

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Jure Spruk

Moderna država skozi politično misel 16. in 17. stoletja

Doktorska disertacija

Ljubljana, 2018

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Jure Spruk

Mentor: prof. dr. Igor Lukšič

Moderna država skozi politično misel 16. in 17. stoletja

Doktorska disertacija

Ljubljana, 2018

POVZETEK: Moderna država skozi politično misel 16. in 17. stoletja

Doktorska disertacija z naslovom »Moderna država skozi politično misel 16. in 17. stoletja« naslavlja problematiko idejne zasnove države na prelomu med srednjim vekom in moderno dobo v politični misli Niccolaja Machiavellija, Jeana Bodina, Thomasa Hobbesa ter Johna Locka. Avtor v uvodu zastavi doktorsko tezo »Izbrani avtorji so s svojimi koncepti v politično realnost posegali z izgrajevanjem projekta vzpostavljanja moderne suverene nacionalne države kot bistvenega podpornika razvoja kapitalizma kot novega načina produkcije ljudi in stvari«, na podlagi katere v nadaljevanju analizira ključna dela izbranih avtorjev. V politični misli izbranih avtorjev avtor proučuje in analizira sledove modernosti ter izpostavlja njihove prispevke k pojmovanju moderne države. Iz zastavljene doktorske teze izhaja avtorjevo razumevanje idej o moderni državi kot posledici sprememb produkcije materialnega življenja v obravnavanem obdobju 16. ter 17. stoletja, in sicer od fevdalne cehovsko-korporativne k moderni manufakturni in kapitalistični. Če za prvo velja prepoznavanje vrednosti posameznika glede na njegovo vpetost v širšo celoto, pa za drugo velja izrazito individualistično razumevanje razmerja med človekom in skupnostjo, ki ji pripada. Politična misel Niccolaja Machiavellija in Jeana Bodina je v temelju zavezana ideji absolutistične države. Zgodovinsko poslanstvo absolutizma je povezano z njegovo vlogo stabilizatorja procesa t. i. prvobitne akumulacije kapitala, ki predstavlja obdobje pred uvedbo kapitalističnih družbenih odnosov kot prevladujočega načina družbene produkcije. Ideji državnega interesa in absolutne suverenosti, ki sta del Machiavellijeve in Bodinove politične teorije, izražata potrebo po ločevanju Cerkve in države ter posledičnem zatrtju vpliva vere na nadziranje prej omenjenega procesa akumulacije kapitala, ki se je v obravnavanem obdobju manifestiral v obliki verskih vojn v Franciji in nezmožnosti združitve mestnih držav in enotno državno tvorbo v Italiji. Machiavelli je pozival k ustanovitvi italijanske države in pregonu partikularizmov, še posebej papeške oblasti, s postavljanjem temeljev modernega razumevanja politike in sklicevanjem na človekovo svobodno voljo, Bodin pa je v svoji analizi suverene oblasti sintetiziral nauk iz rimskega ter kanonskega prava ter na ta način kot vrhovnega političnega odločevalca ustoličil sekularnega monarha, katerega temeljno poslanstvo je, da stabilizira družbo in spoštuje nedotakljivost zasebne lastnine. Slednja se v primeru absolutnega monarha pri Bodinu izkazuje kot edini realni element, zmore omejevati oblast suverene oblasti.

Politična misel Thomasa Hobbesa in Johna Locka, je del tradicije teorije družbene pogodbe. Izhodišče pogodbene teorije predstavljata načeli enakosti in svobode, ki ponazarjata naravni karakteristiki človeka. Obe načeli sta esencialnega pomena za nastanek umetne politične tvorbe, tj. države, ki jo na podlagi racionalne presoje potrди skupina posameznikov, ki s svojo prostovoljno odločitvijo zapustijo naravno stanje, v katerem politična oblast ne obstaja, kar posledično pomeni nespoštovanje življenja in lastnine vsakega posameznika. Z moderno teorijo družbene pogodbe je država razumljena kot temeljni branik človekovih naravnih pravic, ki pa so prilagojene duhu časa, v katerem je začel prevladovati kapitalistični način materialne ter družbene reprodukcije. Hobbesov naravnopravni absolutizem temelji na konceptiji naravnega stanja ter človeške narave. Ko Hobbes opisuje naravno stanje kot stanje boja vseh proti vsem, dejansko opisuje stanje nenadzorovane prvobitne akumulacije kapitala v predkapitalistični družbi in stanje angleške državljanske vojne, ki je minevala v imenu spopada med absolutistično krono in meščanskim parlamentom. Njegov absolutizem je zatorej predvsem odgovor na potrebo po stabilizaciji družbe in posledičnem obstoju vsemogočnega Leviathana, ki bo zmožgal varovati naravne pravice, ki v svojem bistvu predstavljajo mehanizem za

ohranitev lastninskih razmerij, ki so nastala v predpogodbenem stanju. Polje negativne svobode in molk zakona dajeta podlago na nastanek nosilca kapitalistične družbene ureditve, tj. atomiziranega posameznika, ki se od preostanka družbe ograjuje s pomočjo lastnine, ki jo poseduje. Politične ideje Johna Locka so nastale že v predrugačenih okoliščinah, tj. v okoliščinah, ko je meščanstvo že postavilo temelje Slavne revolucije, s katero je nastal kompromis v obliki ustavne monarhije, znotraj katere je zakonodajna pristojnost v rokah parlamenta. Lockovo pojmovanje naravnega stanja se sicer razlikuje od Hobbesovega, a njuni ključni zaključki so podobni, tj. posameznik mora oditi iz naravnega stanja, ker mu le-ta ne jamči zavarovanja njegovega življenja in lastnine, predvsem pa sta oba prepoznala pogojenost veljavnosti sicer formalno univerzalnega naravnega prava z danimi političnimi razmerji. S teorijo apropiacije (*labor theory of property*) je Locke utemeljil odsotnost ovir pri kopičenju bogastva, ki jih je predvidel v naravnem stanju, in na ta način odprl dolgo sezono utilitarizma, ki so ga sicer podrobneje razvijali avtorji v 18. ter 19. stoletju. Konstitucionalni ideji delitve oblasti ter ljudske suverenosti sta pri Locku v vlogi garanta za preprečitev restavracije absolutne monarhije, kakršna je bila pod kraljem Karlom I., saj je le-ta predstavljala največjo grožnjo meščanskemu projektu izgradnje moderne države, katere temeljna naloga je bila braniti lastninska razmerja ter omogočiti nadaljnjo akumulacijo kapitala, ki pa ni več smela potekati v negotovih okoliščinah naravnega stanja, kamor bi ljudi pahnili razpust državne oblasti.

Ključni pojmi: Niccolo Machiavelli, Jean Bodin, Thomas Hobbes, John Locke, država.

SUMMARY: Modern state in the 16th and 17th century political thought

The doctoral thesis »*Modern state in the 16th and 17th century political thought*« deals with the problem of thought scheme of the state at the turn between the middle ages and modern epoch in the political thought of Niccolo Machiavelli, Jean Bodin, Thomas Hobbes and John Locke. In the introduction the author determines his thesis »*The chosen authors intervened with their concepts into their political reality with shaping the project of establishing the modern sovereign national state as a basic supporter of development of capitalism as a new mode of production of people and things*« on the basis of which he analyzes the main works of the chosen authors. In the political thought of the chosen authors the author studies and analyzes the traces of modernity and stresses their contributions to perceiving the modern state. From the thesis stems the author's understanding of political thought about the modern state as a consequence of changes of the production of material life in the discussed epoch of the 16th and 17th century, namely from feudal guild-corporatist to modern manufacturer and capitalist. For the first the recognition of value of an individual is determined in reference to his position in wide social entirety and for the second is a main characteristic an individualistic comprehension of relation between an individual and society to which he belongs. Political thought of Niccolo Machiavelli and Jean Bodin is in its basic devoted to absolutistic idea of state. A historic mission of absolutism is connected with its role of stabilizer of the primeval accumulation of capital process, which represents an epoch before introduction of capitalistic social relations as prevailing mode of social production. Ideas of national interest and absolute sovereignty, which are part of political theory of Machiavelli and Bodin, express a certain need for separation of church and state and consequently to suppress influence of religion to control the before mentioned process of accumulation of capital which manifested itself in the shape of religious wars in France and inability for unification of small city-states into centralized state entity in Italy. Machiavelli appealed to establish the Italian state and to eliminate particularisms, especially the papal power, through grounding foundations of the modern comprehension of politics and referring to man's free will, whereas Bodin in his analyzing of absolute sovereignty synthesized teachings from roman and canon law and in this way he inaugurated as the highest political decision maker a secular monarch for which the main mission is to stabilize society and to respect private property. The latter is showing itself to be in a case of absolute monarch as the only effective mechanism for limiting absolute power.

Political thought of Thomas Hobbes and John Locke is a part of social contract theory tradition. The basis of social contract theory are two principles, namely equality and freedom which are both recognized as natural characteristics of a man. Both principles are of essential meaning for the creation of artificial political entity, namely the state, which is built upon rational judgement of a group of individuals. Their voluntary decision means that they have left the natural state in which political power doesn't exist and consequently there is no safety for individual life and property. Modern social contract theory comprehends the state as a basic defender of human natural rights which are adapted to the spirit of time in which capitalistic mode of material and social production began to prevail. Hobbes's natural law absolutism is based on conceptions about natural state and human nature. When Hobbes describes the natural state as a *bellum omnium contra omnes* he actually describes a state of uncontrolled primeval accumulation of capital in a pre-capitalist epoch and a state of English civil war in which the two opposing sides

were absolutistic crown and bourgeoisie parliament. His absolutism is therefore an answer to a need for stabilization of society and consequently the creation of a mighty Leviathan who is powerful enough to secure the natural rights. Those rights are in fact a mechanism for preservation of property relations which arose in a pre-contract state. The field of negative liberty and silence of law give foundation for creation of a holder of capitalist social order, namely an atomized individual who distances himself from society with a help of his own property. Political ideas of John Locke arose in a different circumstances, namely in circumstances of foundations of the Glorious Revolution already being built. The latter established a compromise in form of a constitutional monarchy in which legislative power is in parliament hands. Locke's understanding of a natural state differs from Hobbes's, but their key conclusions aren't so far apart. An individual has to leave natural state, because there is no safety guaranteed for his life and private property and mostly they recognized determinism of validity of natural law with given political relations. Locke's theory of appropriation (*labor theory of property*) substantiated the absence of obstacles for accumulation of wealth and started a long period of utilitarianism which was more deeply discussed by authors from 18th and 19th century. Constitutional ideas of separation of powers and popular sovereignty are for Locke the key guarantors for prevention of restoration of absolute monarchy, namely the monarchy of Charles I. which presented the main danger for bourgeoisie project of establishing the modern state. The latter's main mission was to defend property relations and to enable further accumulation of capital which had to be removed from uncertainty of a natural state. To dissolve the state power would actually mean to push the people back to a natural state.

Key terms: Niccolò Machiavelli, Jean Bodin, Thomas Hobbes, John Locke, the state.

KAZALO

KAZALO	8
UVOD	10
I. DEL: Zgodovina politične misli.....	21
II. DEL: Teorija države	35
UVOD	35
1 ORIS PREDMODERNE POLITIČNE SKUPNOSTI	38
1.1 Konstrukcija srednjeveške politične skupnosti	39
1.2 Fevd(alec) in vazal: k osnovam srednjeveških družbenih odnosov	45
2 TEORIJA ABSOLUTISTIČNE DRŽAVE	49
2.1 Ideja absolutne suverenosti.....	52
2.2 Doktrina božanske pravice.....	56
2.3 Doktrina <i>raison d'etat</i>	63
3 TEORIJA KONSTITUCIONALNE DRŽAVE.....	65
3.1 Naravno pravo.....	66
3.1.1 Antično naravno pravo.....	67
3.1.2 Racionalistično naravno pravo	69
3.2 Človekove pravice	72
3.3 Kontraktualizem	76
3.4 Demokracija	78
4 TEORETSKA KONSTRUKCIJA MODERNE DRŽAVE	81
4.1 Pojemni model države	82
4.1.1 Država kot sila	83
4.1.2 Država kot oblast.....	84
4.1.3 Država kot avtoriteta.....	85
4.2 Zgodovinsko – politični model države.....	86
III. DEL: Machiavelli, Bodin, Hobbes, Locke.....	90
UVOD	90

5 NICCOLO MACHIAVELLI: AFIRMACIJA AVTONOMNE POLITIKE	92
5.1 Republikanska politična tradicija: restavracija aristokratske vladavine	93
5.2 Politični realizem: k razumevanju politike	98
5.3 Machiavelli: okoliščine življenja in dela	103
5.4 Machiavelli: idejna (pred)modernost	106
6 JEAN BODIN: ABSOLUTISTIČNA SUVERENOST.....	111
6.1 Politična teorija absolutistične suverenosti vs. politična teorija monarhomahov ...	112
6.2 Bodin: okoliščine življenja in dela	123
6.3 Bodin: idejna (pred)modernost	126
7 THOMAS HOBBS: NARAVNOPRAVNI ABSOLUTIZEM.....	130
7.1 Pogodbena teorija: k osnovam moderne politične teorije.....	131
7.2 Naravnopravna utemeljitev absolutistične oblasti.....	137
7.3 Civilna družba in negativna svoboda	141
7.4 Hobbes: okoliščine življenja in dela	145
7.5 Hobbes: idejna (pred)modernost	148
8 JOHN LOCKE: LIBERALIZEM IN POGODBENA TEORIJA.....	151
8.1 Robert Filmer in poskus restavracije patriarhalne oblasti.....	152
8.2 Pogodbena teorija in konstitucionalizem	157
8.3 Teorija apropiacije in naravno pravo.....	164
8.4 Locke: okoliščine življenja in dela	167
8.5 Locke: idejna (pred)modernost.....	169
SKLEP.....	172
LITERATURA	184
STVARNO IN IMENSKO KAZALO	194

UVOD

Doktorsko delo »Moderna država skozi politično misel 16. in 17. stoletja« naslavlja problematiko razumevanja postavljanja intelektualnih temeljev moderni nacionalni državi. Postavljanje tovrstnih temeljev bomo predstavili z vidika politične misli Niccolaja Machiavellija in Jeana Bodina, s katerima bomo zajeli obdobje politične misli iz 16. stoletja, ter Thomasa Hobbesa in Johna Locka, s katerima bomo zajeli obdobje politične misli iz 17. stoletja. Z vidika historičnega razvoja ideje države je obravnavano obdobje 16. ter 17. stoletja zagotovo prelomno obdobje, saj ga zaznamujejo usodne družbene spremembe, ki so tlakovale pot vzpostavljanju moderne države. Te družbene spremembe se navezujejo pretežno na spremenjeni način produciranja materialnega življenja človeka, ki je v obravnavanem obdobju začelo prehod od fevdalnega h kapitalističnemu načinu. V tem oziru sledimo pristopu, ki ga je v tekstu »Izvor družine, zasebne lastnine in države« izpostavil Friedrich Engels, v katerem pokaže, kako se državne oblike prilagajajo obliki produkcije materialnega življenja.

