

Politična kultura in avtentičnost

Ni še posebej v politiki tako zelo pomembno in odločujoče, kaj je v resnici res, veliko bolj pomembno in odločujoče je, kaj ljudje menijo, da je res, kar verjamejo, kar kot svoja stališča uveljavljajo, za kar so se celo pripravljani žrtvovati.

Stane Južnič

Alles ist möglich, aber nichts ist sicher.

Credo

Zarisan je najširši, antropološki teoretični okvir razpravljanja o pojmu politične kulture in razčlenjen v štiri teme: v odnos med politiko in kulturo, odnos med politiko in osebnostjo, odnos med »človekom« in politiko ter odnos med politiko in političnimi skupinami (strankami) (Južnič, 1994).

Iz takšne problematizacije je razvidno, da nič ne leži in se ničesar ne moremo naučiti od objektov, niti od objektivnega sveta, ločenega od socialnega sveta. Vse znanje je posredovano in učimo se le od drugih, iz generacije v generacijo. V tem se kaže tista plat decentriranega razumevanja (Piaget, 1973) sveta pri človeških bitjih, ki mu v psihologiji strokovno rečejo kognitivni razvoj posameznika oz. njegovih sposobnosti simbolnega učenja in prenašanja naučenega na druge pripadnike svoje vrste.

To je ena razsežnost človekovega osebnostnega usklajevanja z družbo in kulturo, njegove subjektivnosti in intersubjektivnosti, ki bi jo lahko poimenovali kot diskurzivno racionalnost (Wellmer, 1977; Toulmin, 1972; Apel, 1980) ali pa sposobnost *komunikativnega in kooperativnega delovanja* (Habermas, 1985) – ta se uresničuje pretežno skozi jezikovni medij in njegove komunikacijske podaljške.

Druge pomembne razsežnosti prenašanja naučenega načina življenja so normativne, evalvativne, emocionalne in ekspresivne plasti osebnosti in družbenih skupin. To so razsežnosti človeškega sveta, njegove kulture, če in kadar jih obravnavamo ločeno od človeku povsem vnanje objektivnosti – predvsem naravnih zakonitosti, v katera smo tudi ujeta človeška bitja; ta so predmet naravoslovnih znanosti, kolikor in kadar seveda niso še vedno le stvar predznanstvenih spekulacij. Te razsežnosti človeških bitij se prenašajo skozi procese (politične) *socializacije in inkulturacije* ter so rezultat ohranjanja in nadaljevanja določenega skupinskega in individualnega načina življenja skozi čas, nekatere pa so rezultat dolgotrajnega procesa učlovečenja in so prirojene ali podedovane.

Čeprav je možno predpostavljati, kar tudi počnejo nekatere teorije o razvoju človeka, da se človek uči predvsem od narave – naj tu navedem le eno, ki pravi, da je npr. vsa umetnost nastala kot rezultat posnemanja in opazovanja naravnih pojavov, – pa si je skorajda nemogoče zamišljati obstoj kulture in družbe brez socialne in subjektivne podlage učenja in poučevanja oz. prenašanja znanja iz generacije v generacijo...

Zakaj govorimo o človekovi in ne samo o posameznikovi osebnosti, duhovnosti, kulturi ipd.?

* Mag. Janez Kolenc, raziskovalec na Pedagoškem inštitutu v Ljubljani.

Zato ker je tu govor o antropoloških premisah politike in kulture. Naj v tem okviru samo ponazorim nakazano pojmovno razliko: če je o kognitivnih in emocionalnih razsežnostih pri človeku še mogoče razpravljati samo na ravni posameznika, pa o normativnih, evalvativnih in ekspresivnih plasteh to ni več mogoče brez upoštevanja zgodovinskih, kulturnih in obče družbenih predpostavk in zakonitosti življenja ljudi sploh.

Glede na vprašanja o razmerju med kulturo in politiko bom tu poudarjeno obdeloval kognitivno-komunikativno, torej *diskurzivno-racionalno* in ekspresivno-responsivno, torej *moralno-praktično* razsežnost človekove (inter)subjektivnosti, in sicer glede na vprašanje o politiki kot človekovi (ne)avtentični dejavnosti.

Vprašanje, ki ga posebej obdelujem, se poenostavljeno glasi: ali je politika nujno laž, pretvarjanje, igra interesov in moči, namišljena resničnost, s katero se lahko ukvarjajo le posvečeni, ekspresivno nadarjeni individuumi, ali pa je morda politika človekova avtentična, racionalna dejavnost, s katero upravljamo dosežke in sredstva za zadovoljitev potreb neke skupnosti – polisa?

Kultura v politiki

Kadar gre za vprašanja o človeku, družbi in kulturi, gre vedno tudi za razmerja med *zavednim in nezavednim*, naravno, biološko, emocionalno-fiziološko, instinktivno naravo človeških bitij in njihovo duševno in duhovno, ekspresivno, evalvativno, normativno in kognitivno bitjo. Če govorimo o čustveni ali doživljajski – torej ekspresivni ali vrednostni ali celo normativni biti človeka, so vse še obremenjene z nezavednimi sestavinami; le kognitivna dejavnost naj bi bila povsem zavedna človekova značilnost.

Kaj je torej nepotvorjeno in avtentično pri človeku?

Ali ni to potem prav sposobnost samozavedanja in samorazumevanja, torej tudi sprejemanja in dojemanja samega sebe in drugih, ter narave in družbe kot celote zavednih in nezavednih sestavin. Ali lahko denimo rečemo za plemenske skupnosti oziroma »primitivne« kulture, da žive pretežno nezavedno življenje, podobno življenju rastlin in živali, za razvite kulture pa da so samoosveščene?

Kdo potemtakem živi pristno in nepotvorjeno človeško življenje, ali tisti, ki žive še v magično-verovanjskem odnosu do narave, ali pa tisti, ki živimo v svetu znanstveno-tehnične revolucije, kjer se narava postavlja v službo človeku z uporabo tehnologije in znanosti?

Ali morda pristno in nepotvorjeno žive tisti, ki so se povsem predali vrednostnemu standardu neke kulture, ali tisti, ki temu z uveljavljanjem svoje individualnosti nasprotujejo? Ali je *avtentično* človeško morda sprejemanje ene izmed svetovnih religij in vera v nadnaravne sile in boga, ali pa je pristno človeško dvomiti o vsem obstoječem in torej izhajati iz pomanjkljivega znanja o resničnosti itd. . . in tako naprej.

Ali je znanstveno sploh upravičena posplošitev, da so nekatere značilnosti človeške vrste pristne, druge pa ne? Kakšno vlogo ima pri tem kultura?

