati tudi o bližnji javni sferi oziroma o mobilizaciji skozi eno samo vprašanje. Pri takšnem porazdeljevanju znanja moramo paziti, da ne zavlada Michelsov železni zakon oligarhije.

Druga pot je povsem nasprotna. Teorijo demokracije lahko zavržemo in se posvetimo iskanju novih možnosti. Namen drugega dela razprave je bil predvsem pokazati, da demokracija ni edina možnost. Niti inkovski imperij niti starodavna Japonska nista poznala demokracije, pa sta vladarja kljub temu uživala podporo ljudstva. Razlog je povsem preprost, ker je bila njuna oblast povsem legitimna.

»Ljudem se pač ne upira oblast ali pokorščina kot taka, upira pa se jim oblast, ki jo imajo za nelegitimno, in pokornost oblasti, ki jo imajo za uzurpatorsko in zatiralsko.« (Tocqueville, 1840/1996: 14)

To pomeni, da vsaka revolucija ne pomeni tudi zahteve po demokraciji, ampak zgolj zahtevo po legitimni oblasti. Teoretiki demokracije so namreč pri krpanju razpok naredili veliko napako, med demokratično oblastjo in legitimno oblastjo so postavili enačaj. Od tu izvira razmišljanje, ki smo mu podvrženi v sodobnem političnem svetu, da je edina legitimna oblast demokratična oblast.

To drugo pot je potrebno prehoditi v drugačnem okviru. Če je znotraj demokracije osnova legitimnosti glas ljudstva⁵⁹, potem je znotraj političnega sistema Inkov to mitologija, v primeru starodavne Japonske vojaška moč in v Platonovi državi modrost. Ne gre torej za iskanje alternative demokraciji, ampak gre za iskanje elementa, na katerem bi zgradili to novo idejo legitimne oblasti. Pri tem sta demokraciji enakovreden tako inkovski imperij kot država *Yamato*.

Kot ena takšnih možnosti se kaže deliberativna demokracija, ki za temelj legitimnosti postavlja odločitev, sprejeto s konsenzom po temeljiti in neomejeni razpravi. Razlog, da je ta ideja približno enako oddaljena kot Deweyeva Velika skupnost, je v njeni demokratični zasnovi. Pri raziskovanju druge poti se moramo namreč povsem osvoboditi demokracije. Zavedati se moramo, da iščemo njeno alternativo in ne njene nadgradnje. To pa velja tudi za deliberativno *demokracijo*. Tako bi morda pri Velikem iskanju veljalo kot zvezo smernico uporabiti zgolj njen deliberativni del.

⁵⁹ Tukaj znotraj štejem tudi Aristotelovo *politieo*.

6 LITERATURA

- Anderson, Benedict (1998): *Zamišljene skupnosti: o izvoru in širjenju nacionalizma*. Ljubljana: SH - Zavod za založniško dejavnost.
- Aristotel (1970): *Politika*. Beograd: Kultura.
- Axford, Barrie in Richard Huggins (1999): *Public Opinion and Postmodern Populism*. V: S. Splichal (ur.), *Vox populi-Vox Dei?*, 1-15. Cresskill: Hampton.
- Bašič – Hrvatina, Sandra (2000): *Korak naprej, dva koraka nazaj*. V: Splichal, Slavko (ur.), *Vregov zbornik*, 57-64. Ljubljana: Evropski inštitut za komuniciranje in kulturo: Fakulteta za družbene vede Univerze v Ljubljani
- Benko, Vladimir (2000b): *Zgodovina mednarodnih odnosov*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Benko, Vlado (1997): *Znanost o mednarodnih odnosih*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede
- Benko, Vlado (2000a): *Sociologija mednarodnih odnosov*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično Središče.
- Brezovšek, Marjan (1997): *Changing Attitudes Toward Political Representation*. *The public* 4(2): 105-118.
- Dahl, Robert (1997): *Uvod v teorijo demokracije*. Ljubljana: Krtina
- Derrida, Jacques (1994): *Specters of Marx: the state of debt, the work of mourning, and the new international*. New York & London: Routledge.
- Dewey, John (1999): *Javnost in njeni problemi*. Ljubljana: FDV.
- Djurič, Miloš N. (1970): *Aristotelovo učenje o državi i njenom etičkom zadatku*. V: Aristotel, *Politika*, V-XXXIV. Beograd: Kultura.
- Elster, Jon (1997): *The market and the Forum: Three varieties of Political Theory*. V: Bohman, James in William Rehg (ur.), *Deliberative democracy: essays on Reason and Politics*. Massachusetts: The MIT press.
- Elster, Jon (1998): *Introduction*. V: Elster, Jon (ur.), *Deliberative democracy*. 1-18 Cambridge: Cambridge University Press.
- Everson, Stephen (1996): *Introduction*. V: Aristotle, *The politics and the constitution of Athens*, IX-XXXVII. Cambridge: University press.
- Finley, Moses I. (1999): *Antična in moderna demokracija*. Ljubljana: Krtina.