Razen tega se v večini zgodovinskih držav odmerjajo državljanom priznane pravice po premoženju, s čimer je naravnost povedano, da je država organizacija posedujočega razreda za obrambo pred neposedujočim (Engels 1884/1975, 392).

Moderno nacionalno državo moramo zatorej razumeti predvsem kot državno obliko, ki je zmogla nuditi nosilno oporo kapitalizmu, moderno politično misel pa kot intelektualno podporo meščanskemu ideološkemu projektu izgradnje moderne nacionalne države. Suverena nacionalna država predstavlja osrednjo tematiko v modernem miselnem okviru, s katerim je meščanstvo postopoma spodmikalo materialno ter intelektualno hegemonijo fevdalne oligarhije s Cerkvijo kot osrednjo silo te prevlade. Zgodovinsko vlogo izbranih avtorjev – Machiavellija, Bodina, Hobbesa ter Locka – razumemo predvsem kot vlogo ideologov, ki so v posamičnih zgodovinskih obdobjih prispevali posamične nianse k razumevanju moderne države, človeka-posameznika ter oblastnega razmerja med njima. S tem ko izbranim avtorjem pripisujemo vlogo ideologov, jim priznavamo aktivni angažma v konkretnih zgodovinskih okoliščinah. Ta pristop k razumevanju političnih idej iz razmerja političnih sil ne predpostavlja zanikanja njihove filozofske vrednosti v smislu njihovega iskanja univerzalnih odgovorov na univerzalna vprašanja, temveč zgolj opozarja na pomen ter nujo razumevanja aktualnih materialnih ter intelektualnih okoliščin, na katera so se posamični avtorji odzivali in ki predstavljajo vsebino njihovih idej. Politično misel posledično razumemo predvsem kot intelektualni refleksi na dane družbene okoliščine, s čimer se ogibamo naivnosti ahistoričnih pristopov k razumevanju

političnih idej iz preteklosti, ki popolnoma zanemarjajo človeško potopljenost v zgodovino s tem, ko politično filozofijo razumejo kot vzvišeno nad družbo, posamične klasične mislece pa kot posameznike, ki se jim je uspelo povzdigniti na piedestal t. i. Arhimedove točke, s katere podajajo objektivne ocene o človeški družbi, v katero pa so tudi sami življenjsko vpeti. Adolf Bibič je politološko disciplino zgodovine političnih idej definiral kot disciplino, ki reflektira zgodovinske poglede na politiko.

Ne zanimajo je zgolj družbeni odnosi, kateri so vplivali na obstoj miselnih sistemov, temveč (predvsem) vprašanje, kako so politične ideje funkcionirale, bodisi kot instrument emancipacijskih procesov bodisi kot sredstvo dominacije (Bibič 1981a, 282).

Funkcionalnemu razumevanju zgodovine politične misli je naklonjena tudi Ellen Meiksins Wood, ki aktivnost posamičnih avtorjev razume kot njihovo osebno zavzetost za konkretne in prepoznavne politične cilje ali celo za konkretne interese posameznih družbenih slojev, izključena pa ni niti njihova ideološka angažiranost v smislu razlaganja širše vizije pravične družbe (Meiksins Wood 2016, 15).

Quentin Skinner v svojem monumentalnem delu *The Foundations of Modern Political Thought* (1978) koncept države označi za osrednji oziroma najpomembnejši objekt proučevanja v evropski politični misli vse od začetka 17. stoletja. Od 17. stoletja dalje je govora o nacionalni državi kot osrednji entiteti, ki preko snovanja enotne politične oblasti združuje ljudi v enotno politično skupnost, ki je osvobodena srednjeveških korporativnih karakteristik. Je pa z vidika politične teorije jasno, da vprašanje formiranja političnih skupnosti ter vzpostavljanja razmerij med politično oblastjo in posameznikom ostaja osnovno politično vprašanje, ki se mu ne more izogniti nobena družba. Da je z moderno dobo koncept države prevzel osrednjo vlogo v politični teoriji, se kaže tudi v odnosu do države, ki ga izkazujejo moderne politične doktrine, pri čemer se njihova političnost izpostavlja ravno v njihovem odnosu do državne oblasti ter njenih razmerij do državljanov. Tako liberalizem državo definira kot nevtralnega arbitra med interesi različnih skupin in posameznikov ter garanta družbenega reda in miru, konservativizem državo dojema predvsem v luči družbene potrebe po avtoriteti in zaščiti družbe pred neredom, socializem je v grobem razdeljen na marksistični pogled, ki državo razume kot instrument razredne nadvlade, ter socialdemokratski pogled, ki državo dojema predvsem skozi idejo javne koristi, medtem ko anarhizem zavzema izrazito negativen odnos do države, saj jo dojema

predvsem kot legalizirano zatiranje posameznikove svobode v imenu zasledovanja interesov najmočnejših skupin in posameznikov v družbi¹ (Heywood 2012, 144).

Kot izhodiščno raziskovalno vprašanje si v pričujoči doktorski disertaciji zastavljamo vprašanje: »Na kakšen način so izbrani avtorji s svojo politično mislijo posegali v politično realnost lastnega časa ter kakšen je njihov prispevek k izgrajevanju moderne političnosti?«
Moderno političnost vežemo neposredno na izjavljanje posamičnih avtorjev o državi, tj. konceptu, s pomočjo katerega premišljamo, dojemamo, ustvarjamo in spreminjamo tako oblastne odnose med posamezniki kot tudi med posameznikom in državnimi, tj. oblastnimi institucijami. Izrekanje o formiranju državne oblasti ter njenega razmerja do državljana je v samem bistvu politično izrekanje. To politično izrekanje je bilo v 16. ter še posebej v 17. stoletju zaznamovano z začetki vzpona kapitalistične družbene ureditve, katere nosilec je postalo meščanstvo. Za meščanstvo je bil srednjeveški fevdalno-korporativistični družbeni sistem statični ideološki konstrukt, ki je preprečeval praktično razvijanje dveh glavnih modernih idealov svobode in enakosti. Oba ideala sta utemeljena v projektu meščanstva in dobila kasnejšo podobo kot nacionalna država, v kateri si morajo podrejeni sloji svobodo in enakost s privilegiranimi sloji šele izbojevati. Del te bitke poteka tudi v imenu koncepta človekovih pravic tako, da se postopno med ljudi, tiste, ki jih koncept človekovih pravic dosega, uvrsti pripadnike nižjih slojev, rdeče rase, temnopolte, ženske, ljudi, stare do 18. ali celo 16. leta. Omenjeno preprečevanje je temeljilo na fevdalnem razmerju med gospodarjem in tlačanom, pri čemer so kraljevi dvor, plemstvo in kler materialno eksploatacijo prignali do očitnega nasprotja z idejami renesančnega meščanstva, ki je skozi tehnološki ter širši znanstveni napredek začelo spodjedati srednjeveški komunitarizem. Ravno moderna naravoslovna znanost je svet pognala v gibanje. Kopernikov heliocentrizem je za srednjeveško družbeno ureditev subverziven, ker je zamajal predstavo o svetu, ki je tisočletje in več služilo fevdalno-cerkveni oligarhiji pri njihovem upravičevanju materialne in intelektualne premoči. Tisti, ki so sledili za Kopernikom, denimo Kepler, Galileo, Bacon in Descartes, so z moderno znanstveno metodologijo lomili hrbet fevdalno-cerkveni ideologiji in s tem prispevali k moderni ontološki zamenjavi Boga z naravo. S tem ko se je preobražal naravoslovni pogled na svet, se je preobražalo tudi pojmovanje politike, politične skupnosti ter človeka *per se*. Iz tega razloga je za nas politična

¹ Omenimo lahko še dve politični doktrini, fašizem in feminizem, ki imata diametralno nasprotni perspektivi o državi. Fašizem, ki je očitno navdahnjen s konservativizmom, državo dojema kot etični ideal, ki odseva interese celotne nacionalne skupnosti, medtem ko feminizem, ki se v tej točki zgleduje po marksizmu, državo razume kot patriarhalni instrument nadvlade moških nad ženskami.

teorija iz obravnavnega obdobja še posebej zanimiva, saj nam omogoča razumevanje političnih procesov, ki so zaznamovali prehod med srednjim vekom in moderno dobo.

Zato pa je tudi razumljivo, da nastajajo nove politične teorije zlasti v dobah velikih družbenih pretresov in premikov oziroma v dobah, ko se pripravljajo takšni družbeni pretresi in premiki. To so bodisi prehodna obdobja med posameznimi družbeno-ekonomskimi formacijami, ali pa obdobja kriz znotraj posameznih formacij, ko se lomijo dotedanji tradicionalni družbeni okviri, z njimi vred pa tudi politične in druge družbene vrednote (Goričar 1959, 18).

Na podlagi zastavljene doktorske teze »Izbrani avtorji so s svojimi koncepti v politično realnost posegali z izgrajevanjem projekta vzpostavljanja moderne suverene nacionalne države kot bistvenega podpornika razvoja kapitalizma kot novega načina produkcije ljudi in stvari« bomo pokazali, kako so politične ideje izbranih avtorjev sovpadle s spremenjenimi družbenimi razmerami na prehodu v moderno dobo ter kako so s svojim pojmovanjem države pomagali izgrajevati moderni miselni okvir, v katerem nacionalna država postane ključni branik kapitalističnih družbenih razmerij. Slednja so zgodovinsko vzpostavljena na ideji zasebne lastnine, ločitve ekonomske od politične funkcije politične oblasti in komodifikacije najprej človeka in nato vsega materialnega, še prej pa ločitve posvetne države od Cerkve in posledične centralizacije politične oblasti in moralnega, tj. naravnopravnega upravičenja svobode in enakosti modernega človeka, kar je posebej izpostavljeno v moderni pogodbeni teoriji z začetki pri Thomasu Hobbesu. Konceptualna sprememba v dojemanju moderne države ima izrazit politični značaj. Kot ugotavlja James Farr (1989, 25), je konceptualna sprememba vselej tudi politična sprememba, saj slednja temelji na kritični evalvaciji danih razmer in na ta način tendira k iskanju poti za vpeljavo družbenih sprememb. Koncept moderne države je potemtakem kritični refleks meščanstva na fevdalno eksploatacijo, predvsem pa je politična platforma za vzpostavitev in zaščito družbenih odnosov, ki temeljijo na poblagovljenju in zasebni lastnini. Na ideološki ravni je še posebej pomembna bitka potekala na relaciji zasebna lastnina (človeško telo in proizvodna sredstva) in lastnina zemlje ter posledično svoboda delovne sile in svoboda zemljiških posestnikov. Osvobajanje modernega človeka iz spon srednjeveškega korporativizma je namreč potekalo prek procesa individualizacije družbe in dojemanja človeške delovne sile kot lastnine, ki ni več vezana na lastnika fevdalne zemlje, temveč zgolj in samo na naravnega človeka. Karl Marx je v delu *Kapital* podrobno opisal in analiziral naravo blagovne forme kot skupka kapitalističnih razmerij in od tu analiziral značaj izkoriščanja v kapitalizmu. Marx je podrobno opisal in analiziral tudi naravo delitve dela znotraj

kapitalističnega produkcijskega procesa od 16. do 18. stoletja, v katerem je prevladovala manufaktura kot temeljna oblika omenjenega procesa. Logika manufakturnega gospodarstva izhaja iz dveh pojavov, in sicer »na eni strani tako manufaktura v svoj produkcijski proces vpelje ali razvija delitev dela, na drugi strani kombinira prej ločene obrti« (Marx 1867/2012: 283). Manufaktura je v moderno gospodarstvo vnesla korenite spremembe, ki so srednjeveško obrt preoblikovale v kooperacije, v katerih so se vzpostavili pogoji za odpravo srednjeveške obrtne partikularnosti, s čimer se je pod lastništvom enega lastnika kapitala lahko začela izdelava blaga kot produkta, ki je namenjen tržni menjavi. Srednjeveško cehovstvo je predstavljalo pomembno oviro hitrejši akumulaciji kapitala, saj je bilo urejeno z mnogimi pravili, ki so preprečevala združevanje sicer samostojnih obrti pod istim lastnikom. Stroga obrtna specializacija ter določanje števila dovoljenih cehovskih pomočnikov sta le dve izmed pravil, ki sta preprečevali uvajanje tržnih pogojev v srednjeveškem gospodarstvu. Znotraj manufakturnega gospodarstva je obrtna specializacija sicer obstala, a некоč samostojne obrti so postale zgolj posamične faze izdelave blaga znotraj manufaktur. V slednjih so nastala med delavci hierarhična razmerja, ki so presegala hierarhična razmerja iz srednjeveške obrti med mojstrom in njegovim pomočnikom. Moderni kapitalizem je potreboval mezdnega delavca in omenjena hierarhija, ki je začrtala plačni sistem, je odražala vrednost delovne sile posameznega delavca za posamezno manufakturo. S tem se je neenakost med delavstvom povečala in posledično vnesla notranjo razslojevanje znotraj delavstva. Kot ugotavlja Marx (1867/2012, 292), manufaktura vselej v produkcijski proces zajame tudi neizučene delavce, ki jih je obrtništvo izključevalo, kar poraja razdelitev na izučene in neizučene delavce. Ta del procesa za lastnika kapitala pomeni predvsem znižanje stroškov dela v primerjavi z okorelim monopoliziranim cehovskim obrtništvom.

Opisani proces koncentracije kapitala je imel seveda pomembne politične implikacije. Marx (1867/2012, 293) kot podlago tržne delitve dela prepoznava ločitev mesta in podeželja. Moderni individualizem spada v domeno meščanske ideologije, ki je preko univerzalnosti zajela tudi tlačansko prebivalstvo, ki je bilo v fevdalizmu priklenjeno na politično oblast zemljiške gospode. Moderno pojmovane naravne pravice človeka so strle zahtevano lojalnost tlačana do njegovega zemljiškega gospoda in tlačanu omogočile, da se je preobrazil od tlačana k mezdnemu delavcu, tj., da je smel zapustiti zemljo na podeželju in oditi za boljšim življenjem v mesto, v katerem je lahko prodal svojo najvrednejšo lastnino – delovno silo. Meščanska ideja svobode je ponujala človeku odrešitev od fevdalnega izkoriščanja, ne pa tudi od kapitalističnega. Če je fevdalno razmerje med zemljiškim gospodom in tlačanom še

predpostavljalo obligacijo prvega do drugega v smislu zagotavljanja njegove varnosti in preživetja, pa moderni kapitalizem lastnika kapitala odveže vsakršne obligacije do delavca, razen izplačane mezde kot cene za uporabo njegove delovne sile. Politika in ekonomija se dokončno ločita in tako ponazorita delitev dela na družbeni ravni. Manufaktorni produkcijski proces je prinesel koncentracijo produkcijskih sredstev, moderna politična teorija pa je prinesla koncentracijo oblasti v obliki moderne države. Meščanska ideologija je potrebovala centralizirano državno oblast, ki je prek monopola nad prisilo (vojska, policija) in zakonodajne oblasti vzdrževala tržno družbo, ter s tem ohranjala lastninska razmerja v prid meščanske elite, ki je v svojih rokah trdno držala bančništvo in trgovino. V moderni politični teoriji je ločitev religije in cerkve od države ključna tematika, ker je moderna država nadomestila religijo (Rimskokatoliško cerkev) kot prvo ideološko obliko koncentracije kapitala. Iz tega razloga so tudi številne politične teorije iz 16. ter tudi 17. stoletja absolutističnega porekla, saj so le-te edine zmogle podvreči cerkveno avtoriteto posvetni oblasti. Sekularizacija moderne države je zatorej eden izmed ključnih pokazateljev prevlade meščanske ideologije, ki je za lasten uspeh morala spodmakniti temelje fevdalne politične skupnosti, ki so počivali na ideološki platformi krščanskega korporativizma in praktični eksploataciji tlačana. Koncentracija kapitala in oblasti sta v moderni dobi vzporedna procesa.