Ali se je, denimo, mogoče bolj strinjati z Edwardom Sapirjem,¹ ki pravi, da antropologija lahko govori le o posameznikih in torej razlikah med posameznimi

¹ Sapir Edward. Do We Need a Superorganic?, *American Anthropologist*, (1917)19 441-447.

bitji človeške vrste, ali pa je treba dati prav Leslieju Whitu,² ko trdi, da je znanstveno mogoče govoriti le o objektivnosti, del te objektivnosti pa je tudi pojav človeka in njegove kulture v univerzumu. Ali so človeku pristnejša svoboda, zmožnost samodoločanja in izbire, ali pa je človek povsem determinirano ali celo nadoločeno bitje tudi tedaj, kadar govorimo o njegovi individualni in minljivi pojavnosti.

Če se nekoliko pošalimo, je morda pristnejše človeško vztrajati v nevednosti, kakor pa si pridobivati veljavno znanje in zavest o sebi in resničnosti, v kateri živimo.

Konstanta, ki nam ostaja za razmišljanje o človekovi avtentičnosti, smo pravzaprav le mi sami in naša dejavnost, ki jo je treba razložiti in osmisliti. V tem pogledu so konstantni le naš oseben ali skupinski način življenja in mišljenja, naša telesna, duševna in duhovna prisotnost, pa še ta le kot zavedanje o sebi ali sebe oz. kot doživljanje samega sebe, ali pa prisotnost, ki jo potrjujejo drugi posamezniki človeške vrste. Ker si niti doživljanja samega sebe, v samoti, niti občevanja in druženja z drugimi ljudmi ni mogoče zamisliti brez predhodnega obstoja človeške družbe in kulture, je torej za vsakega izmed nas *konstanta* le obstoj nas samih in človeške družbe ter socialnih in kulturnih odnosov v njej. Družbe in kulture so torej neodvisne, posamezniki pa odvisne spremenljivke.

Peter Winch³ zato upravičeno vztraja pri tem, da družbene življenjske oblike sestojijo iz konkretnih »iger jezika«, zgodovinsko nastale konfiguracije torej, ki je nastala iz obstoječih praktik, skupinskih pripadnosti, kulturnih obrazcev, razlag, socializacijskih oblik, kompetenc, stališč itd. itd. ... – skratka, iz določenega skupinskega načina življenja, ki je trajalo dalj časa na določenem prostoru – in ta daje okvir tudi avtentičnosti nekega človeškega početja.

Kultura je potem konstanta tudi v politiki, politika v kulturi pa dependanta.

* * *

Nesmiselno je potem takšen sindrom oz. totaliteto neke življenjske oblike oz. določen družbeni način življenja presojudati samo z vidika njihovih posameznih sestavin.

Kajti, če vsako življenjsko obliko presojudamo samo kot bolj ali manj ustrezno npr. stopnjam komunikativne racionalnosti (bolj ali manj odtujeno npr.), ne pa da jo poskušamo presojudati tudi z notranjimi pravili te življenjske skupnosti same, se nam v humanistiko prikrade model razmišljanja, ki velja za medicino – model obstoja ekstremnih vrednot namreč – model diagnosticiranja bolezenskih in zdravih simptomov določenega načina življenja.

Metode za dokazovanje pa v humanistiki in družboslovju ne dopuščajo takšnega približka idealu ekstremnih vrednot. Namesto tega lahko govorimo kvečjemu o (ne)uravnoveženem (ne)dopolnjevanju – modelu komplementarnih ali kontrarnih vrednot – oz. dopolnjevanju ali nasprotovanju momentov kognitivnega, normativnega, evaluvativnega, ekspresivnega in emocionalnega v določenem načinu življenja.

Tako tudi kulture v politiki in politike v kulturi ni moč presojudati samo s poenostavljeno logiko povezovanja nasprotij, pač pa le s kompleksnejšimi argumentacijami.

² White A. Leslie. *The Science of Culture, A Study of Man and Civilization*, Grove Press, New York, 1949. Navedeno po prevodu: *Nauka o kulturi*, Kultura, Beograd, 1970, posebej še stran 6.

³ Winch Peter. *Understanding a Primitive Society*. V: Wilson B. R.: *Rationality*, Oxford, 1970, str. 82.

skimi postopki, ki jih je že v veliki meri priskrbelo znanstveno antropološko raziskovanje.

Politika v kulturi

Tako kot si osebki sami ne moremo pojasniti celotnega univerzuma, si tudi univerzuma ni mogoče zamisliti brez nas... Še več, niti lastnega individualnega bivanja si brez drugih ne moremo povsem razjasniti, tako na primer dogajanja v zgodnjem otroštvu, kar je spet sestavina naše nezavedne (politične) socializacije in inkulturacije.

Ker se vse spreminja, se spreminja tudi pojem vsega, kar je, torej univerzuma, sveta ipd. in si potem ni mogoče zamisliti nobenega središča ali pa središčnega pojma, iz katerega bi potem vse izhajalo. Resničnost sama je razsrediščena, decen-trirana, večsrediščna in v tem pogledu tudi mi sami nismo središče vsega. V tem pogledu sta seveda vsaka oblastna politična socializacija in vsak oblastni subjekt neupravičena družbena projekta.

Lahko se postavimo v središče vsega, tudi središče nas samih lahko določimo s pojmom jaza, samoohranitvenega nagona in podobno, vendarle bo to le eno izmed mnogih osrediščenj – čeravno brez zakoreninjenja in »pripadanja« posameznikom ni mogoče živeti...

Pravzaprav še do danes ni natančno dognano, kako in ali sploh potekajo procesi egocentrizma pri posameznikih in tudi ne ali ti procesi potekajo v različnih družbah in kulturah različno ali enako.

Ali poteka, denimo, kognitivni razvoj posameznikov v nekem univerzalnem in že odkritem zaporedju in stopnjah, ki jih razkriva predvsem kognitivna psihologija, ali pa je ta razvoj še vedno uganka za sodobno znanost?

Predvsem ostaja odprto vprašanje vloge »pomembnih drugih«, matere, očeta, sorodnikov, v modernih družbah pa tudi vzgojnovarstvenih in izobraževalnih ustanov pri oblikovanju osebne identitete posameznikov, pa tudi identitete ožjih in širših družbenih skupin.⁴

Gre enostavno za vprašanje o tem, kako nastaja način mišljenja, ki bi mu lahko rekli »vprašujoče mišljenje«⁵ ali pa kar »mišljenje v dvomu« – propozicionalno, kondicionalno, metodično, utemeljeno na izkustvenem znanju o resničnosti.