- Glynn, Carroll J., Susan Herbst, Garrett J. O'Keefe in Robert Y. Shapiro. (1999): *The History of Public Opinion*. V: *Public Opinion*, 31-64. Boulder, Co.: Westview Press.
- Hooker, Richard (2002a): *Incas*. Dostopno preko: <http://www.wsu.edu:8080/~dee/CIVAMRCA/CIVAMRCA.HTM> (31.3.2002)
- Hooker, Richard (2002b): *Jomon & Yayoi*. Dostopno preko: <http://www.wsu.edu:8080/~dee/ANCJAPAN/YAYOI.HTM> (31.3.2002)
- Hooker, Richard (2002c): *The Yamato State*. Dostopno preko: <http://www.wsu.edu:8080/~dee/ANCJAPAN/YAMATO.HTM> (31.3.2002)
- Horton, John (1998): *Charles Taylor: Selfhood, Community and democracy*. V: Carter, April in Geoffrey Stokes (ur.), *Liberal democracy and its critics: perspectives in contemporary political thought*. 155-174. Cambridge: Polity
- Jackson, Janine in sod (2004): *How power shapes the news*. Dostopno preko: <http://www.fair.org/extra/0303/fear-favor-2003.html> (18.4.2004)
- Jones, A. H. M. (1957/1986): *Athenian democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Keane, John (1992): *Mediji in demokracija*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Korač, Veljko (1976): *Platonov ideal enotnosti filozofije in politike* V: Platon. Država, 5-32. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Lippmann, Walter (1999): *Javno mnenje*. Ljubljana: FDV.
- Lipset, Seymour Martin (1960/1963): *Political man: the social bases of politics*. Garden City (N.Y.): Doubleday.
- Luthar, Breda (1998): *Politika teletabloidov*. Ljubljana: Open Society Institute
- Mann, Michael (1986/2003): *The sources of social power: Volume I, A history of power from the beginning to A. D. 1760*. Cambridge: University press.
- Mason, Richard in Caiger John (1997): *History of Japan*. Rutland, Vermont & Tokyo, Japan: Charles E. Tuttle Company.
- McChesney, Robert W. (2003): *September 11 and the structural limitations of US journalism*. V: Zelizer, Barbie in Victor Navasky (ur.), *Journalism after September 11*. 91-100. London, New York: Routledge.
- Michels, Roberts. (2002): *Oligarchy*. Dostopno preko: <http://wizard.ucr.edu/~bkaplan/soc/lib/micholig.html> (31.3.2002)

- Mill, John Stuart (1895/1994): *O svobodi*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.
- Miller, David (ur.) (2003): *Blackwellova Enciklopedija političke misli A-Lj*. Zagreb: Demetra, Filozofska biblioteka Dimitrija Savića.
- Močnik, Rastko (2004): *Svoboda izražanja kot farsa*. Dostopno preko: <http://mediawatch.ljudmila.org/bilten/seznam/13/dostop/print.html> (18.4.2004)
- Noelle-Neumann, Elisabeth (1988): *Toward a theory of public opinion*. V: O'Gorman (ur.), *Perspectives on minority influence*, 9-51. Cambridge: Cambridge University Press.
- Perovič, Tomaž in Špela Šipek (1998): *TV novice*. Ljubljana: ŠOU, Študentska založba
- Peternel, Urška (1995): *Inki: diplomatska naloga*. Ljubljana: FDV.
- Pinter, Andrej (2002): *Od modernih k deliberativnim predstavam o mnenjskih procesih*. Družboslovne razprave, XVIII (41): 171-189.
- Platon (1976): *Država*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Poler Kovačič (2000): *Kriza novinarske etike kot kriza subjekta*. V: Splichal, Slavko (ur.), *Vregov zbornik*. 65-72. Ljubljana: Evropski inštitut za komuniciranje in kulturo: Fakulteta za družbene vede Univerze v Ljubljani
- *Politička enciklopedija* (1975): Beograd: Savremena administracija.
- Schirokauer, Conrad (1993): *A brief history of Japanese civilization*. Fort Worth: Harcourt Brace College.
- Schulz, Winfried (1997): *Changes of Mass Media and the Public Sphere*. The public, 4 (2): 57-70.
- Splichal, Slavko (1997): *Javno mnenje*. Ljubljana: FDV.
- *Svetovna zgodovina: od začetkov do danes* (1981). Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Taylor, Charles (1992): *Atomism*. V: Avineri, Shlomo in Avner de-Shalit (ur.), *Communitarianism and individualism*, 29-50. Oxford: Oxford University press.
- *The Incas*. Dostopno preko: <http://www.rose-hulman.edu/~delacova/incas/collier.htm> (31.3.2002)
- Thorley, John (1998): *Atenska demokracija*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Tocqueville, Alexis de (1840/1996): *Demokracija v Ameriki I*. Ljubljana: Krt.

- Touraine, Alain (1998): *What is democracy?* Boulder (Colorado): Westview Press.
- Wiet, Gaston, Vadime Elisseeff, Philippe Wolff in Jean Naudou (1976): *Velike civilizacije srednjega veka*. Ljubljana: Državna založba Slovenije
- Zatler, Simona (2004): *Uredniška neodvisnost in ugovor vesti*. Dostopno preko: <http://mediawatch.ljudmila.org/bilten/seznam/09/svoboda/print.html> (18.4.2004)
- Zeitchik, Steven (2001a): *Harper debating future of Michael Moore book*. Publishers Weekly 248(50): 10
- Zeitchik, Steven (2001b): *HC to publish Moore book without changes*. Publishers Weekly 248(52): 14
- Zolo, Danilo (1992): *The principality of communication*. V: *Democracy and Complexity: A Realist Approach*, 145-170. University Park: Pennsylvania University Press.