Niccolo Machiavelli je v strokovni literaturi na temo zgodovine politične teorije najpogosteje določen kot začetnik moderne politične teorije². Živel in ustvarjal je v času nastanka modernega državnega sistema, pri čemer je v pomembnih aspektih prelomil z glavnimi tendencami v srednjeveški politični misli. Tisto, zaradi česar Machiavellija uvrščamo med izbrane avtorje, je njegov prispevek k razumevanju moderne politike oziroma moderne političnosti. Njegov neizbrisen pečat v zgodovini politične misli se nanaša na afirmacijo politike kot avtonomne sfere, sfere, ki je ločena od do tedaj prevladujočih religijskih in moralnih okvirov. Za proučevanje koncepta moderne države je bistvena njegova postavitev konceptov moči in oblasti v temelje razmišljanja o politiki, saj sta ravno ta dva koncepta ključna za razumevanje vzpostavitve suverene, pravne in avtoritativne moderne države. *Conditio sine qua non* nastanka moderne države je pridobitev neodvisnosti od političnih hegemonov srednjega veka – Rimskokatoliške cerkve ter Svetega rimskega cesarstva. V delih Evrope, v katerih je bil vpliv dveh hegemonov največji, so moderne nacionalne države vzniknile pozneje kot v preostalih predelih.

² Da klasifikacija avtorjev po obdobjih ni absolutno determinirana, dokazuje uvrstitev Machiavellija med srednjeveške mislece s strani Ryana (2012), ki v delih dotičnega avtorja prepoznava preveliko navezanost na tradicijo rimskega republikanizma.

Za razliko od Anglije, Španije in Francije, sta se Italija in Nemčija v nacionalno državo transformirali šele v 19. stoletju. Politični kontekst 16. stoletja na Apeninskem polotoku pokaže na izrazito nestabilne odnose med obstoječimi mestnimi državami – predvsem Firenze, Neapelj, Milano, Benetke ter papeške države. Machiavelli v svojih delih izzove papeško oblast, ki predstavlja vodilno politično silo na polotoku in zastavi idejo nacionalne italijanske države, osvobojene vpliva papeške avtoritete. Papeška oblast je prepoznana kot le še ena izmed monarhičnih oblasti, ki tekmujejo z drugimi za politično prevlado³. V svojem delu *Diskurzi o prvih desetih knjigah Tita Livija* Machiavelli postavi v zgodnje moderno politično misel republikansko tradicijo, ki sicer izvira že iz italijanskih mestnih držav 12. stoletja. Temelj republikanske politične teorije je v odporu do monarhije kot oblastnega sistema, pri čemer se nakopičena oblast monarha šteje kot grožnja državljski svobodi, saj omejuje aktivno participacijo državljanov v politiki. Če se Machiavelli v svojem delu *Vladar* posveti predvsem temu, kaj je potrebno za uspešno vladanje, pa v *Diskurzih* razdela koncept državljske kreposti – *virtu*, ki naj predstavlja temelj republikanske politične ureditve. Machiavelli človeško naravo predstavi kot izrazito negativno, zato je potrebno za vzpostavitev stabilne politične skupnosti, ki učinkovito nadzira družbene konflikte, uveljaviti državljsko krepost, kot skrb za javno dobro, slednje pa predvsem skozi izobraževanje in državljsko koncepcijo vere. Politika kot družbena praksa se pri Machiavelliju izpostavlja predvsem kot praksa, ki naj korigira pomanjkljivosti negativne človeške narave, medtem ko je njegova (resda zgolj) polovična koncepcija človeške svobodne volje pomenila upor proti krščanski morali, ki jo je Cerkev na teritoriju Italije v kombinaciji z izjemnim občutkom za realpolitiko s pridom izkoriščala za ohranjanje privilegijev ter zasledovanje interesov. Machiavellijeva politična misel se izkazuje kot pomemben intelektualni element v argumentiranju vzpostavitve centralizirane oblasti, ločitve Cerkve od posvetne oblasti, predvsem pa v argumentiranju potrebe po stabilizaciji družbe, ki v svojem bistvu predstavlja predpogoj za uspešno vpeljavo kapitalističnih družbenih odnosov. Machiavellijev poziv k vzpostavitvi enotne italijanske države je predvsem poziv k razširitvi politične ureditve mestnih držav, predvsem Firenc, od koder je izviral, na močno, centralizirano in suvereno državo, ki bo sposobna odbiti eksterne pritiske v smeri ohranjanja fevdalnih družbenih odnosov.

³ Tovrstna obravnava papeške oblasti odločilno prispeva k Machiavellijevemu slovesu zvijačnega politikanta, ki ga spodbudi papeška uvrstitev njegovih del na *Index librorum prohibitorum*, z nadaljnjo asistenco angleške literature, predvsem skozi dela Williama Shakespeara (Lukšič in Pikalo 2007).

Jean Bodin je naslednji avtor iz prelomnega 16. stoletja, ki ga vključimo v analizo. Tisto, kar Bodina določa kot modernega avtorja, je njegov prispevek k utemeljevanju koncepta suverenosti kot pravnega pojma, ki precizira bistvo države kot sile/moči in oblasti. Ustvarjanje (absolutistične) države daje esencialno politično dimenzijo moderne dobe, pri čemer pa teorija absolutistične države zelo veliko dolguje Bodinovi definiciji absolutistične suverenosti kot najvišji oblasti nad subjekti in določenim teritorijem (van Gelderen 2003). Bodin kot predstavnik utemeljiteljev absolutistične oblasti zavrne monarhomahično tezo o ljudski suverenosti, ki izhaja iz sholastičnega izenačevanja *populusa* in *legislatorja humanusa* (Skinner 1978). V delu *Šest knjig o republiki* kot prvi opredeli pojem suverenosti in ga poveže z nedeljivo oblastjo v rokah monarha. Monarh je božji namestnik na Zemlji in zato ni zavezan k spoštovanju zakonov, ki jih kot vrhovni suveren postavi sam. Slednje ne pomeni pravice suverena do despotske vladavine, saj je sam podvržen spoštovanju višjega zakona, to je božji volji oziroma naravnemu zakonu, pri čemer pa se kot temeljni naravni zakon izkazuje zakon, po katerem je prepovedano odtujevati zasebno lastnino. Niti suvereni monarh, ki predstavlja božjo podobo, nima te pristojnosti, da bi brez kompenzacije zasegal zasebno lastnino ali arbitrarno zahteval dodatno davčno obveznost podanikov. Bodin je pogosto prepoznan kot utemeljitelj despotske vladavine oziroma tiranije, a v kontekstu verskih spopadov v Franciji je iskal možnosti za pomiritev in stabilizacijo družbe skozi obstoj suverena, ki skozi lastno voljo ustvarja zakon. S svojo koncepcijo suverenosti izpriča duha časa, v katerem je živel, pri čemer vprični duh časa, ki ga zaznamujejo verske vojne, zahteva konsolidacijo sicer razpršene oblasti na ravni nacionalne države (Lukšič in Pikalo 2007). Tako kot ideje drugih avtorjev je tudi Bodinove ideje potrebno ustrezno umestiti v kontekst, če želimo dojeti njegovo intervencijo v politično realnost njegovega časa, ki jo močno zaznamujejo verske vojne 16. stoletja (1562–1598) med katoliki in protestanti. Zaradi vojnih okoliščin pri Bodinu ne čudi njegova nezaupljivost do človeške narave, zaradi česar vedenje o politiki veže na naravne fenomene, tj. položaja planetov in zvezd oz. astrologije. Kot intelektualni predhodnik angleških utemeljiteljev doktrine božanske pravice monarhov je Bodinova politična misel izrazit primer prehodne politične teorije med srednjim vekom in moderno dobo.

Analizo politične misli iz 17. stoletja začnemo s Thomasom Hobbesom. Hobbes je predstavnik moderne teorije družbene pogodbe, ki v sebi nosi elemente političnega egalitarizma, s čimer utira pot moderni legitimaciji idealov svobode in enakosti ljudi. Temelji moderne pogodbene teorije stojijo na reinterpretaciji naravnega prava ter posledičnem utemeljevanju moralne obligacije državljana, da spoštuje in sprejme oblastne odločitve, pri

čemer je ključni poudarek na participaciji človeka pri aktu snovanja politične oblasti. Enakost in svoboda človeka sta vsebovana v sklenitvi družbene pogodbe, katere najpomembnejši produkt je nastanek politične oblasti, ki je zavezana k spoštovanju naravnih pravic državljana. Hobbesov navdih pri pisanju njegovih najznamenitejših del s področja politične teorije so predstavljali moderni znanstveni pionirji, med njimi zagotovo tudi Galileo ter Descartes, kar kaže na vpliv ontološkega in epistemološkega preobrata v moderni dobi tudi na področje politične teorije. Moderne pogodbene teorije nič več ne zanimajo religiozno obarvane argumentacije o tem, kakšna politična skupnost je najpravičnejša. Zanima jo naravni človek, človek kot dejansko je. To je ključno izhodišče, od koder pogodbena teorija krene k cilju pojasnjevanja o primernosti posamičnih oblik politične oblasti. Quentin Skinner (1978) Hobbesu priznava najizčrpniji odgovor na temeljno vprašanje zgodnje modernih teoretikov države: »Kako oblikovati državno oblast, ki vsebuje izvirno suverenost ljudstva in je hkrati absolutistične narave?« Hobbes najizčrpniji, ne pa tudi prvi, odgovor ponudi v *Leviathanu*, v katerem izpostavi relevantnost načela pristanka, ob hkratni potrebi po odtujitvi in ne zgolj delegaciji suverenosti od posameznika k suverenu, ki je lahko individualne (monarh) ali kolektivne (parlament) narave. Kot ugotavlja Richard Tuck (1996), za Hobbesa ni pomembno, kdo je suveren, čeprav očitno navija za monarhijo, pomembno je le, da se sprejemajo odločitve, ki so ustrezne osnovni nalogi oblasti, to je zagotavljanje stabilnosti in miru. Podobno kot pri Bodinu je tudi Hobbesov kontekst povezan z vojno, ki jo spodbudijo napetosti med privrženci republike na čelu z Oliverjem Cromwellom ter privrženci monarhije Stuart, ki so svoje argumente v veliki meri vezali na doktrino božanske pravice kraljev. Hobbesova definicija naravnega stanja pravzaprav predstavlja deskripcijo stanja angleške državljanske vojne, zato ne čudi, da za Hobbesa naravno stanje pomeni stanje, v katerem je človek človeku volk. Velika političnoteoretska inovacija, ki jo zasledimo pri Hobbesu, je ravno ta, da naravni človek zaradi lastne racionalnosti zamenja lastno svobodo za varnost. S tem se absolutna svoboda spremeni v izhodiščno enakost, ki si jo morajo priznati ljudje, če želijo osnovati družbeno pogodbo. Naravni človek lastno svobodo mora žrtvovati, če želi zadržati svoje največje bogastvo, tj. zasebno lastnino. Le vsemogočna država – Leviathan – lahko opravi nalogo zavarovanja posameznikove lastnine in na ta način nadomesti človekovo temeljno nalogo v naravnem stanju, v katerem je moral sam z golimi rokami braniti lastno imovino. Hobbesova politična teorija ni zgolj absolutistična. Je obenem tudi proto-liberalna⁴, saj na primeru negativne svobode

⁴ Termin proto-liberalizem v tem delu uporabljamo za opis idej, ki jim lahko pripišemo liberalni pomen, a so se pojavile še pred uveljavitvijo liberalne srenje v 19. stoletju.

naravnega človeka pokaže model nosilca kapitalistične družbene ureditve. Med naravne zakone, ki jih našteva Hobbes, med drugimi spada tudi zakon, po katerem je treba ljudem dopustiti, da svobodno trgujejo. Absolutizem je Hobbesov odgovor na vprašanje, kako najučinkoviteje zaščititi zasebno lastnino in podpreti uvajanje tržne družbe, zato kombinacija absolutizma in proto-liberalizma ni presenetljiva.

Podobno kot Thomasa Hobbesa tudi Johna Locka štejemo med teoretike družbene pogodbe. Locke velja za ključnega filozofa slavne revolucije iz leta 1688, ki je dokončno utrdila položaj ustavne monarhije. Prevlada slednje je odraz meščanske prevlade v državljanski vojni, ki vpeljuje kot ključno politično institucijo parlament. Uspeh meščanske revolucije je tesno povezan z razsvetljskim načelom individualizma. Fritjof Capra (1982) v Lockovi politični misli prepoznava temelje modernega družbenega atomizma, tj. prevlade pravic posameznika nad družbo kot celoto. Locke se kot ključni predstavnik zgodnje moderne proto-liberalizma profilira predvsem skozi delo *Dve razpravi o oblasti*, v katerem v prvem delu ostro nasprotuje predmoderni patriarhalni družbeni ureditvi, kot jo utemelji Robert Filmer v delu *Patriarcha*. Slednja predpostavlja izvrševanje državne oblasti na podlagi božje pravice, pri čemer monarh velja za naslednika Adama in ima status vrhovnega kralja, družba pa je regulirana na osnovi stroge hierarhije po načelu senioritete (moški nad ženskami in otroki, starejši nad mlajšimi, *etc.*) (Laslett 1988). Locke zagovarja idejo svobode in enakosti za vsakega posameznika, kar je prvenstveno posledica videnja človeka kot božje stvaritve in od tu videnja človeka kot last Boga. Naravne pravice posameznika so dane od Boga in nobena posvetna oblast jih ne sme kršiti. Sklenitev družbene pogodbe ni posledica boja vseh zoper vse v naravnem stanju (Hobbes), temveč je posledica racionalnega odločanja posameznikov, ki želijo zavarovati lastne koristi oziroma lastnino (*property*), med katero Locke šteje poleg zasebne lastnine tudi osebno svobodo in zdravje. Ne glede na razhajanja med Hobbesovo in Lockovo koncepcijo naravnega stanja pa je razlaga, do katere prideta, ko upravičujeta nastanek politične oblasti, podoben. Naloga politične oblasti je predvsem ta, da varuje posameznikovo lastnino. Stanje politične družbe nastopi z odpovedjo pravici posameznika do izvrševanja izvršilne oblasti naravnega zakona, pri čemer potomci tistih, ki so družbeno pogodbo prvotno sklenili, sprejmejo to družbeno pogodbo s tem, ko začnejo uporabljati podedovano zasebno lastnino. Ta argumentacija Locka jasno izpostavlja kot ideologa posestniškega družbenega razreda. Locke kot garanta naravnih pravic človeka ne vidi absolutne oblasti, temveč se naveže pri tem na konstitucionalizem, zato zagovarja omejeno, deljeno in predstavniško oblast in vse to odkrito za zaščito zasebne lastnine. Lockov konstitucionalizem je primer argumentiranja v korist ideji

neutrálne države, ki med ljudmi posreduje kot nevtralni arbiter skozi sodno oblast na podlagi zakona. Državna oblast ima predvsem to nalogo, da zaščiti nosilce zasebne lastnine in vzpostavi razmere, v katerih se kopičenje lastnine lahko v stanju družbenega miru in stabilnosti nadaljuje. Kontekst Lockovega razvoja političnih idej je tako kot pri Hobbesu zaznamovan z angleško državljansko vojno, pri čemer pa Locke kot podpornik republikancev po letu restavriranja monarhije (1660) miselno prakso usmeri v čim učinkovitejšo omejitev monarhične oblasti, ki je predstavljala najmočnejšo grožnjo meščanstvu v spopadu med ostanki fevdalnih partikularizmov.