Pogoji za nastanek takšnega načina mišljenja nastanejo šele takrat, ko človek oz. pripadniki določene kulture prenehajo vztrajati v nevednosti in se ne prepustijo več nezavednim silam v sebi in v okolju ter se sprožijo mehanizmi razumevanja. To pa se tudi ne zgodi samodejno. V neki skupnosti oz. kulturi mora biti dosežena cela vrsta predpostavk in razvojnih stopenj, da se izoblikujejo posebne družbene ustanove kot protiuteži delovanju nezavednih sil v človeku in neznanj v njegovem okolju.

To so predvsem ustanove vzgoje in izobraževanja, ki neki »simbolni sistem« oz. sistem znanja načrtno in sistematično posredujejo zapisanega v vzgojnih in izobraževalnih programih. Na ta način ne le da prenašajo določen način razumeva-

⁴ O tem glej podrobneje v: Stane Južnič, *Identiteta*. Zbirka FDV, Ljubljana, 1993. Posebno še str. 101–140.

⁵ Filozofsko je vprašanje o vprašanjih postavljaj npr. M. Pollner, in sicer takole.: »Da bi se skupnost (ang. community) lahko orientirala do sveta kot do esencialno konstantnega, kot tistega, ki je znan in spoznat (ne) soglasju z drugimi, je nujno, da skupnost z razpoložljivim besednim zakladom omogoča postavljanje vprašanj posebne vrste, katerih prototipičen predstavnik je: Zakaj on vidi stvari drugače kot pa jaz?« (Melvin Pollner, *Mundane Reasoning*, *Philosophy of Social Sciences*, 4(1974)40).

nja življenjskega sveta oz. kulture iz generacije v generacijo in tako naredijo določen pogled na svet za relativno konstantnega, pač pa tudi vsako posamično razlago relativizirajo glede na akumulirano znanje vseh prejšnjih generacij. Šele s tem se vzpostavijo relativno neodvisne družbene organizacije, ki objektivirano razločujejo nezavedno od zavednega, zmotno od resničnega, znanje od nevednosti... in podobno.⁶

* * *

Glede na izpostavljeno vprašanje o človekovi (ne)avtentičnosti in vplivu kulturnih obrazcev na politično dejavnost neke skupnosti seveda ni odločilno pomembno samo prenašanje kognitivnih sestavin, pač pa tudi preostalih, emocionalnih, ekspresivnih, vrednostnih in normativnih prvin družbe in osebnosti – moralnih in socialnih norm in vrednot torej.

Te pa se ne posredujejo le skozi vzgojne in izobraževalne ustanove, pač pa odvisno od kompleksnosti organizacije neke družbe in kulture tudi z drugimi družbenimi ustanovami: z družino, skupinami vrstnikov, pripadnostjo socialnim slojem, religioznimi organizacijami, množičnimi mediji, političnimi stankami, organizirano vojsko, z delovnimi organizacijami, posebnostmi političnih sistemov itd. itd. ... skratka povsod tam, kjer se pridobivajo moralno-praktične izkušnje.

Vprašati se je torej treba, ali pripadniki neke kulture, ki je brez političnih organizacij in na njihov položaj vplivajo le ustanove »civilne« družbe, živijo bolj *pristno človeško*, kot pa pripadniki kulture z bogato razpredenimi ustanovami političnega sistema – od vlad, parlamenta, političnih strank in sindikatov do policije, vojske in tajnih obveščevalnih organizacij?

Drugače rečeno, ali je bolj pristno človeško in nepotvorjeno pridrževati se tistih vzorčnih spremenljivk vrednostnih usmeritev,⁷ ki temeljito na *čustvenih* vzgibih, ali tistih, ki so *razumske*, ali je usmeritev na *javne* interese skupnosti pristnejša od usmeritve na *zasebne* koristi, ali je usmeritev na upoštevanje vrednostni *standard* kulture pristnejša od vztrajanja pri *osebnih* in intimnih moraličnih in verovanskih usmeritvah?

Ali naj bi bilo bolj avtentično ohranjati odnos do drugih glede na njihov družinski in siceršnji *status* v skupnosti ali pa jih obravnavati po njihovih *sposobnostih* in funkcijah, ki jih opravljajo v delitvi dela?

Ali naj bi bila v kulturi, v kateri živimo, bolj človeško avtentična tista usmeritev, ki poudarja lastne *posebnosti* in razlike v odnosu do drugih kultur ali pa je pristnejša tista, ki poskuša razumeti in spoznati *drugačne* kulture, ali se morda od njih celo kaj naučiti, v pomenu, da je človeška kultura tudi nekaj splošno veljavnega za vse ljudi in vse čase?

Ali nastajata človeška morala in človečnost v kulturi ali v politiki, ali pa je morda povsem samostojna razsežnost človekovega socialnega sveta?

Gre za iskanje odgovora tudi na vprašanje, kot ga je postavljal že Leslie White, ko pravi:

»Kakršen koli odgovor človeškega organizma je rezultanta neštetihih predhodnih in spremljajočih dogodkov, ki jih lahko poimenujemo kot »vzroke«. Človeški

⁶ O tem več in podrobneje pri: Robert Horton, *African Thought and Western Science*. V: Wilson B. R., 1970, str. 153–154 in Ernest Gellner, *The Savage and the Modern Mind*. V: Horton, Finnegan, 1973, str. 162. Informativno pa v: Janez Kolenc, *Politična kultura Slovencev*. Karantanija, Ljubljana, 1993, str. 20–43.

⁷ Glej klasično sociološko delo: Talcott Parsons. *Toward a General Theory of Action*, New York, 1951.

organizem nenehno organizira in sintetizira dejstva na eni strani in vidno povnanja rezultirajoče obnašanje na drugi strani. Kadar so vzročni dejavniki za in proti nekemu danemu poteku delovanja uravnoteženi, to poimenujemo kot »neodločnost«: ‚Ne morem se odločiti, ali naj igram golf ali naj kosim travnik.‘ Ko neki niz vzročnih dejavnikov pretehta nad drugim, potem to poimenujemo »izbira« ali »odločitev«:

‚Odločil sem se, da bom igral golf.‘ ‚Svobodna volja in svobodna izbira‘ sta samo način, na podlagi katerega doživljamo pretehtanje enega dejavnika ali niza dejavnikov nad drugim. Ker ne dojamemo, kaj stoji za to izkušnjo, potem lahko verjamemo, da je to naše dejanje in ga zaradi tega poimenujemo z izbiro in Svobodno voljo« (White, 1949 : 164).

Po Whitu svobodne človeške izbire torej ni in je vse družbeno in kulturno določeno, le zavedati se je tega treba. Torej seveda tudi ni moralnih dilem, ki bi bile prepuščene samo svobodni presoji ali celo vesti posameznikov in ne nazadnje človek tudi ne more biti (samo) odgovorno bitje, podobno Bogu. To pa je le eno izmed antropoloških izhodišč in pristopov k tej problematiki.

Glede na kulturno antropološko vprašanje o človekovi avtentičnosti je mogoče postaviti vsaj tri medsebojno nasprotujoče si hipotetične odgovore v prepletu odnosov med osebnostjo, kulturo in politiko:

1 – Človeško pristno je le organiziranje in sintetiziranje kakršnih koli že dejstev in njihovo povnanjanje – ta človekova kognitivna dejavnost in torej njegova zmogljivost samostojnega odločanja, ki jo omogoča predvsem telesni ustroj-organizem, pa je povsem biološko, družbeno in kulturno determinirana . . . To je whitovska paradigma človekove avtentičnosti. Če je že kaj avtentično človeško, potem je to znanstveno, racionalno delovanje. Le tu je tudi vir človekove morale in odgovornosti.

2 – Človeško pristna je le svobodna izbira in popolna razpoložljivost zunanje in notranje narave človeštva – kulture in narave torej – kjer je vseeno, ali je ta izbira čustvena, vrednostna ali razumska in so vse presoje in odločitve prepuščene posameznikom . . . tudi odločitve o tem, kaj je prav in kaj ne. Človek enakovredno absolutnemu subjektu odloča o vsem. To je sapirovska antropološka paradigma. Človeška bitja smo tako po definiciji »obsojena« na svobodo in tudi stalnim moralnim dilemam, ki jih podobno bogu rešujemo samoodgovorno. Do skrajnosti pripeljana logika svobodne izbire torej vzpostavlja posameznika kot edini, avtentični, družbeni, moralni in politični subjekt.

3 – Človeško pristno je le zavedanje samega sebe in okolja, v katerem živimo, in tega, da samozavedanje ni popolno in torej vsak izhaja iz pomanjkljivega vedenja o sebi in drugih, kjer le skupnost lahko ohranja zavest o smiselnosti obstoja, kjer se pač socialno, politično in kulturno vedno medsebojno prepletajo . . . odločitve o tem, kaj je res in kaj ne, kaj je prav in kaj ne, pa so torej vedno prepuščene skupnostnemu premisleku. Tu je na delu koncept smiselnega (samo) razumevanja (Evans-Pritchard, 1937); Horton, 1970; Gellner, 1973), kooperativnega in komunikativnega delovanja in ne nazadnje diskurzivne racionalnosti, kjer sta ekspresivna plast človeka in torej tudi njegova responsivnost le ena izmed njegovih značilnosti.

Kultura je tu pojmovana kot življenjski svet neke človeške skupine ali skupnosti, ki je seveda tudi socialna, moralna in politična enota. To pa bi lahko poimenovali s habermasovsko antropološko paradigmo. Politika in kultura sta v tej perspektivi medsebojno neodvisni, vendar pogojujoči se spremenljivki – kondicionalni.

Moderna parlamentarna oz. večstrankarska demokracija vztraja pri sapirovski antropološki viziji in je zato tudi moja argumentacija in interpretacija nekaterih empiričnih izsledkov veljavna le ob predpostavljajanju, da je ta antropološka teorija pravilna.

Da bi zaokrožil še vedno bolj teoretično kot pa empirično utemeljeno razpravljanje o politični kulturi in človekovi neavtentičnosti, navajam nekaj raziskovalnih rezultatov iz uvodne faze že omenjenega projekta Mednarodno-primerjalno raziskovanje politične socializacije. Rezultati se nanašajo predvsem na tisti del študijskega projekta politične kulture, ki je bil odprt z vprašanjem o problemu reprezentacije, političnih strank in strankarske identitete sploh.

»Vedno je posameznik tisti, ki dejansko misli in deluje, in sanja in se upira« – trdi E. Sapir.⁸

Vendar pa posameznika vedno oblikujejo drugi in tako nikdar ne odloča povsem sam, bi odgovoril White.

Osnovna premisa demokracije kot teorije o vladavini je, da vlada ljudstvo. Z drugimi besedami, državljani si nekaj želijo, nekaterih stvari pa ne marajo; ljudje razmišljajo, tehtajo in pretresajo in naposled sprejemajo odločitve, ki jih izražajo na volitvah. Potem ko so po tem postopku izbrani ljudje dobili mandate volivcev, pričnejo z uresničevanjem ljudske volje. Na ta način vedno obstaja niz vzrokov in posledic od najnižjega državljana do najvišje izvršne oblasti. Vedno je posameznik tisti, ki glasuje itd. – če parafraziramo Sapira.

Takšna slika političnega procesa pa je grobo sprevračanje, kakor je to tudi v primeru s splošnim stališčem, da so vedno posamezniki tisti, ki mislijo, delujejo in se upirajo. Teorija o demokraciji, kakor je skicirana zgoraj, je izmišljotina, privid. In, seveda, počiva na antropološki premisi, da je človek tisti, ki, podobno bogu, reče, naj bo to ali ono in to tudi postane.

Volivcem je dovoljeno, da rečejo »da« ali »ne« za več kandidatov, pri izbiri katerih niso sodelovali in za katere večinoma sploh še niso slišali. »Izbire« volivcev so, ali bi lahko bile, malo ali sploh nič samostojne, bolj pa so odgovori na zunanje kulturne spodbude – tj. na propagandno kampanjo in na »novosti«, ki so jim jih ponudile in razsejale agencije, nad katerimi »ljudstvo« nima nikakršnega nadzora:

»Seveda je vedno posameznik tisti, ki spusti karton v volilno skrinjico ali povleče vzvod na glasovalnem stroju. Vendar, kaj lahko stori drugega, kot da odgovori na družbenokulturne vplive, ki nanj delujejo od zunaj? Podoba svobodne volje in svobodnih volitev je privid« (White, 1949 : 165).

Iluzija se namreč dogaja na tale način: analogno konceptu neposredne demokracije se v teoriji svobodne volje oz. racionalne izbire vrine logična napaka, da se »neoblastnemu« subjektu prida prilastek oblastnega subjekta. Volivec je namreč z volilnim listkom prenesel odgovornost oblastnega ravnanja na svojega predstavnika in je dobesedno svojo oblast delegiral, ustanove upravljanja in nadzorovanja pa mu preko vsemogočih oblastnih mehanizmov še vedno prišepetujejo, da je ON odgovorni, torej oblastni subjekt. Dokler se ta iluzija ne uredi v pravnem sistemu, je seveda možnost politične manipulacije neskončno omogočena. Začne se manija umivanja rok in prostor korupciji je na široko odprt.