Doktorsko delo bo v nadaljevanju razdeljeno na tri vsebinske dele. Prvi vsebinski del je namenjen temeljnemu orisu našega razumevanja zgodovine politične misli, predvsem pa predstavitvi temeljnih metodoloških izhodišč, s katerimi razumemo analizo političnih idej iz preteklosti. V drugem delu bomo, ob začetni predstavitvi orisa srednjeveške politične skupnosti, predstavili dve teoriji države, ki ju štejemo za ključni v razumevanju koncepta države v obravnavanem obdobju 16. in 17. stoletja. Absolutistična in konstitucionalna teorija države bosta predstavljeni z vsemi njunimi relevantnimi izpeljavami, ki bodo pomagale pri razumevanju prispevkov izbranih avtorjev k ideji države, ki jih bomo konkretnije predstavili nato v tretjem vsebinskem delu. Kot osrednjo teoretsko referenco v pojmovanju moderne države vzamemo Skinnerjevo konceptualno zgodovino formacije moderne države, pri čemer pa pravzaprav začnemo tam, kjer je on končal. Skinner namreč svoje monumentalno delo *The Foundations of Modern Political Thought* zaključi, tj. ob koncu 16. stoletja, mi pa pri tej letnici začenjamo predvsem zaradi relevantnosti doprinosa izbranih avtorjev za moderno pojmovanje države. Suverena država je imanentno moderna politična inovacija, ki pa brez primerne materialnega ter intelektualnega konteksta ne bi bila vzpostavljena. Skinner (1978) začrta štiri temeljne pogoje, ki morajo biti izpolnjeni, da bi lahko govorili o državi, in sicer (1) sfera politike mora biti predvidena kot ločeno področje, ki se ukvarja z umetnostjo vladanja, (2) zagotovljena mora biti neodvisnost oblasti od vsakršne višje avtoritete, (3) vrhovna avtoriteta kot zakonodajalec ne sme imeti internih nasprotnikov in (4) politična družba obstaja le iz političnih namenov. Z drugimi besedami, Skinner vidi avtonomijo, suverenost, monopol in sekularnost kot nepogrešljive pogoje, ki morajo biti izpolnjeni, če želimo govoriti o politični entiteti kot državi (Palonen 2003). Kot dopolnilo Skinnerjevemu modelu pa dodajamo še sistemski pristop Alexandra Passerin d'Entrevesa (1967), ki znotraj teorije države prepoznava tri pojmovne aspekte, in sicer (1) država kot sila/moč, (2) država kot oblast ter (3) država kot avtoriteta.

I. DEL: Zgodovina politične misli

Prvi vsebinski del pričujoče doktorske disertacije je namenjen prezentaciji temeljnih karakteristik zgodovine politične misli. Ko govorimo o proučevanju zgodovine politične filozofije, zgodovine politične teorije ali zgodovine politične misli, običajno govorimo o enem in istem akademskem področju. To študijsko področje je sicer vedno bolj interdisciplinarno naravnano, povezuje discipline, kot so filozofija, zgodovina in literarna kritika, a na splošno se najpogosteje pozicionira kot subdisciplina na politoloških oddelkih (Gunnell 2011). Zgodovina politične misli je metodološko gledano ena bolj raznovrstnih akademskih disciplin na splošno. Castiglione in Hampsher-Monk (2001) opozarjata na esencialni vpliv nacionalnega konteksta za uporabo metodoloških pristopov znotraj tega področja, medtem ko nekateri drugi pristopi kot temeljni pogoj za razumevanje tega akademskega področja izpostavljajo razumevanje in poznavanje določenih intelektualnih in akademskih kultur⁵.

Zgodovina politične misli se kot institucionalno diferencirana akademska disciplina, čeprav so bili intelektualni temelji te discipline postavljeni v Evropi, vzpostavi v 19. stoletju v Združenih državah Amerike. Izvor (moderne) proučevanja zgodovine politične misli lahko povežemo z retoričnim diskurzom, ki je bil namenjen razgrnitvi identitete, porekla ter praktične relevantnosti takrat novo nastajajoče družboslovne discipline – politične znanosti. Teksti različnih avtorjev, kakršni so na primer Platon, Aristotel, Hobbes, Locke *etc.*, so bili del izobraževalnih učnih načrtov že dolgo pred 19. stoletjem, ko se je moderno družboslovje utemljilo, predvsem na področju moralne filozofije. Teksti naštetih avtorjev ter tudi drugih, ki jih danes poznamo kot klasične avtorje, zbir njihovih del pa kot kanon klasičnih tekstov, so bili prepoznani ne le kot intelektualni predniki idej, ki se odsevajo v ameriških institucijah, temveč

⁵ Na Slovenskem je pionirsko delo na področju proučevanja zgodovine politične misli opravil pravnik Jože Goričar, ki je leta 1959 izdal delo z naslovom *Oris zgodovine političnih teorij*. Omenjeno delo je za slovensko proučevanje zgodovine politične misli neprecenljivo, v njem pa so jasno izkazane filozofske ter metodološke smernice, zaznamovane z marksističnimi načeli, ki so bile v takratnem obdobju, v Sloveniji in na celotnem območju takratne jugoslovanske države, trdno umeščene v intelektualni okvir.

se je v njih prepoznavalo tudi načela, ki bi jih bilo koristno vcepiti tako v ljudstvo kot v politične voditelje (Gunnell 2011). Politična teorija je pomagala postavljati temelje moderne politične znanosti, a prevelika navezanost slednje na naravoslovno epistemologijo, je sčasoma privedla do odkrite napetosti med teoretiki in "znanstveniki". Ball (2007) kot mejnik v tem internem razdoru vidi v t. i. behavioralni revoluciji v 50. letih 20. stoletja, ko se politična znanost zliže z empiricizmom. Tisto, kar ločuje ene od drugih, je njihovo različno koncipiranje razlage⁶. Medtem ko so empiricisti sprejeli pozitivistično koncepcijo razlage, ki je zaznamovana z naravoslovnim ontološkim objektivizmom ter kvantitativnimi metodološkimi pristopi, pa so teoretiki branili hermenevtično oziroma interpretivistično razlago, ali bolje rečeno razumevanje⁷. Pozitivistična filozofija znanosti temelji na ideji enotne znanosti oziroma ideji enotne metode, veljavne tako na polju naravoslovja kot družboslovja, pri čemer je deduktivni pristop prepoznan kot najustreznejši za formiranje znanstvenih razlag. Eden osrednjih ciljev znanstvenih razlag je v tem, da s pomočjo teorije pojasnijo in napovejo posamezne pojave in zakonitosti (Mali 2006), medtem ko hermenevtika pravzaprav simbolizira upor proti tovrstnim objektivističnim ciljem. Martin Heidegger, utemeljitelj eksistencialne hermenevtike, in Hans Georg Gadamer, utemeljitelj filozofske hermenevtike, sta oba zavračala iskanje univerzalne epistemologije in metodologije, ki bi vodili k objektivnemu vedenju. Hermenevtiko sta dojemala kot življenju imanentno, kot posledico življenja, zato je razumevanje človeka prek znanstvenih (naravoslovnih) metod nemogoče (Porter in Robinson 2011). Razumevanje je način življenja in ne vrsta vedenja. Hermenevtika se torej bolj kot z epistemološkimi dilemami spopada z ontološkimi dilemami (Bauman 1978). Problem torej ni v nezaželenosti objektivnega vedenja, problem je v nezmožnosti produciranja tovrstnega vedenja. Medtem ko je behaviorizem proizvajal teorije na meta-teoretskih predpostavkah o posameznikovi racionalnosti in egoizmu, kar se je rezultiralo v teoriji racionalne izbire in kasneje teoriji iger, pa je politična teorija ostala zavezana hermenevtičnim ter normativnim vodilom. Ujetost takratne politologije v znanstveno paradigmo je bila tako globoka, da se je proučevalce zgodovine politične misli, ki je šla pozitivistom najbolj v nos, podilo iz politoloških oddelkov fakultet na oddelke za filozofijo ali zgodovino (Ball 2007). David Easton je naznanil zaton

⁶ V vsakdanjem diskurzu sta pojma razlage in razumevanja pogosto uporabljena kot sinonima. V znanstvenem diskurzu pa se pojem razlaga nanaša predvsem na tri možne pomene: (1) eksplikacija (racionalna rekonstrukcija) ter definicija znanstvenih terminov; (2) empirične (induktivne) posplošitve ter zakonitosti obsežnejših teorij; (3) trditve o posameznih dogodkih ter splošnejših zakonitostih (Mali 2006, 46).

⁷ Nemška historična šola loči razlago od razumevanja. Medtem ko je razlaga, ki temelji na vzročno-posledični utemeljitvi, v domeni naravoslovnih znanosti, pa je razumevanje, ki temelji na vživljanju v pomene drugih, v domeni družboslovja ter humanistike. Naravne pojave se razlaga, človeško ravnanje pa razume.

politične teorije v za znanost neuporabni historicizem, pri čemer je politični teoriji očital pretirano zanimanje za zgodovino in preskromno zanimanje za razvijanje teorij, ki bi sledile napredku na področju empirične znanosti (Gunnell 2011). Največji očitek na račun politične teorije je šel v smeri pomanjkanja metodoloških standardov, češ teoretiki se prepirajo vseskozi o istih tematikah in istih tekstih, ter neizdelane vizije o tem, kaj šteje za napredek na tem področju (Grant 2002). Štela je kvantitativna analiza "surovih" podatkov, očiščena vseh vrednostnih ter ideoloških primesi. Pomembna je bila deskripcija objektivne realnosti in predikcija dogodkov, utemeljena na kvantificiranih modelih. Štele so analitične in sintetične izjave. Vse, kar je bilo povezanega z normativnimi oziroma preskriptivnimi izjavami, je bilo označeno za ideološko navlako. Ena izmed posledic tovrstnega redukcionističnega pristopa je bilo zapostavljanje koncepta države, ki je bil prepoznan kot obsoleten. Nadomestil ga je koncept političnega sistema, ki se je bolje ujemal s ciljem vrednostno nevtralne politične znanosti. Med seboj tekmovalni interesi so se prepoznali kot inputi, sprejete javne politike pa kot outputi, pri čemer je bil sam proces obdelave inputov zaprt v "črno škatlo"⁸. Teoretiziranje o razrednih konfliktih, družbenih gibanjih etc. je bilo le primer ideološke manipulacije. Razglašen je bil konec ideologije⁹. Tovrstni odnos do normativnosti ne preseneča, saj vrednostno nevtralne normativne izjave ne obstajajo. Tisto, kar pozitivistom manjka, je zavedanje, da moramo za proučevanje človekovega ravnanja poznati pojmovanja posamičnih dejanj tega posameznika. Do tovrstnih spoznanj pa nas lahko vodi le hermenevtika, ki poudarek daje posameznikovemu čutenju, namenom in pomenom.

Na hermenevtični ontološki poziciji je utemeljena danes verjetno najvplivnejša šola proučevanja zgodovine politične misli, cambriška šola interpretacije, z začetki v drugi polovici šestdesetih ter začetku sedemdesetih let 20. stoletja na angleški univerzi Cambridge, katere utemeljitelji so Quentin Skinner, John Greville Agard Pocock ter John Dunn. Njihovo delo je utemeljeno na idealistični tradiciji R. G. Colingwooda ter post-pozitivistični filozofiji, kot protiuteži anglofonskega empiricizma in analitične filozofije, veliko pa "dolgujejo" tudi avtorjem, kot sta John Austin in Ludwig Wittgenstein. Cambriška šola interpretacije je, kot odraz intelektualnega upora znotraj teorije in prakse dotedanjega proučevanja zgodovine politične misli (Gunnell 2011), predstavljala odgovor na pomanjkljivosti kanonskega pristopa k proučevanju zgodovine politične misli. Bistvo slednjega je osredotočenost zgolj na idejo kot

⁸ Za podrobnejši vpogled, glej Easton (1953).

⁹ Povojni liberalizem je koncept ideologije dojemal izrazito pejorativno. Ideologija je bila razumljena kot inherentno represivni, ali celo totalitarni vrednostni sistem, katerih izrazita primera sta fašizem in komunizem (Heywood 2012).

edino enoto analize. Kontekst, v katerem je določena ideja izražena, je nepomemben, prav tako so nepomembne osebne okoliščine avtorja te ideje. Pomembno je, kaj je neki avtor o določeni ideji povedal oziroma napisal, pri čemer je pomen izjave vselej mogoče razbrati že iz izjave same. Ključni cilj uporabe kanonske metodologije je iskanje ključnega pomena neke ideje¹⁰ (Lukšič in Pikalo 2007; Pikalo 2010). Skinner (1969) kot temeljno pomanjkljivost kanonskega pristopa vidi na eksegezi utemeljeno t. i. mitologijo doktrin, zmotno prepričanje o tem, da je vsak izmed klasičnih avtorjev artikuliral neko določeno doktrino o vseh relevantnih tematikah za področje politične teorije, pri čemer se avtorjem, pri katerih ni mogoče odkriti njihovega prispevka k "večnim" tematikam, očita ne celovitost ali nekoherentnost.