Kje je napaka? Napaka je žal v teoriji racionalnosti, ker svojih predpostavk ne izpelje do konca. Namreč, če je volilni sistem racionalna in ne moralna kategorija,

⁸ E. Sapir, *ibidem*, str. 441.

potem je dejansko v lasti volivcev, če pa je tudi moralna kategorija, potem ga je treba dosledno izpeljati v okviru pravnega sistema neke družbe, kajti:

»Volivec reagira, odgovarja na kulturne spodbude, ki ga usmerjajo v tej ali oni smeri; on ne vlada. Upravljanje in nadzor nacije s strani relativno majhnega integrativnega in regulativnega mehanizma sta olajšana s popularno iluzijo, da ljudstvo vlada. Dokler volilno telo verjame, da upravlja, dokler se volivci ne zavedejo porekla družbenih sl, ki od zunaj delujejo na vsakega od njih posebej, vse dotlej bo obstoječi mehanizem upravljanja imel čedalje bolj proste roke. In če bo nacijo prizadela nesreča, potem bo iluzija o demokraciji prevladala krivico na ljudstvo, kar zopet govori o ugodnem položaju obstoječega mehanizma upravljanja« (White, 1949 : 165).

Takšnemu antropocentričnemu prividu demokracije je treba zoperstaviti bolj koherentno teorijo decentriranega razumevanja politične demokracije, kajti »sapiroovski« posameznik dejansko izbira le med različnimi vizijami vladavine, ki jih predstavljajo programi političnih strank.

Politične stranke so namreč le eden izmed agentov politične socializacije, in sicer eksplicitni, torej le eden izmed subjektov socializiranja. Glede na njihov vpliv na politično kulturo posameznikov, skupin in narodov premorejo največ racionalizacijskega potenciala in so v tem pogledu poleg ustanov izobraževalnega sistema najvplivnejši subjekt. Z eksplicitnim posredovanjem političnih vsebin in usmeritev tudi neposredno oblikujejo osebnostna, socialna in politično naravo posameznikov in družbenih skupin. Z njihovim vplivom na oblikovanje volilnega sistema pa celo neposredno oblikujejo samo zasnovano nekega političnega sistema v celoti. Politične stranke so vendarle že tudi oblastni subjekti ali vsaj subjekti, ki se bojujejo za prevlado nad drugimi ideološkimi projekti, kjer je že v začetku omogočena tako možnost izražanja kot tudi manipuliranja zahtev in interesov volivcev...

Njihova vloga pri nastajanju »političnega« je v moderni družbi pač izrednega pomena, saj se s politikom skorajda ni več mogoče ukvarjati brez strankarske pripadnosti. Tu jih obravnavam glede na vprašanje o demokraciji in »avtentičnosti človeka«, izpostavljeno tako, kot to počenjata White in Duverger.

Za verifikacijo svojih trditev sem si priskrbel nekaj empiričnega gradiva, kate-rega namen je predvsem, da ne zapademo v logiko neutemeljenih in neargumentiranih posplošitev, kjer mislim predvsem na tisto sociološko-metodološko pravilo, ki vsako teorijo o družbi sili k »samoomejevanju«.

Empirična analiza

Sintetična mera fragmentacije oz. frakcionalizacije političnih strank (Rae-v F), ki jo uporabljam za preverjanje stopnje demokratičnosti nekega političnega sistema, je splošno znana v strokovni literaturi.⁹

⁹ Razcepljenost političnega strankarskega prostora na podlagi glasov je bila izračunana po teli formuli:

$$F = 1 - V_{\text{sota}} \left(\frac{n_i}{N} \right) \times \left(\frac{n_i - 1}{N - 1} \right)$$

kjer ni predstavljala absolutnega števila glasov, ki jih je dobila *i*-ta stranka in je *N* enak absolutnemu številu oddanih glasov. Pri izračunu smo upoštevali uradne podatke o izidu volitev. Za volitve poslancev državnega zbora je bilo oddanih 1.277.604 glasovnic. Veljavnih glasovnic je bilo 1.188.378. Izbranih je bilo 90 poslancev za državni zbor. Od tega so dobile stranke takole število sedežev: LDS – 22, SKD – 15, ZL – 14, SNS – 12, SLS – 10, DS – 6, ZS – 5, SDSS – 4. Skupaj: 88. Dva sedeža sta pripadla nacionalnim manjšinam. Vir: Uradni list Republike Slovenije, št. 60, 18. XII. 1992, Poročila o izidu volitev.

Na podlagi volitev decembra 1992 v slovenski državni zbor in rezultatov teh volitev sta bila izračunana dva koeficienta razcepljenosti strankarskega prostora – koeficient po glasovih in koeficient po sedežih v državnem zboru. Ker koeficienta merita stopnjo verjetnosti, da bo nekdo glasoval za *različno stranko*, torej tudi stopnjo homogenosti ali heterogenosti volilnega telesa, leži njuna vrednost med 1 in 0. Večji ko je koeficient, večja je razcepljenost političnih strank in večja je verjetnost, da bo nekdo glasoval za različno stranko – večja je tudi možnost izbire in manjša je strankarska identifikacija oz. pripadnost – manjša je torej *determiniranost izbire* s pripadnostjo določeni stranki. Manjši ko je koeficient, manjša je tudi razcepljenost strankarskega prostora in manjša je tudi možnost svobodne izbire...

Tako nam razcepljenost strank (Fv-koeficient), ki temelji na številu glasov, kaže, da je verjetnost, da bosta dva naključno izbrana volivca pripadala različnim strankam, okoli 40-odstotna. Ta odstotek je razmeroma nizek in posredno kaže, da se slovensko volilno telo ni pretirano spremenilo in še naprej ostaja homogeno, kjer tako imenovan učinek »razpršene podpore« (Easton, 1965) še ne vpliva na izide volitev v političnem sistemu (glej Tabelo 1. spodaj).

TABELA 1. RAZCEPLJENOST STRANK GLEDE NA GLASOVE (koeficient F)

(Primerjalni podatki)

RANG	DRŽAVA	Fv
1	FRANCIJA	0.840
3	ŠVICA	0.643
6	BELGIJA	0.797
13	NIZOZEMSKA	0.749
20	DANSKA	0.714
28	IRSKA	0.643
-	LUKSEMBURG	MANJKA
51	SLOVENIJA	0.408
46	JAMAJKA	0.489
47	FILIPINI	0.488
48	BANGLADEŠ	0.474
49	GAMBIJA	0.462
50	SINGAPUR	0.457
52	GVINEJA BISAO	0.360
53	MEHIKA	0.348
73	NEKDANJA JUGOSLAVIJA	0.000

VIR: Prilagojeno po World Handbook of Political and Social Indicators, 1983

Razcepljenost strank (Fs-koeficient) na podlagi zakonodajnih sedežev (N=90) pa kaže, da je verjetnost, da bosta dva slučajno izbrana člana nacionalnega parlamenta pripadala različnim strankam, okoli 82-odstotna. Ta odstotek pa je razmeroma visok in nakazuje, da bo učinek »razpršene podpore« vplival na sprejemanje

Glasovi so bili razdeljeni v medsebojno izključujoče kategorije volivcev, ki so volili različne stranke.