Post-pozitivizem, za razliko od pozitivistične tradicije, priznava vrednost teorije, predsodkov ter vrednot pri rekonstruiranju historičnih pomenov, vendar ob tem, podobno kot pozitivizem, dopušča možnost rekonstrukcije objektivnih pomenov zgodovinskih tekstov. Vpliv post-pozitivizma v cambriški šoli interpretacije se kaže v vztrajanju njenih utemeljiteljev, da je prek uporabe pravilne metodologije možno doseči avtentično razumevanje tekstov avtorjev ter tudi tradicij, ki so jim le-ti pripadali, ter v priznavanju vpliva predsodkov v dojemanju vsebine tekstov. Pionirjem te metodološke šole se ni uspelo izogniti privlačnosti objektivnega vedenja, pa čeprav je bil pomemben vir njihovega metodološkega podviga Hans Georg Gadamer, ki je odklanjal možnost pridobitve objektivnega vedenja skozi metodo, hkrati pa so se očitno dobro zavedali pomanjkljivosti objektivistično-pozitivistične filozofije znanosti. Zdi se, da je njihovo sklicevanje na avtentičnost in objektivnost interpretacij bolj posledica takratnega nezaupanja v politično teorijo in zgodovino, v smislu njune ujetosti v ideološke razprave takratnega časa in njihovega namena, da bi intelektualno zgodovinopisje razbremenili očitkov o "neznanstvenosti" in posledično pomanjkanja vrednostne in politične nevtralnosti¹¹. Kot pravi Gunnell (2011), težava novega historicizma je bila v tem, da se je skoval v kovačnici starega historicizma, ki je bil pogosto uporabljen v politične namene. Skinner je vrednost "pristine zgodovine" videl predvsem v njenem prispevku k boljšemu teoretičnemu razumevanju povezave med mislijo in delovanjem, pri čemer je konsistentno poudarjal, da klasičnih tekstov ni mogoče nasloviti filozofsko, če pred tem ne dojamemo njihovega historičnega pomena, to je pomena, ki se ga razbere iz konteksta nastanka ter avtorjevih namenov (prav tam).

¹⁰ Za primer klasične uporabe kanonske metodologije, glej Lovejoy (1936).

¹¹ Skinner je v svojih delih večkrat poudaril lastno zavezanost hermenevtični ontologiji, intencionalizmu ni pripisoval pozitivističnih karakteristik (glej npr. članek *Interpretation and the understanding of speech acts* (1988/2002)).

Metodološki *novum*, ki ga v proučevanje zgodovine politične misli prinese cambriška šola interpretacije, temelji na izpostavitvi relevantnosti konteksta nastanka ideje in avtorjevih namenov za razumevanje pomena ideje. Zavedanje o nezadostnosti osredotočanja zgolj na avtonomijo besedila ali na kontekst nastanka besedila je temeljna karakteristika cambriške šole interpretacije. Slednja še zdaleč ni metodološko homogena, a tisto, kar združuje že prej omenjene utemeljitelje te šole, je njihova zavezanost k proučevanju kontekstov, v katerih so posamične ideje nastale ter avtorjevih namenov. Tisto, kar jih loči, je vir perspektive, s katere gledamo na nastanek določene ideje (Pikalo 2010). Quentin Skinner je utemeljitelj konvencionalizma, metodološkega pristopa, ki se osredotoča na konvencije oziroma razprave, ki so aktualne v času nastanka določene ideje, pri čemer so pomeni idej vselej pogojeni z avtorjevimi nameni, kot jih je mogoče razbrati iz danih konvencij. J. G. A. Pocock je utemeljitelj kontekstualizma, metodološkega pristopa, ki daje ključno vlogo za razumevanje idej lingvističnim kontekstom, pri čemer je proučevanje avtorjevih namenov pravzaprav odveč, saj so le-ti posledica uporabe določenega jezika, ki ga uporabi avtor. John Dunn pa je poznan kot utemeljitelj biografizma, metodološkega pristopa, ki osrednjo pozornost namenja osebnim okoliščinam avtorja neke izjave (Bevir 2000; Pikalo 2010). Vsaka politična ideja je povezana s političnim delovanjem, izražanje politične ideje je odraz političnega delovanja. Vsaka posamična misel je pojmovno ujeta v sobesedilo njenega nastanka in pomeni poseg v dano realnost. Ali kot pravi Skinner (2002), tudi najbolj abstraktna dela s področja politične teorije se ne nahajajo onkraj bitke, saj so vselej del te iste bitke. Na tem mestu Skinner pravzaprav izpostavi ideološko determiniranost pomenov idej. O slednji je najpomembnejše misli spisal Karl Marx v delu *Nemška ideologija*, na katerega se v svojem metodološkem pristopu najbolj naslonimo.

Pričujoče doktorsko delo *Moderna država v politični misli 16. in 17. stoletja* se uvršča na področje politične teorije znotraj politične znanosti, še ožje pa gre pričujoče delo uvrščati na področje zgodovine političnih idej. Floyd in Stears (2011) kot osrednjo problematiko v razumevanju narave politične filozofije navajata razmerje med politično filozofijo ter zgodovino. V osnovi gre, vsaj navidezno, za nasprotujoča si načela obeh navedenih področij, predvsem za univerzalizem, h kateremu naj bi bila zavezana filozofija ter kontekstualizem, h kateremu naj bi bila zavezana zgodovina. Pocock (2006) kot pogoj za proučevanje odnosa med politično teorijo in zgodovino vidi proučevanje obeh navedenih področij posamično. Analitično ločevanje obeh področij je pomembno zaradi razumevanja prispevkov, ki jih obe disciplini zmoreta ponuditi. Številni avtorji se v lastnem proučevanju zgodovine politične misli naslonijo

na eno izmed obeh konstitutivnih disciplin, mi pa skušamo v tem prvem delu doktorske disertacije pokazati na soodvisnost obeh disciplin v okvirih zgodovine politične misli¹². Kot ugotavljata Lukšič in Pikalo (2007, 5), zgodovina politične misli ne zmore brez filozofske teoretizacije temeljnih konceptov (op.: v našem primeru koncepta države), zato nujno posega na teren politične filozofije, ne le po predmet proučevanja, temveč tudi po metode proučevanja. Kritična refleksija, ki jo politična filozofija enostavno mora ponujati, je vselej posledica njene ujetosti v konkretna življenjska okolja, v katerih nastaja. Politično filozofska dela niso neka abstraktna dela, ki bi se zmogla ločiti od konkretne realnosti. Ravno nasprotno, vsako bistveno politično filozofsko delo naslavlja konkretne okoliščine, realnost, ki določenemu avtorju sploh odpre vrata do zmožnosti ne zgolj za deskripcijo, temveč tudi za preskripcijo. Tudi dela, ki jih v politični teoriji poznamo kot utopična, to je kot nekakšen nedosegljiv ideal, so produkt jasne kritike dejanskega stanja, v katerem je delo nastalo. Lahko bi rekli, da bolj ko je delo utopično, ostrejša je kritika dane realnosti. Ideal ni nekaj, kar nastane le kot plod domišljije avtorja, temveč je odraz razumevanja vpričnih družbenih problematik. Iz tega razloga je pravzaprav ločevanje področij politične filozofije od zgodovine politične misli nekaj nam težko razumljivega. Gre za dve strani istega kovanca. Medtem ko zgodovina politične misli ponuja kontekstualno pogojene razlage nastanka političnih idej iz preteklosti, pa politična filozofija, skozi lasten kategorialni aparat, ki se napaja v politični misli, nudi širše razlage in razumevanje univerzalnih tematik, o katerih, če so seveda formirana na dovolj visoki ravni abstrakcije, ne dvomijo niti najbolj zagrizeni zagovorniki kontekstualizma¹³. Za naslavljanje univerzalnih problematik je vselej potrebno imeti pred očmi metodološki napotek o možnosti obstoja t. i. presežnih pomenov tekstov, to je pomenov, ki gredo onkraj avtorjevih namenov, ki so vselej produkt vpričnih družbenih razmerij in se jih avtor sam niti ne zaveda. Lahko rečemo, da se zgodovina političnih idej osredotoča na avtorjeve namene, medtem ko politična filozofija išče presežne pomene tekstov, ki so primernejši za naslavljanje univerzalnih problematik.

Ellen Meiksins Wood v okvirih t. i. socialne zgodovine politične teorije kot nujni pogoj za razumevanje klasičnih avtorjev, tj. priznavanje njihove "relevantnosti" za naš prostor in čas, izpostavlja zgodovinsko kontekstualizacijo, ki nam pomaga bolje razumeti avtorjeve namene, predvsem pa poskrbi za to, da razumemo prehod od teoretske abstrakcije h konkretnim družbenim praksam (Meiksins Wood 2016, 18–19). Glavna prednost socialne zgodovine

¹² V strokovni literaturi se kot sopomenki za zgodovino politične misli uporabljata tudi termina zgodovina politične teorije in zgodovina politične filozofije.

¹³ Glej Skinner (1969).

politične teorije je v tem, da človeku priznava njegovo neizbežno vpetost v družbena razmerja. Posameznikove interese, vrednote, motive ter ideološke opredelitve jemlje resno in mu s tem pravzaprav priznava človeškost. Angleški zgodovinar Edward Hallet Carr se v svojem delu *Kaj je zgodovina?* upira naivnosti objektivističnih pristopov k proučevanju zgodovine, ki posameznika dojemajo kot vzvišenega nad družbo.

Družba in posameznik sta neločljiva; druga drugi potrebni skrajnosti sta, ki se dopolnjujeta, in nista nikoli v nasprotju. ... Brž, ko se rodimo, nas začne svet oblikovati in nas, preprosta biološka bitja, spreminjati v družbena bitja. Vsak človek v slehernem zgodovinskem ali predzgodovinskem obdobju se rodi v družbi, ki ga oblikuje že od rosnih let. Jezik, ki ga govori, ni vezan na individualno dedovanje, ampak je socialna pridobitev, ki mu jo omogoči skupina, v kateri zraste. Tako jezik kakor okolje pomagata oblikovati njegov način razmišljanja in njegove najzgodnejše misli zasejejo drugi. Kot je že nekdo ugotovil, bi bil posameznik, ločen od družbe, nem in neumen (Hallet Carr 2008, 31–32).

Disfunkcionalnost objektivističnega družboslovja na splošno (ne le zgodovinopisja) je na jasen način izpostavljena v gornjem citatu, ki nakazuje očitno pomanjkljivost ločevanja subjekta od objekta. V zgodovinopisju konkretno se primanjkljaji objektivistične ontologije kažejo prek zanikanja relevantnosti zgodovine za razumevanje sedanjosti. Glavni cilj zgodovine ni poznavanje zgodovine *per se*, temveč je njen glavni cilj razumevanje sedanjosti, pri čemer poznavanje preteklosti ne pomeni vedeti, kako je sedanjost postala takšna, kakršna je, temveč pomeni vedeti, kaj sedanjost je (Colingwood 1999). V objektivistični znanstveni paradigmi, ki se osredotoča predvsem na instrumentalna vprašanja in favorizira naravoslovne znanosti, je zgodovinsko vedenje drugorazredno vedenje. Fenomenološko motrenje družbe je v domeni družboslovja in humanistike, očiščenih naravoslovnih znanstvenih načel, ki so za družboslovje ter humanistiko neuporabni. Družboslovje je najmočnejše tam, kjer je naravoslovje najšibkejše¹⁴, to je pri razpravah o vrednotah ter interesih, ki predstavljajo predpogoj za politični, ekonomski in kulturni razvoj družbe (Flyvbjerg 2001).

¹⁴ Razlagalna in predvsem napovedovalna moč naravoslovnih znanosti je močno načeta s t. i. kvantno revolucijo v prvi polovici 20. stoletja, ki naravo induktivnega sklepanja spremeni v verjetnostne sodbe. Pionirja kvantne mehanike Niels Bohr in Werner Heisenberg kot eno izmed temeljnih načel kvantne mehanike določita načelo nedoločnosti, ki poudarja nezmožnost istočasnega določanja lege in hitrosti teles v prostoru. Albert Einstein temu načelu ostro ugovarja z argumentom, da Bog ne kocka.

Kot temeljno vprašanje, ki deli modernistično ter post-modernistično zgodovinarstvo, lahko navedemo vprašanje o sami naravi narativa kot zgodbi, ki pripoveduje o preteklih dogodkih. Gre pravzaprav za vprašanje, kaj določa narativ. Dokazi oziroma *facti bruti* ali zgodovinarjeva interpretacija teh dokazov? Ali je odsotnost normativnega elementa v naraciji sploh mogoča? Narativ kot oblika prezentacije ni (več) sporna niti med empiricističnimi zgodovinarji. Narativ je naravno dan mehanizem, prek katerega ljudje razlagamo, kaj se je zgodilo in nam ponuja rešitev na vprašanje, kako prevesti vedenje v pripovedovanje (White 1980). Rekonstrukcionizem zgodovinarstva dojema kot empirično vedo, ki temelji na prepričanju o usklajenosti dejansko zgodene preteklosti oziroma *res gestae* ter nepristranski narativni prezentaciji te iste preteklosti. Medtem ko se rekonstrukcionistično zgodovinarstvo osredotoča na *res gestae*, pa se post-moderno zgodovinarstvo osredotoča na *historio rerum gestarum* – pripoved o zgodnih rečeh. Pretekla realnost torej ni preteklost, kot se je *de facto* zgodila, temveč gre za napisano naracijo o preteklih dogodkih. Nobena naracija ne more biti očiščena subjektivnih elementov tistega, ki jo ustvari, saj gre za produkt človeške imaginacije. Sloviti filozof Georg Wilhelm Hegel tako zapiše:

Zgodovina združuje v našem jeziku tako objektivno kot subjektivno plat in pomeni prav tolikanj historia rerum gestarum kot res gestae same, tisto bolj v pravem pomenu razločevalno pripoved zgodbe in pa tisto zgodeno, dejanja in dogodke same. V tej združitvi obeh pomenov moramo videti združitve višje vrste in ne vnanjsko naključnost: smatrati velja, da se istočasno pojavijo pripoved zgodbe skupaj s tistimi pravimi zgodovinskimi dejanji in dogodki; je neka notrinska skupna osnova, ki jih skupaj žene v ospredje (Hegel 1822/1999, 128).

Vsak interpret uporablja jezik, ki skupaj z dokumentarnimi viri determinira vsebino zgodovine. Pisana zgodovina venomer obstaja znotraj določenih oblastnih struktur, zato je narava zgodovinskega vedenja perspektivistična. Jezik je posrednik, skozi katerega posamezniki posegamo v realnost, zato neposreden dostop do realnosti ni dosegljiv (Munslow 2006). Obstoj posrednika, prek katerega posamezniki posegamo v realnost in jo tudi dojemamo, onemogoča zasledovanje ciljev objektivističnega zgodovinarstva. Uporaba posrednikov oziroma orodij namreč vselej vpliva na samo dojetje objekta proučevanja. Tako kot uporaba mikroskopa ali teleskopa v naravoslovju vpliva na ugotovljena dejstva, tako tudi jezik vpliva na ugotovljena dejstva v družboslovju in humanistiki. Konkretno v zgodovinarstvu naracija ter *res gestae* nikoli ne moreta biti popolnoma usklajena niti zaradi narave naracije, niti zaradi same narave

dokazov. Naracija vselej vsebuje element subjektivnosti, to je element pristranskosti. Nepriistranskost v zgodovinopisju ne obstaja, saj zgodovinarji vselej reflektirajo lastne vrednote, izkušnje in ideale v zgodovino, ki jo pišejo. Pristranskosti v zgodovinopisju bi se lahko izognili le tako, da bi prepovedali posameznikom, da pišejo o področjih, za katere se zanimajo (Colingwood 1999). Bolj, ko se zgodovinar približuje idealu nepriistranskosti, bolj je oddaljen od razumevanja področja, s katerim se ukvarja. Že vsak izbor problematike oziroma objekta proučevanja je določen s specifičnim predznanjem oziroma predsodki. Ravno predsodki omogočajo povezavo med subjektom in objektom, ki je za družboslovje esencialnega pomena (Gadamer 1975). Nadalje tudi sam koncept dokaza oziroma dejstva ne ponudi argumentov v prid objektivističnega zgodovinopisja.

Izbira osnovnih dejstev ni odvisna od teže dejstev samih, ampak se nanaša na zgodovinarjevo predhodno odločitev. Dejstva spregovorijo le, kadar jim to dovoli zgodovinar. Zgolj on odloča o tem, katera dejstva bo osvetlil in v kakšnem vrstnem redu in sobesedilu jih bo predstavil. ... Zgodovinar je že po naravi selektiven. Prepričanje, da so lahko suha zgodovinska dejstva objektivna in neodvisna od interpretacije, je povsem zmotno in nesmiselno, a ga je kljub temu težko izkoreniniti (Hallet Carr 2008, 10).

Zgodovinska dejstva, na katera se opira zgodovinar, so izbrana na podlagi individualne selekcije, ki je vselej pogojena z njegovimi cilji, slednji pa vselej z njegovimi predsodki, interesi, vrednotami in idejami. Preteklost postane zgodovina le, kadar je ustvarjena skozi filter zgodovinarjeve strategije oziroma pristopa k razlagi (Munslow 2006). Zgodovinar s svojim neizbežnim pečatom v lastni naraciji vselej soustvarja zgodovino. V njegovo naracijo o preteklosti so vselej vpeta tudi aktualna oblastna razmerja, ki pogojujejo uporabo jezika. Za zgodovino politične misli, znotraj katere je pogosto določen ideal ugotavljanja avtorjevih namenov, je ključno zavedanje o omejeni relevantnosti primarnih virov oziroma tekstov, ki se jim posveča.

Noben dokument nam ne more povedati več, kot je imel v glavi njegov avtor. Gre torej za njegov opis tega, kaj se je zgodilo, kaj bi se po njegovem mnenju moralo zgoditi ali se bo zgodilo, mogoče za zvijačo, s katero je hotel prepričati druge, da tako misli, ali pa je zgolj mislil, da tako misli. Vse to ne pomeni ničesar, dokler zgodovinar zadeve ne prouči in razjasni. Dejstva iz dokumentov, podobno kot vsa ostala dejstva, mora najprej

obdelati, saj šele tako postanejo primerna za uporabo. Način, kako zgodovinar pozneje ta dejstva uporabi, bi lahko poimenovali, če se smem tako izraziti, obdelava obdelave (Hallet Carr 2008, 15–16).

Zgodovinska dejstva brez intervencije interpretov ne obstajajo. Kot zgodovinska dejstva so določeni dogodki ali ideje iz preteklosti prepoznani le zaradi vpričnega zanimanja interpretov ter širše družbe za njih. Pretekli dogodki in ideje so pomembni le zato, ker jih kot take prepozna sedanost, ki vselej pusti lasten pečat v pripovedi o preteklih dogodkih in idejah – *historii rerum gestarum*. Lukšič in Pikalo (2007, 16–17) zgodovino definirata kot obliko zavesti, skozi katero generacija dojema lastno utemeljevanje, pri čemer je zgodovina venomer produkt določenih političnih razmerij, ki jih tudi sama konstituira, ob tem da zgodovina deluje v smeri določenega cilja. Na tem mestu zato ni odveč ugotovitev Benedetta Croceja, da je vsa zgodovina sodobna zgodovina, pri čemer sloviti filozof opozarja na pomen gledanja na preteklost skozi očala sedanosti. Za zgodovino politične misli je ključno, da pomeni tekstov niso determinirani in posledično ne objektivni v naravoslovnem pomenu besede, saj jih ne določajo zgolj empirična dejstva, temveč tudi interpretovo ter širše družbeno poseganje. Edward Hallet Carr izključno osredotočanje na *facti bruti* označi za krivoverstvo iz 19. stoletja ter tistim, ki se ga poslužujejo, svetuje opustitev zgodovinopisja in ob tem dodaja:

Fetišizem dejstev, značilen za 19. stoletje, je dopolnil in opravičil fetišizem dokumentov. Dokument so bili nekakšna skrinja zaveze v templju dejstev. Zgodovinar je pred njimi pobožno sklonil glavo in govoril o njih z nadvse spoštljivim glasom. Če lahko zadevo najdemo v zapisih, potem zadeva drži. A kaj nam navsezadnje ti odloki, traktati, registri, modre knjige, uradni dopisi, zasebna pisma in dnevniki sploh povedo? (Hallet Carr 2008, 15).

Izvorne pomenne zgodovinskim tekstom dajejo ustvarjalci oziroma primarni avtorji, pri čemer izvorni pomeni sodobnemu interpretu niso absolutno dostopni, saj teksti niso objekti, ki posedujejo naravni pomen. Tekste ter izražene ideje v njih razumemo kot imanentno politična dejanja posameznikov, ki prek izraženih idej posegajo v vprična družbena razmerja¹⁵. Skinner

¹⁵ Lingvist John Austin, na delo katerega se naveže tudi Quentin Skinner, v svojem delu *Kako napravimo kaj z besedami* (1962/1990) utemeljuje tezo, da s tem, ko izrečemo nekaj, kar je smiselno in ima neko referenco, obenem tudi izvršimo neko določeno lokucijsko dejanje. Slednje je pogojeno s kombinacijo fonetičnega dejanja (izrekanje glasu), fatičnega dejanja (izrekanje določene besede, ki pripada besedišču nekega jezika) ter retičnega dejanja (izrekanje besede, ki ima določen pomen).

(2002) tekste kot dejanja definira zaradi intersubjektivnih pomenov, ki jih teksti vsebujejo in so interpretu dosegljiva. Intersubjektivnih pomenov ne smemo enačiti z izvornimi pomeni teksta za avtorja, saj slednji zaradi hermenevtične narave proučevanja zgodovine politične misli niso dosegljivi za interpreta. Intersubjektivni pomeni vselej izhajajo iz konkretnega hermenevtičnega okolja oziroma kontekstov, pri čemer vselej nagovarjajo vprične situacije in odgovarjajo na konkretne dileme časa, v katerem nastanejo. Vzročna sila konkretnih tekstov in idej se skriva v političnih, ekonomskih, kulturnih ter tudi osebnih okoliščinah, v katerih nastanejo. Na tem mestu se tekst in kontekst zlijeta skupaj. Sodobni interpret zgodovinskih idej ne zmore razumeti brez ustreznega umeščanja teh istih idej v ustrezne kontekste. Neupoštevanje konteksta nastanka določene ideje oziroma teksta ter avtorjevega poseganja v vprična družbena razmerja privede do zgodovinskega absurda, v katerem se avtorjeve ideje zlorabljujejo in se predstavljajo na neustrezen način¹⁶. Za vsako idejo in tekstom stojijo določeni interesi in vrednote, zato je potrebno določiti avtorjev namen, pri čemer pa je treba poudariti, da avtorjevi nameni ne determinirajo pomena teksta, saj teksti pogosto vsebujejo presežne pomene, ki se jih avtor, ki jih ustvari, niti ne zaveda. Tu se vzpostavi maneverski prostor za sodobne interprete, da predvsem prek proučitve kontekstov nastanka, kot pravi J. G. A. Pocock (2009), ideje iz preteklosti proučijo na način, da jih dvignejo na višji nivo abstrakcije.

V politologiji zgodovine ne gre dojemati kot naravoslovno dejstvo. Ko v kontekstu politoloških razprav govorimo o zgodovinskih dejstvih, govorimo pravzaprav o izgrajevanju epohalnega konsenza o temeljni platformi za realizacijo zastavljene smeri. Selekcijiranje, interpretiranje, razumevanje ter občutenje zgodovinskih dejstev je vezano na posredovanje političnega konsenza. Vsako dejstvo je izbrano dejstvo, pri čemer dejanje izbire ni plod posameznikove tenkočutnosti, temveč je plod posamezne epohe oziroma konstelacije političnih sil, ki znotraj te epohe prevladujejo (Lukšič in Pikalo 2007). Zgodovina in politična filozofija delita usodo skupaj z drugimi družboslovnimi ter humanističnimi akademskimi disciplinami v smislu spoznanja o neobstoju Arhimedove točke. Vrednostno nevtralna družboslovna znanost, ki bi odkrivala indikativne povezave med družbenimi pojavi, ne obstaja. Vrednostne presoje so vgrajene v družboslovje, pri čemer so vselej prirejene za določene družbene skupine ali celotne epohe, v katerih določena družbena skupina igra dominantno vlogo (Bibič 1981).

¹⁶ Klasičen primer navedene metodološke nezrelosti je delo Karla Popperja *The Open Society and Its Enemies*, ki nastane v času 2. svetovne vojne in v katerem Platona obtoži zagovarjanja totalitarizma. Popper se v tem primeru očitno preveč prepusti lastnemu kontekstu in ob tem zanemari kontekste avtorjev, na katere se sklicuje.

Ball (2011) kot enega izmed možnih odgovorov na vprašanje, kakšna je korist od proučevanja zgodovine politične misli, navede razkrivanje načinov, na katere so filozofi-ideologi upravičevali ter zagovarjali interese dominantnega družbenega razreda. Interesi, poleg konflikta, konsenza in moči tvorijo osrednjo nit politoloških proučevanj. Lukšič (2002) interes definira kot vselej neko zgodovinsko dejstvo, ki se oblikuje v določeni konstelaciji političnih sil. Moč določenega interesa je pogojena z jakostjo vprične politične podpore, pri čemer pa je za politično percepcijo interesa vselej nujno, da se kak določen interes prikaže kot nekaj objektivnega oziroma naravnega. Vežanje določenega interesa na imaginarij naravnega ima še toliko večji pomen za moderno dobo, v kateri se kot ontološki hegemon vzpostavi narava in skozi njo naravoslovna znanost. Kot ugotavljata Pikalo in Lukšič (2013), se moderna doba misli prek narave in ne več prek Boga, pri čemer se delegitimizacija Boga kot kreatorja in interpreta sveta, dogodi vzajemno z legitimizacijo naravoslovne znanosti kot naravnega eksplanansa. Kot ugotavlja Meiksins Woodova (2016), so se veliki politični misleci ukvarjali z vprašanji, ki jih je porajal njihov čas in prostor, tudi če so pri tem iskali univerzalna načela. Zasedovanje konkretnih političnih ciljev ali posamičnih interesov ter iskanje odgovorov na izzive pojmovanja pravične družbene ureditve se na tej točki zlahka prekrivata. Velik izziv zato predstavlja izogibanje naivnosti ahistoričnih pristopov ter neodzivni abstraktnosti na eni strani ter prepoznavanja splošnega v posamičnem – razumevanja posamičnih idej v njihovem odnosu do prevladujočega miselnega okvira določenega obdobja, ki ga vselej determinira ideologija. Marxovo pojmovanje zgodovine zaznamuje historični materializem, doktrina, ki razvoj človeške zgodovine razume prek antagonizmov med družbenimi razredi. Temeljno načelo historičnega materializma izhaja iz prepričanja o tem, da je osnovna determinanta družbene organiziranosti način reproduciranja človeškega življenja. Prva predpostavka človeške zgodovine je obstoj človeka, pri čemer se človek od živali razlikuje po tem, da sam proizvaja sredstva za preživetje. Oblika produkcije ne pomeni zgolj reprodukcije fizične eksistence, temveč določa tudi način življenja posameznikov, posameznikova bit sovpada z načinom njihove produkcije. Človeka definira to, kaj in kako proizvaja materialno življenje (Marx 1845/1994). Historični materializem se v svojem bistvu osredotoča na proučevanje načina produciranja razmerij med ljudmi. Le slednji so lahko nosilci družbene dejavnosti in le slednji ustvarjajo in spreminjajo lastne materialne življenjske pogoje. Tisto, kar Marxa vzpostavlja kot unikum v zgodovini politične misli, je njegovo vztrajanje na proučevanju sveta zaradi njegovega spreminjanja in ne zaradi kopičenja znanja kot takega (Lukšič in Pikalo 2007). To njegovo vodilo izhaja iz njegove enajste teze o Feuerbachu: »Filozofi so svet samo različno interpretirali, gre za to, da ga spremenimo« (Marx 1845/1994, 118). Marx je, predvsem v delu

Nemška ideologija, kritično obravnaval t. i. mladoheglovce ravno zaradi njihovega propagiranja filozofije, ki se je izgubljala v abstraktnosti posamičnih fraz. Zanj je smisel filozofije v njenem povezovanju z realnostjo. Odsotnost povezave med filozofovo kritično mislijo ter njegovim lastnim materialnim okoljem je odraz konservativizma. Marx najbolj jasno začrta bistvo razumevanja idej v delu *Nemška ideologija*. V vsaki dobi so ideje vladajočega družbenega razreda vladajoče ideje, materialna dominacija pogojuje obstoj intelektualne moči v družbi. Dominantne ideje so pravzaprav odraz dominantnih materialnih odnosov, so odraz družbenih odnosov, ki konstituirajo dominacijo enega družbenega razreda nad drugimi razredi. Pripadniki dominantnega družbenega razreda skozi intelektualno produkcijo idej definirajo celotne epohe. Kot dominantni misleci regulirajo produkcijo ter distribucijo idej, ki so imanentne določeni epohi (Marx 1845/1994). V obdobju 16. in 17. stoletja, na katerega se navezujemo, je bila tako v ospredju politična bitka, ki se je nanašala na preseganje srednjeveške politične fragmentacije, zaradi spremenjenih družbenih konstelacij moči, v katerih je gradualno moč krepilo meščanstvo – progresivni element predmoderne, srednjeveške družbe. Dominantne ideje se v družbi vselej lahko uveljavijo le v primeru, da se prezentirajo kot odraz splošnega interesa – interesa, ki je vezan na progresijo vseh družbenih razredov vzajemno. V navedenem obdobju se je kot dominantna ideja vzpostavila doktrina nacionalne države, ki je uspela nasloviti potrebe prihajajočega dominantnega družbenega razreda – meščanstva. Kot bomo videli v nadaljevanju, so vsi avtorji, ki smo jih vključili v našo analizo, pripadali t. i. srednjemu razredu, pri čemer je treba jasno poudariti, da idej izbranih avtorjev ne dojemamo kot zavestno, to je namensko, teleološko proizvedenih, s ciljem krepitve meščanskega projekta vzpostavitve nacionalne države. Za preverjanje zastavljene doktorske teze pa bo potrebno iz njihovih tekstov izluščiti ideje, ki so se historično izkazale za tiste ideje, ki so krepile meščanski projekt vzpostavitve nacionalne države, ter vzpostavitve kapitalističnega načina produkcije materialnega življenja.