Razcepljenost strank na podlagi zakonodajnih sedežev pa je bila izračunana po tej formuli:

$$F = 1 - \text{Vsota} \left(\frac{ni}{N} \right) \times \left(\frac{ni-1}{N-1} \right)$$

kjer je absolutno število sedežev, ki jih je dobila *i*-ta stranka in je *N* enak številu vseh sedežev v državnem zboru.

odločitev v parlamentu in so tu posamezne poteze za izražanje demokratične politične kulture verjetnejše (glej tabelo 2 spodaj).

TABELA 2. RAZCEPLJENOST STRANK PO SEDEŽIH (koeficient F)
(Primerjalni podatki)

RANG	DRŽAVA	Fs
3	BAHREIN	1.000
7	SLOVENIJA	0.829
8	DANSKA	0.818
9	ŠVICA	0.806
11	LUKSEMBURG	0.766
15	BELGIJA	0.740
17	NIZOZEMSKA	0.735
36	IRSKA	0.584
67	JAMAJKA	0.345
71	MEHIKA	0.302
72	GAMBIJA	0.301
78	FILIPINI	0.146
80	BANGLADEŠ	0.046
101	GVINEJA BISAO	0.000
101	NEKDANJA JUGOSL.	0.000

VIR: Povzeto po World Handbook of Political and Social Indicators, 1983

Če se natančneje ozremo na rezultate iz tabele 1, kjer so predstavljeni koeficienti po glasovih, razberemo, da znaša koeficient 0.408, ki nam pove, da obstaja na splošnih in neposrednih volitvah v Sloveniji *manjša verjetnost*, da bo nekdo glasoval za »drugo« stranko. V tem primeru se izkaže, da je že sama prepoznavnost strank slaba, kjer bi na primer profitirale bolj prepoznavne stranke, če bi veljal večinski sistem volitev. Kot je znano, pa je na volitvah veljala kombinacija večinskega in proporcionalnega sistema.¹⁰

Zal bom moral v interpretaciji rezultatov na tem mestu izpustiti nekatere zanimive možnosti primerjalne analize z drugimi državami, ki jih ponujajo izračuni o razcepljenosti strankarskega prostora. Kakor koli že, zaradi veljavnega volilnega sistema se je sicer učinek že sicer šibke »difuzne podpore« (»diffuse support« po Eastonu) še nekoliko zmanjšal, vendarle ne toliko, da bi v parlament prišle tudi stranke z jasno prepoznavno levo ali desno usmerjeno politiko.

Takšne gordijske vozle je seveda možno rešiti le s političnimi kompromisi in koalicijskimi pogodbami, kar se je v resnici tudi zgodilo. Vendar pa, če pogledamo rezultate po sedežih v državnem zboru (glej tabelo 2.), se koeficient za enkrat poveča in znaša 0,829, kar kaže, da je velika verjetnost, da bo nekdo glasoval za »drugo« stranko in je torej pogoj večje demokratičnosti pri sprejemanju odločitev oz. učinek difuzne podpore v parlamentu bolj gotov. Ob večji razcepljenosti je tudi prepoznavnost strank večja, čeprav je v takšnih razmerah načelo večinskega odločanja za večje stranke paradoksalno slabše. Dvotretjinsko večino oz. 75% glasov je v takšnih razmerah komajda mogoče doseči, pomembne odločitve pa se sprejemajo prav na ta način.

¹⁰ Povsem jasno je, da so imeli prav tisti oblastniki v nekdanji Jugoslaviji, ki so se še pred večstrankarskimi volitvami zavzemali za večinski volilni sistem, v katerem je ob večdesetletni »prepoznavnosti« le ene stranke pač skorajda nemogoče glasovati za kako drugo stranko, če so hoteli ostati na oblasti. To je dodatna verifikacija trditve, da je vloga posameznikove svobodne volje v političnem sistemu parlamentarne demokracije zelo majhna.

Demokracičnost odločanja v parlamentu je bila z rezultati volitev skorajda zagotovljena, čeprav se je s koalicijo in nekaterimi poznejšimi popravki, prebegi poslancev in podobno, tudi to razmerje precej spremenilo.

Na tem mestu sicer ne morem predstaviti celotne argumentacije, ki izhaja iz opravljenih raziskav, trdim pa tole:

Rezultati analize v splošnem kažejo, da smo ob relativno homogenem »volilnem telesu« pridobili dokaj heterogen parlament, kar je bil pozitiven učinek volitev glede na možnost oblikovanja participativne in predstavniške demokracije – posredno pa tudi za krepitev demokracične politične kulture. Vendar se je v nadaljevanju struktura spremenila, zaradi krepitev stališč in usmeritev v politično sredinskem bloku oz. nastanku »velike koalicije«. Vprašanje, ki ostaja, je, ali se je s takšnim preoblikovanjem parlamentarnega razmerja sil razcepljenost političnega nasprotovanja v državnem zboru le uskladila s tisto v volilnem telesu, ali pa je morda nastalo razmerje sil, kjer je posrkana vsaka možnost političnega nasprotovanja in je torej nastalo prav nasprotno od tistega, kar si je izvolilo ljudstvo.

Nastanek močnega političnega bloka, pa čeprav sredinskega, brez močne opozicije namreč prav tako vodi k učinku vladavine »mlake«, kot ga je naslovil Maurice Duverger,¹¹ kot k temu vodi enopartijski sistem volitev. Temu pa se je v strokovnem jeziku že reklo tudi »demokracija brez ljudstva« ali »demokracija brez demokratov«.

Objektivno gledano se namreč razredne (družbene) razlike z liberalno tržno ekonomijo povečujejo in imajo najemniki v odnosu do kapitalistov manj možnosti, več tveganja, več težav, nižji življenjski standard ipd. – za enako delo, osebne kakovosti in enako izobrazbo. Subjektivno gledano, in torej tudi z vidika posameznikove svobodne volje in izbire, pa zmagujoče zmerne in sredinske politične sile uveljavljajo zavest, da te razlike in konflikti, ki iz njih izhajajo, postopoma izginjajo. Na ta način izgubljajo ostrino tudi drugi pomembni spopadi in se prične težiti k »pseudodualistični demokraciji« po ameriškem vzoru, kjer je konformizem v politični kulturi tako velik, da postaja politično tekmovanje bolj privid kot pa stvarnost in volitve državljanov izgubljajo skorajda vsakršen pomen.

Neposreden in viden rezultat, ki ga takšno razmerje sil političnih strank predstavlja, je vladavina političnih strank oz. »partitokracija«. Ob tradicionalno nizkem ugledu političnih strank na Slovenskem je seveda politično-kulturen učinek tega protislovja glede na vprašanje o možnostih demokracije nasproten. Kvečjemu kaže na demokracijo elit – konsociativno demokracijo ali kaj podobnega –, ki pa ji še vedno manjka bistven konstitutivni del – avtonomna politična javnost namreč.

Bistveno za uporabljeno mero razcepljenosti političnega prostora je namreč to, da večja razcepljenost pomeni večjo širino in ploščino političnega prostora (glej sliko 1) in s tem tudi možnost večje razpršenosti strank na levo in desno, manjša razcepljenost pa pomeni večjo možnost koncentriranja strank, torej večji delež in drenjanje strank na sredini političnega prostora (glej sliko 2). Če v prvem primeru veljajo tudi zakonitosti, kot so: večja možnost političnega dualizma in tudi politične polarizacije, večja demokracičnost in s tem večja možnost svobodne izbire,

¹¹ Vladavina »mlake« je Duvergerjev izraz in jo opiše takole: »Francoski državljani nimajo več dejanske politične izbire. V vseh demokracijah na svetu so razglašena stališča strank le redkokdaj jasna volivcem, ker vsaka stranka poskuša bolj ali manj prikriti svoje prave cilje, da bi med svoje pristaše pritegnila neopredeljene, neodločne in »izgubljene«. Vendarle pa, v Angliji, Avstriji, Nemčiji, Skandinaviji, Belgiji in celo ZDA, zmaga te ali one stranke, te ali one koalicije pomeni določeno izbiro ljudstva, kar nekoliko omejuje člane parlamenta. V Franciji pa se volja volivcev skoraj vedno izgublja v mlalnem centru. (...) Predlagam, da takšen sistem poimenujemo »demokracija brez ljudstva«. (Navedeno po prevodu: Demokracija bez naroda, Rad, Beograd, 1968, str. 19).

večja možnost opozicijskih strank za uspeh na volitvah in torej večja moč opozicije; pa velja za drugi primer ravno obratno, namreč: manjšo možnost polarizacije in večji uspeh sredinskih, zmernih strank, manjšo stopnjo demokratičnosti in težnjo k odstranitvi frakcij – tudi v samih strankah, in kar je pri vsem še najpomembnejše, manjše možnosti opozicije in njene realne politične moči.

Sklepne ugotovitve: politična omika ali kultura

Gre pravzaprav za vprašanje, kje se rešujejo problemi laži in resnice, pravic in dolžnosti – v politiki, kulturi ali pa kar na sodiščih in podobnih »moralnih ustanovah«, recimo v spovednicah religiozних ustanov.

Vprašanja o tem pa so zamejena tudi s tremi hipotetičnimi odgovori o politiki v kulturi: politiki kot svobodni volji in področju izbirnosti – igri interesov, politiki kot načrtni dejavnosti in politiki kot skupnostnemu in odgovornemu, responsivnemu, moralno-praktičnemu, dramaturškemu delovanju.

Če so za racionalno družbeno in individualno delovanje potrebne predvsem normativno pravilne teorije in izoblikovan pozitiven odnos do njih, pa velja za politično delovanje še dodatno pravilo, namreč da se je treba naučiti dramaturškega delovanja,¹² sicer ne na gledališkem odru, pač pa v vsakdanjem občevarstvu. Drugače se lahko kaj hitro najdemo v območju plemenskega načina odločanja, kjer vrači rešujejo vsakdanje probleme s pomočjo magičnih besed in urokov.

Dramaturško delovanje ni samo delovanje po naprej zamišljeni scenografiji igranja vlog iz dramskih del – pač pa pomeni predvsem sposobnost vživljanja v neko vlogo oz. funkcijo, ki jo je treba opraviti. Tu ni mišljeno preoblačenje v neki drug značaj, pač pa igranje značaja, ki ga zahtevajo določene družbene oz. zgodovinske razmere. Bolje ko je zaigrana vloga v nekem dramskem in dramatičnem trenutku, bolje je rešena naloga, ki izhaja iz »socialnih in političnih razmer«. Podobno seveda velja tudi za druge »poklicne vloge«, saj si pač ni mogoče predstavljati, denimo, vodovodnega inštalaterja, ki ne bi znal popraviti vodovodne pipe tako, da ne bi več curljalo.

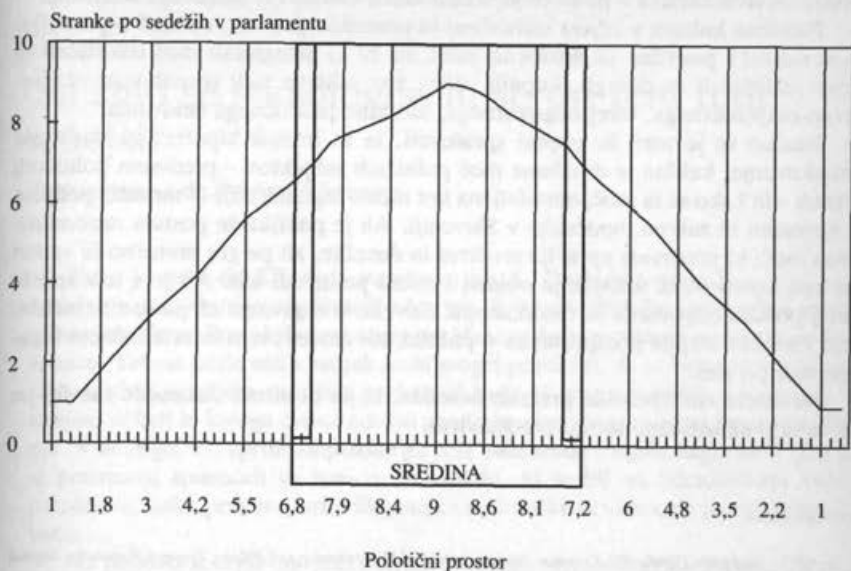
Žal pa je v politiki tako, da je neopravljen posel zlahka predočiti kot opravljen posel, ali pa ga največkrat preložiti na ramena naroda in ljudstva ali »volilnega telesa«, kot se popularno reče. Navsezadnje je to v demokraciji odgovorno za vse – čeprav je seveda nujno povleči ločnico med bazično in predstavniško obliko demokracije.