Izgradnjo moderne nacionalne države razumemo kot meščanski projekt. Nacionalna država je v obravnavanem obdobju 16. in 17. stoletja dominantna doktrina, ki so jo z vso svojo naraščajočo intelektualno in materialno močjo dograjevali različni misleci. Doktrina nacionalne države je bila družbenemu razredu, ki je gradualno povečeval lasten vpliv, potrebna za intelektualno platformo, skozi katero so se razumevala na novo izgrajujoča se družbena razmerja. V navedenem obdobju je fevdalni, cehovski način proizvodnje že postal pretesen za hitro naraščajoče povpraševanje po blagu. Porajali so se novi trgi, ki jih predmoderna Evropa ni poznala. Srednjeveške cehovske mojstre je nadomestil družbeni razred industrijskega srednjega stanu, s tem ko je manufaktura dokončno zamenjala obsoletno obrtniško delitev dela.

V naslednjih dveh stoletjih, ki sta sledili za nas relevantnemu obdobju, tj. v 18. in 19. stoletju, se je tudi manufaktorni način proizvodnje moral umakniti še racionalnejšemu načinu proizvodnje – težki industriji, ki je na krilih tehnološkega razvoja še dodatno nagnila družbena razmerja v prid meščanskemu družbenemu razredu. A obdobje 18. in 19. stoletja za našo analizo ni bistveno.

II. DEL: Teorija države

UVOD

Teorija države nam bo omogočila širši vpogled v samo relevantnost pisanj in idej izbranih avtorjev pri koncipiranju moderne države. Obravnavane teorije lahko razumemo kot ozadje, na katerem bomo ideje interpretirali oziroma nam ponujajo »kontekst« presežnih pomenov, ki so tako zelo pomembni za širše razumevanje idej iz preteklosti. Potrebna je jasna ločitev konteksta v katerem neki tekst nastane od konteksta interpretacije teksta¹⁷, ki je vselej odvisen od danega razmerja političnih sil, oziroma od nastajanja teoretskih koncepcij, ki vselej nastajajo *post festum* v odnosu do izražanja posamičnih idej. Politične ideje iz preteklosti so pogosto uporabljene v političnih konfliktih, saj se na njih utemeljujejo argumenti v prid ali proti določenim družbenim konstelacijam. Uporaba političnih idej iz preteklosti je vselej prilagojena konkretnim interesom in ciljem in je kot taka posledica selekcioniranja, kar ni presenetljivo glede na to, da »ideje in imena vedno vpokličejo določena politična gibanja in politični procesi. V nerevolucionarnem času ni pričakovati hegemonске rabe revolucionarnih idej, prav tako v času pasivne revolucije prevladujejo pridigarji urejevalnih političnih idej (Lukšič in Pikalo 2007, 105). Pri razumevanju političnih idej iz preteklosti je torej ključno spoznanje, da sta tako izbor kot tudi interpretacija določenih tekstov odraz subjektivne presoje interpreta, ki izhaja iz širše utemeljitve v "duhu časa", pri čemer ta ugotovitev očitno nasprotuje objektivističnim idealom tako na področju zgodovinarstva kot tudi na področju politične teorije oziroma filozofije.

Teorijo lahko definiramo kot kognitivno shemo oziroma konceptualni sistem, ki nam neki določen del sveta napravlja dostopnejšega za razumevanje (Thiele 2003). Vsaka teorija se napaja pri različnih konceptih, ki jih nato smiselno poveže v celoto. Tisto, kar ločuje naravoslovno teorijo od družboslovne teorije, je to, da je naravoslovno znanje kumulativno in temelji na razlagi ter napovedi, medtem ko je naravoslovna teorija kontekstualno neodvisna in

¹⁷ Lukšič in Pikalo (2007) ugotavljata, da se na Slovenskem na politično misel Niccolaja Machiavellija spomnimo vselej, kadar se pojavi potreba po dvigovanju politične zavesti. Avtorja omenjata štiri zgodovinske momente, v katerih se je Machiavellijeva misel uporabila za dvig politične zavesti: leta 1920 ob vstopu Slovencev v državo SHS, leta 1966 ob ustavnih določilih o povišani stopnji avtonomije SRS, leta 1990 ob prelomu s socializmom in pripravami na neodvisnost države in leta 2005 po vstopu Slovenije v Evropsko unijo.

zasleduje ideal razkrivanja splošnih zakonitosti, ki so produkt logičnih razmerij in analitičnih izjav (Flyvbjerg 2001). Je pa tudi v primeru naravoslovnih teorij jasno, da tudi le-te niso absolutno kumulativne in da tudi one potrebujejo ključni aspekt interpretivizma pri lastnem utemeljevanju. Tudi naravoslovni znanstveniki morajo selekcionirati posamična relevantna dejstva in vnaprej določati metodologijo in teorije, na podlagi katerih opravljajo svoje raziskave. Že v samem začetku dela je potrebna hermenevtična »praksa« določanja oziroma interpretiranja kaj, na primer, sploh šteje kot »narava«. Velike zasluge za tovrstna spoznanja gredo Thomasu Kuhnu, ki v svojem delu *Struktura znanstvenih revolucij*, zamaje mite o objektivistični naravoslovni znanosti. Narava razvoja naravoslovnih znanosti je evolutivna, to je razvoj z dolgimi ter relativno stabilnimi obdobji, znotraj katerih prevladuje določena znanstvena paradigma. Sporadične znanstvene revolucije, ki prinesejo zamenjavo na mestu prevladujoče paradigme, pa so vselej spodbujene s slabostmi ter pomanjkljivostmi predhodno prevladujoče paradigme (Kuhn 2012). Obstoj znanstvenih revolucij kaže na nekonstantnost naravoslovnih teorij, kar pa je še pomembnejše, pa je ugotovitev, da se vsaka nova znanstvena paradigma lahko uveljavi le, če za to obstaja dovolj visok konsenz znotraj znanstvene sfere.

Družboslovna teorija je po sami naravi hermenevtična. Nobena znanost oziroma noben znanstvenik ne zmore objektivizirati fenomena, ki ga sam soustvarja. Stabilnost je v okoliščinah, v katerih je fenomen, ki je fokus raziskave, na primer raziskave človeškega vedenja, oboje – subjekt in objekt te znanosti, nemogoča¹⁸ (Foucault 1966). Smisel družboslovne teorije ni v iskanju Resnice, to je razkrivanju splošnih in objektivnih zakonitosti, temveč v ponujanju možnosti razumevanja zgodovinske pogojenosti veljavnih resnic. Slednje ne pomeni ničesar drugega kot ugotovitev, da je resnica spremenljiva skozi različne dobe in kulture ter je kot takšna odvisna od vpričnih okoliščin (Mattern 2006). Thiele (2003) teorijo prezentira kot nekakšno vrsto leče, ki nam omogoča globlji in kompleksnejši vpogled v dano problematiko. Teorije nas tako vpeljujejo v svet pod površje dotične problematike, tj. onkraj površinskega dojetanja. V primeru politične teorije je ključna ugotovitev, da so vsi koncepti, ki tvorijo posamično teorijo, normativno osnovani ter da so vsa dejstva selekcionirana in analizirana na podlagi vrednotnih presoj (Vincent 1987).

Teorija absolutistične države je teorija, ki jo lahko razumemo kot nekakšen uvod v moderno politično misel, vsebuje tudi kar nekaj pomembnih predmodernih politično teoretskih

¹⁸ Flyvbjerg (2001) loči dve vrsti samointerpretacije: (1) samointerpretacija objekta nam pomaga razumeti, zakaj posameznik deluje na določen način; (2) samointerpretacija raziskovalca (subjekta) nam pomaga razumeti raziskovalčeve koncepte.

elementov, a vendarle gre za teorijo, ki je izoblikovala moderno koncepcijo politike in političnega ter prispevala ključne utemeljitve za vzpostavitev sekularne, centralistične in nacionalne države. Naš fokus bo usmerjen predvsem v dve ključni teoretski izpeljavi iz absolutistične teorije države – doktrino *raison d'etat* ter doktrino božanske pravice. Prva je postavila temelje modernega razumevanja politike in njenega vokabularja, medtem ko je druga prispevala ključne utemeljitve za zavračanje papeške nadvlade v družbi in tako tlakovala pot vsem nadaljnjim političnim teorijam, vključno z izrazito doktrino kontraktualizma ter dokončno odpravila ključno karakteristiko predmoderne politične teorije – večplastnost in razpršenost suverenosti, ki predstavlja tudi osrednji koncept v absolutistični teoriji države. Doktrina *raison d'etat* bo za naše namene pomembna predvsem v smislu širšega razumevanja idej Niccolaja Machiavellija, medtem ko bo doktrina božanske pravice to vlogo odigrala v primeru razumevanja idej Jeana Bodina. Razpravo o absolutistični teoriji države bomo sicer začeli s podpoglavjem o politični misli reformacije in doktrini božanske pravice, znotraj katere se bomo posebej osredotočili na politično misel Martina Luthra, ki nam bo razgrnila bistvo tistega, kar bi lahko poimenovali »uvod v teorijo absolutistične države«. Martin Luther, kot predstavnik klera, simbolizira moderno tendenco civilnih oblasti po političnem podrejanju verskih avtoritet ter vzpostavljanju suverenih nacionalnih držav. S svojo politično mislijo je dodal pomemben prispevek k utemeljevanju suverene oblasti civilnega vladarja, s čimer je izzval krščanski politični univerzalizem, ki je prevladoval v predmoderni dobi.

Vsi trije avtorji so v svojih tekstih ponudili ključne utemeljitve in ideje, ki jih štejem za konstitutivne v primeru obeh navedenih doktrin. Absolutistična teorija države nam bo v pomoč tudi pri razumevanju idej Thomasa Hobbesa, ki pa je v primerjavi z Machiavellijem in Bodinom, predvsem zaradi proto-liberalne doktrine kontraktualizma, izrazito moderen avtor. Teorija konstitucionalne države bo služila kot okvir za razumevanje idej Johna Locka, ki zaradi poudarjanja pravic posameznika ter omejevanja državne oblasti, spada med utemeljitelje razsvetljske politične misli. V okviru konstitucionalne teorije se bomo posebej osredotočili na koncepte demokracije, človekovih pravic ter omejevanja državne oblasti.

V delih Alexandra Passerina d'Entrevesa in nesporne avtoritete na področju proučevanja zgodovine politične misli Quentina Skinnerja so vsebovane ključne karakteristike moderne države, pri čemer se prvi v svojem delu *The Notion of the State*, s pomenljivim podnaslovom *An Introduction to Political Theory*, osredotoča na temeljne pojme oziroma koncepte moderne države – sila/moč, oblast in avtoriteta, medtem ko se drugi osredotoča na zgodovinski razvoj ter uporabo koncepta države v določenih zgodovinskih okoliščinah, kar je začrtal v vplivnem

delu *The Foundations of Modern Political Thought*. Passerin d'Entrevesov model je nadvse uporaben v smislu razumevanja deskriptivnih elementov teorije države. Država je najprej sila/moč, ki jo gre razumeti predvsem skozi monopol nad sistematičnim izvajanjem sile/moči v družbi, nadalje, v naslednjem stadiju, je država razumljena kot oblast, ki se vzpostavlja in izvršuje prek prava, pri čemer je bistvo razumevanja oblasti v odsotnosti arbitrarnosti pri izvajanju državne prisile, v tretjem stadiju pa se država razume skozi koncept avtoritete, to je skozi vzpostavljanje legitimnosti za sprejemanje in izvrševanje zavezujočih družbenih pravil. Skinnerjev model pa je koristen v smislu razumevanja pomena ločitve posvetne oblasti od ekleziastične oblasti, vzpostavljanja avtonomnega področja političnega delovanja ter vzpostavljanja t. i. dvojno abstraktne oblasti – oblasti, ki se ne izenačuje več niti z vladajočimi niti z vladanimi, temveč pridobi sebi lastno pravno in politično osebnost.

1 ORIS PREDMODERNE POLITIČNE SKUPNOSTI

Organicistična konstrukcija družbe predstavlja osrednjo karakteristiko srednjeveške politične teorije, iz katere izhajajo tudi vse druge njene karakteristike. Razumevanje katoliškega korporativizma, ki predstavlja osrednjo ideološko podstat srednjeveškega obdobja, je ključno za razumevanje temeljev moderne politične teorije ter njenega konceptualnega preloma, s katerim se je utemeljila nova ideološko-politična paradigma, ki je esencialno usmerjena v preseganje srednjeveških kolektivnih identitet ter fevdalnih družbenih razmerij. Ta nova moderna družbena koncepcija, se je razvijala v smeri prevlade individualizma ter iz njega izpeljane liberalne politične doktrine, ki je v obravnavanem obdobju 16. in 17. stoletja služila interesom meščanskega družbenega razreda. Slednji je s pomočjo moderne konceptualne inovacije izzval do takrat hegemonsko cerkveno-fevdalno oligarhijo in tako postavil temelje družbenega razvoja tudi v naslednjih stoletjih.

Vpogled v koncepta vazala in fevda nam bo razkril bistvo srednjeveških hierarhij ter iz njih izhajajočih političnih vplivov, ki so se primarno napajali v *de facto* postavljenih lastninskih odnosih. Slednji so generirali družbeno umeščenost posameznika ter s tem determinirali njihove pravice in obligacije. Koncepcija srednjeveške družbene hierarhije je izšla iz teološke doktrine krščanske cerkve, na katero so bili vezani privilegiji fevdalno-krščanske oligarhije, ki so se vzdrževali skozi ideološko hegemonijo nosilcev lastniških interesov.

1.1 Konstrukcija srednjeveške politične skupnosti

Srednjeveška doktrina države in družbe se je ostrila skozi konflikte med različnimi idejami, pri čemer je bil v ospredju konflikt med cerkveno in posvetno politično avtoriteto, ki ga je poganjalo vprašanje lastninskih interesov. Kot ugotavlja Ullmann (1961), je za dominantno tematiko srednjega veka v Evropi poskrbela krščanska kozmologija. V primeru krščanske kozmologije gre pravzaprav za specifično ideološko doktrino, ki se je napajala iz vprične klerikalno-fevdalne hegemonije. Bistvo vsakršne politične ideologije je v tem, da se, kot pravi Heywood (2012), vzpostavi kot bolj ali manj koherenten niz idej, ki zagotavljajo temelje za organizirano politično delovanje v smeri ohranjanja, preoblikovanja ali odpravljanja obstoječega oblastnega sistema.