* * *

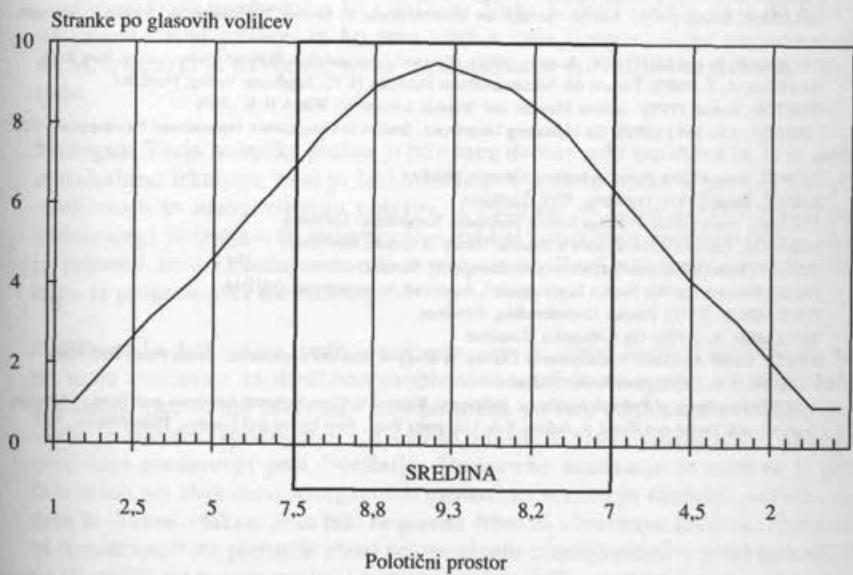
Usposobljen politik naj bi torej obvladal svoj poklic tedaj, ko bo zlahka znal določiti neki splošni problem, ki tare skupnost, vendar ga mora obenem znati tudi jasno predočiti drugim (obvladati mora logične, dialektične in retorične spretnosti), pa tudi pokazati alternativne rešitve (podati mora sociološke, psihološke,

¹² Pojem dramaturškega delovanja lahko izvedemo iz gledališke predstave, ki se odvija v skladu z naprej napisano dramaturgijo. Izhaja iz tega, da posameznik drugače predstavlja sebe kot pa svojo dejavnost – posameznik je igralec vloge. V politiki se, tako kot na odru, predstavlja posameznik v preobleki nekega drugega značaja. Dramaturško delovanje ima poteze strateškega delovanja, saj mora posameznik svojo vlogo načrtovati tako v odnosu do drugih akterjev kot tudi do javnosti, kar velja za politične igralce. (Glej: Juergen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, Dritte, durchgesehene Auflage (Band I, posebej še str. 135–141 in J. Kolenc: Komunikacijska teorija Juergena Habermasa. Anthropos, (1992)1–2, str. 110–129

Slika 1: VEČJA RAZCEPLJENOST



Slika 2: MANJŠA RAZCEPLJENOST



politološke, pa tudi druge potrebne dokaze, povezane z naravo postavljenega problema). Tu pa politiki največkrat odpovedo in se izgube v zasebnih ali splošnih interesih strankarstva – pa še te je včasih težko razbrati iz njihovega delovanja.

Politična kultura v ožjem smislu naj bi pomenila prav to, namreč usposobljenost nosilcev politične in družbene moči, da bi to delegirano moč izkoriščali in znali izkoriščati za doseg skupnih ciljev, kar zahteva tudi sposobnosti ekspresivno-responsivnega, torej odgovornega, moralno praktičnega delovanja.

Realno se je torej še naprej spraševati, in to je tudi hipoteza za nadaljnje raziskovanje, kakšna je družbena moč političnih subjektov – predvsem političnih strank – in kako se ta moč, opredeljena kot mesto legitimiranja avtoritete, podprte z normami in zakoni, uporablja v Sloveniji. Ali je politika že postala racionalizirana moč, ki predvsem upravlja sredstva in dosežke, ali pa gre pretežno še vedno za eno izmed oblik uzurpacije oblasti s strani političnih elit. Ali je v tem smislu torej postala odgovorna in verodostojna človekova dejavnost ali pa se z demokracijo »mlake« utrjuje predpostavka o politiki, kot človekovem neavtentičnem bivanju tudi pri nas.

Nekatere antropološke premise besedila, ki jih tu nismo dokončno razvili, pa še čakajo na ustrezno mesto predstavitve.

LITERATURA

- APEL, Karl Otto (1980): *The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology*. V: Baermark J.: *Perspectives on Metascience*, Göteborg.
- BERG-SCHLOSSER, D. and Schissler J. (eds.) (1987): *Politische Kultur in Deutschland*. Politische Vierteljahresschrift, Special Edition. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- BERG-SCHLOSSER, D. (1989): *How to analyze Political Culture*. ECPR Joint Session of Workshops, Paris.
- BERG-SCHLOSSER, D. and De Meur, G. (1991): *Conditions of Democracy in Interwar Europe. A Boolean Test of Major Hypotheses*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles.
- EASTON, D. (1965): *A System Analysis of Political Life*. New York
- GELLNER, Ernest (1973): *The Savage and the Modern Mind*. V: Horton R. Finnegan R.: *Modes of Thought*, London
- GROFMAN, B. and LIJPHART, A. (eds) (1984): *Electoral Laws and their Political Consequences*. New York
- HABERMAS, J. (1985): *Theorie des kommunikativen Handelns (I-II)*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt
- HORTON, Robert (1970): *African Thought and Western Science*. V: Wilson B. R., 1970
- INKELES, Alex (ed.) (1990): *On Measuring Democracy*. Studies in Comparative International Development. Vol. 25, No. 1.
- JUŽNIČ, Stane (1989): *Politična kultura*. Obzorja. Maribor
- JUŽNIČ, Stane (1993): *Identiteta*. FDV, Ljubljana
- KOLENC, Janez (1993): *Politična kultura Slovencev*. Karantanija. Ljubljana
- PARSONS, Talcott (1951): *Toward a General Theory of Action*. New York
- PIAGET, Jean (1973): *Die Entwicklung des Erkennens*. Stuttgart
- SAPIR, Edward. *Do We Need a Superorganic?*, *American Anthropologist*, (1917)19
- TOULMIN St. (1972): *Human Understanding*. Princeton
- WELLMER, A. (1970): *On Rationality*. Konstanz
- WHITE, Leslie A. (1949) *The Science of Culture. A Study of Man and Civilization*. Grove Press, New York
- WILSON, B. R. (1970): *Rationality*. Oxford
- WORLD Handbook of Political and Social Indicators, Volume 1: *Cross-National Attributes and Rates of Change*, Ed. Charles Lewis Taylor and David A. Jodice, Yale University Press, New Haven and London, Third Edition, 1983