Temeljni namen uveljavljanja hegemonije določene politične ideologije je v njenem zagovarjanju ali branjenju interesov določenega družbenega razreda¹⁹. Kot ugotavlja Bibič (1981), sta na tem svetu zanesljivo neločljivo povezani politika ter interesi, pri čemer težnjo po premagovanju kontradikcij med partikularnimi ter univerzalnimi interesi postavlja v samo središče celotne moderne politične misli in prakse. V delu *Interesi in politika*, ki je izjemnega pomena za slovensko politologijo²⁰, Bibič navaja nekatere klasike moderne politične misli, pri čemer izpostavljam o citat četrtega ameriškega predsednika države Jamesa Madisona:

Toda najbolj splošen in trajen vir frakcij je bila in je različna in neenaka razdelitev lastnine. Tisti, ki imajo lastnino, in tisti, ki so brez nje, so od nekdaj imeli različne interese v družbi. Tisti, ki so upniki, in tisti, ki so dolžniki, spadajo v podobno razlikovanje. Zemljiškoposestniški interes, industrijski interes, trgovski interes, denarniški interes, z mnogimi manjšimi interesi, se nujno porajajo pri civiliziranih narodih in jih delijo v različne razrede, ki jih spodbujajo različna čustva in pogledi. Urejanje teh različnih in križajočih se interesov je poglobljena naloga moderne zakonodaje in vključuje partijski in frakcijski duh v nujno in vsakodnevno dejavnost države (Madison v Bibič 1981, 7).

¹⁹ Jože Goričar v delu *Oris zgodovine političnih teorij* (1959) o politiki kot znanosti zapiše: »Ko govorimo tedaj o politiki kot znanosti, mislimo na vsa tista področja družbenih ved, ki raziskujejo človekovo družbeno dejavnost, s katero dosega zaželene družbene smotre, predvsem pa tisto dejavnost, ki jo narekujejo materialni in drugi interesi družbenih razredov in ki je v največji meri usmerjena na državo in državno oblast« (Goričar 1959, 18).

²⁰ O zgodovinskem razvoju slovenske politologije glej Lukšič (2009) in Pikalo (2009).

Konstrukcijo srednjeveške politične skupnosti je treba razumeti skozi korporativistično politično doktrino. Slednja, kot ugotavlja Lukšič (2004), interes razume kot izraz organske celote, ki se ji lahko pripiše naravni izvor, denimo družina, vas ali narod, pri čemer ne gre za mehansko predstavo oblikovanja interesa, temveč za organicistično predstavo, pri kateri je interes posameznika upoštevan le toliko, kolikor njegov interes gradi interes določene skupnosti. Konkretno, v primeru srednjeveškega korporativizma, gre za interes božje družbe, nekakšnega univerzalnega telesa, katerega glavo predstavlja Jezus Kristus. To slednje predstavlja bistvo tistega, kar Ullmann (1961) poimenuje »kristocentrična paradigma«, ki je zaznamovala srednjeveško politično teorijo²¹. Seveda za vsakim izpričanim splošnim, univerzalnim interesom stojijo konkretni parcialni interesi. Gre za boj, znotraj katerega se spopadajo nosilci različnih ideologij, ki pod lastnim površjem vselej nosijo konkretne aspiracije po zadovoljitvi določenih interesov. To je dobro razumel tudi Karl Marx, ki je v delu *Nemška ideologija*, zapisal:

Iz tega (posledic delitve dela, op.) sledi, da vsi boji znotraj države, boji med demokracijo, aristokracijo in monarhijo, boji za volilno pravico etc., niso nič drugega kot iluzorne forme – na splošno je univerzalno iluzorna forma družbenega – v katerih se odvijajo pristni boji med raznimi razredi; nadalje sledi, da vsak razred, ki želi dominirati – tudi če, kot v primeru proletariata, njegova dominacija vključuje abolicijo celotne stare družbene forme "in dominacije na splošno" – mora najprej osvojiti politično oblast z namenom predstavljanja njegovih interesov kot univerzalnih interesov, kar je primoran storiti od vsega začetka (Marx 1845/1994, 131–132; podčrtal in prevedel Jure Spruk, op.).

Za srednjeveško obdobje je značilna ideološka hegemonija fevdalno-cerkvenega družbenega razreda. Zahodnoevropski fevdalni sistem je nastal kot posledica razpada imperija dinastije Karolingov. Politični vakuum, ki je nastal ob zlomu karolinškega imperija, je, kot ugotavlja Van Creveld (1999), najučinkoviteje napolnila Rimskokatoliška cerkev, pri čemer je njena moč izviralala predvsem iz treh stebrov, in sicer posvojitve jezika ter pravne in politične tradicije zahodnega rimskega imperija, izobraževalnega monopola in odlično razvite infrastrukture po vsej Evropi. Ta ideološka hegemonija se je izgrajevala preko katoliškega korporativizma, tj.

²¹ Opozoriti je treba na potrebo po razlikovanju srednjeveškega ter modernega korporativizma, čigar temelji so bili postavljeni v 19. stoletju. Medtem ko srednjeveški korporativizem zaznamuje teološka mistika, pa moderni korporativizem svoje temelje dobi v dosežkih biologije iz 19. stoletja, ki razvoj sveta razumejo skozi biološke zakone. Ena izmed oblik tovrstnega korporativizma je tudi socialni darvinizem, ki ga je utemeljil Herbert Spencer.

platforme, ki je omogočala izgrajevanje konstrukcije družbe v smislu podobe popolnega telesa. Ernst Kantorowicz (1957) v svojem vplivnem delu *Kraljevi dve telesi* (*The King's Two Bodies*) opozarja na neločljivo prepletenost sekularne ter ekleziastične avtoritete skozi praktično vsa stoletja srednjega veka, pri čemer so se vzpostavljali različni hibridi, ki so bili sestavljeni iz vzajemnih izposoj in izmenjave političnih simbolov, insignij in pravic med sekularno ter ekleziastično stranjo. Vse to je potekalo z namenom vzajemnega pridobivanja karakteristik svojega političnega nasprotnika – odnosi so se prepletali, dokler *Imperium* (sekularna oblast) ni prejel videza ekleziastične oblasti in dokler *Sacerdotium* (ekleziastična oblast) ni prejel videza sekularne oblasti. Tierney (1982) kot konkretne primere vzajemnega vplivanja obeh oblastnih struktur v srednjem veku izpostavlja kralje, ki so bili maziljeni kot škofi, ter papeže, ki so bili kronani kot kralji, ob tem da je bila papeška suverenost definirana na podlagi načel državnega prava, volitve cesarja pa na podlagi načel kanonskega prava. Strayer (1970) pa izpostavlja imenovanje škofov ter celo papežev s strani monarhov in poseganja monarhov v teološko doktrino krščanske cerkve na eni strani ter posvečevanje monarhov s strani papežev in svetovalne vloge predstavnikov klera v civilnih zadevah.

Kot ugotavlja Gough (2001), so se v obdobju zgodnjega srednjega veka sicer porajale mnoge politične ideje, ki so v poznejših stoletjih postale relevantne za razvitejše teorije in so izvirale iz dveh temeljnih virov, rimskega prava in nauka krščanske cerkve. Iz obeh navedenih virov sta se izkristalizirali dve povsem nasprotni teoriji oblasti – ljudska in teokratična. Ullmann (1961) ju je poimenoval »vzpenjajoča« (*ascending*) in »padajoča« (*descending*) teorija oblasti. Obe sta pravzaprav naslavljali osnovno politično vprašanje v srednjem veku. Gre za vprašanje, kdo sme oblikovati in izvrševati pravo kot vsiljena družbena pravila oziroma kje se nahaja izvorna oblast. Problematika pozicioniranja vrhovne jurisdikcije je srednjeveška verzija moderne problematike pozicioniranja suverenosti – kje se nahaja moč ustvarjanja zakona (*potestas condendi leges*) (Ullmann 1961). Pod absolutistično vladavino ustvarjeno rimsko pravo, tj. po odpravi republike in uveljavitvi cesarstva ustvarjeno pravo, je logično dajalo utemeljitve za absolutistično vladavino²², a je hkrati t. i. kraljevi zakon (*lex regia*), kot nekakšna usedlina republikanskega Rima, prek načela »utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat poudarjal, da cesarjeva oblast izhaja iz privolitve ljudstva (Gough 2001). Canning (1996) opozarja na dve interpretaciji *lex regie*, ki sta se uveljavili, pri čemer se prva nanaša na sklicevanje na *lex regia* kot nekakšen *ex*

²² Canning (1996) in Gough (2001) v zvezi z absolutistično vladavino navajata latinski pravni rek »*quod principi placitus legis habet vigorem*« (kar je všeč cesarju, ima moč zakona).

post facto kontekst, ki naj bi upravičil prehod od republike k cesarstvu in naj bi tako legitimiral cesarsko vladavino, druga pa se nanaša na *lex regia* kot nekakšno investituro, ki naj bi jo podelila skupščina vsakokratnemu cesarju²³. Prvo interpretacijo gre razumeti v luči argumentov v prid absolutistične oblasti oziroma izvora oblasti pri Bogu, drugo pa v luči argumentov v prid ljudske oblasti oziroma izvora oblasti pri ljudstvu. Canning (1996) ugotavlja, da je prevladoval koncept božjega izvora oblasti, pri čemer se je ljudska aklamacija ohranila le kot odraz razglasitve božjega izbora cesarja, ki je oblast prejel neposredno od Boga in ne od ljudstva, ki mu je vladal. Teorija absolutistične oblasti je v srednjem veku prevladala, saj sta v tem obdobju štela predvsem enotnost in red, ki ju je bilo potrebno vzpostaviti z namenom ohranjanja fevdalnih privilegijev, ki so se izčistili po razpadu rimskega imperija.

Podobno dvoumno, kot je bilo rimsko pravo, naj bi bilo tudi krščansko izročilo. Gough (2001) tu omenja dve načeli, »Oblast prihaja od Boga« ter »Cesarju, kar je cesarjevega«, ki utemljujeta božanski izvor posvetne oblasti, ter Avguštinovo teorijo izvora posvetne oblasti v izvirnem grehu. Distinkcija, ki jo tu napravi Gough, je docela neposrečena, če se osredotočamo na dualizem absolutistična – ljudska oblast. Z zornega kota populistične teorije izvora oblasti je namreč povsem vseeno, kdo izvršuje absolutno oblast, ali sekularni monarh ali papež. Avguštin je v svojem najznamenitejšem delu *De civitate Dei* povsem jasno pojasnil, da je izvor oblasti pri Bogu, pri čemer pa je obstoj sekularnega vladarja posledica potrebe po krotitvi grešne človeške narave. Država, lastnina ter suženjstvo so temeljne posledice izvirnega greha. Avguštinovo koncepcijo sekularne oblasti lahko označimo za teokratični absolutizem, pri čemer je treba poudariti, da je jasno ločil obe sferi – duhovno ter posvetno. Opazno je, da duhovno oblast dojema kot vzvišeno nad sekularno oblastjo, ko zapiše:

Kar se tiče posvetnega življenja, ki se odvije in je končano v nekaj dneh, zakaj je pomembno, pod kakšno vladavino živi človek, ki bo kmalu umrl, če mu je zagotovljeno le to, da ga vladar ne bo silil h grešnim in zlobnim dejanjem? (Avguštin 426/1998, 217).

V Avguštinovi teoriji izvora posvetne oblasti v izvirnem grehu ne razberemo potrebe po njeni delitvi od načel »Oblast prihaja od Boga« ter »Cesarju, kar je cesarjevega«. Njegova božja država je v resnici papeška država, ki naj zapolni politično vrzel po, v Avguštinovem času še morebitnemu, propadu rimskega imperija.

²³ Na tem mestu lahko izpostavimo tudi rimski pravni rek »*quod omnes tangit, ab omnibus approbetur*« (kar zadeva vse, naj bo odločeno s strani vseh). Navedeni rek je še posebno koristen pri utemeljevanju zahtev zagovornikov neposredne demokracije.

Do 11. stoletja, ko so se začeli najmočnejši konflikti med papeštvom in sekularno oblastjo, je sekularnim vladarjem uspevalo v podrejanju papeštva. Od 4. stoletja, ki je bilo za vzpon krščanstva ključno, so sekularni vladarji stremeli k podrejanju papežev ter njihove avtoritete celo na duhovnem področju. Rimski cesar Konstantin I., ki je najbolj zaslužen za vzpon krščanstva²⁴, je imel tudi na duhovni ravni ključna pooblastila za vodenje Cerkve. Leta 325 je tako imel moč, da je sklical nikejski koncil, s katerim je želel preprečiti interni razkol znotraj Cerkve. Le njegova avtoriteta je lahko uveljavila zavezujočo naravo vseh sprejetih sklepov koncila. Nadalje je Karel Veliki, prvi cesar Svetega rimskega cesarstva, imel naziv tako kralja kot duhovnika, pri čemer je v rokah vihtel dva meča – z enim je svet očiščeval herezije, z drugim pa se je boril proti poganom. Canning (1996) kot prelomno točko v naraščanju moči duhovščine in papeštva določa dogajanje v 9. stoletju, ko je frankovski kralj Ludvik Pobožni pristal na razlago klera, po kateri je bila posvetna oblast strukturirana znotraj ekleziastične skupnosti (*ecclesiae*). Tovrstna razlaga prispeva k enačenju družbe s Cerkvijo, medtem ko Tierney (1982), ki kot ključno karakteristiko srednjeveške družbe vidi v dualnosti oblastnih struktur, prvi večji spopad med sekularno in ekleziastično oblastjo umesti v 11. stoletje, ko se začnejo konflikti okoli politične prevlade, pri čemer se kot pozitivna plat teh konfliktov kaže preprečitev oblikovanja družbe v monolitno teokracijo. Vzajemno omejevanje obeh oblastnih struktur pripravi teren za poznejši vzpon svoboščin posameznika (Tierney 1982). Konflikt iz 11. stoletja, tj. t. i. investiturni konflikt, je zaznamovan z razpravami o emancipaciji in željeni dominaciji klera od posvetne oblasti. Pod papežem Gregorjem VII. cerkveno vodstvo izvede reforme v smeri zmanjšanja vpliva posvetne oblasti ter centralizacije papeške oblasti. Strayer (1970) v dobljeni bitki gregorijanskih reformatorjev izpostavlja naslednji paradoks: znotraj Cerkve pride do spoznanja, da Cerkev sama ne zmore opravljati vseh potrebnih političnih funkcij, zato je potrebna vzpostavitev nove oblike organizacije, za katero pa takrat še ni bilo uveljavljeno poimenovanje »država«. Torej, vzpostavilo se je zavedanje o potrebnosti obstoja organizacije, ki formalno ni del cerkvene administracije, je pa po drugi strani dovezetna za cerkveni vpliv na urejanje javnih zadev. Ta vpliv se je manifestiral predvsem skozi določanje standardov pravičnosti, v skladu s katerimi so morala biti prepoznana družbena pravila.

²⁴ Leta 312 je Konstantin sprejel krščansko veroizpoved in se odpovedal poganstvu. Z milanskim ediktom je krščanski cerkvi podelil pravico do formalnega obstoja in ji povrnil zaseženo lastnino. V sprejetje krščanske vere ga je gnala Kristusova pomoč pri spopadu z njegovim tekmečem za prevzem prestola Maksencijem. Naslednji veliki korak k vzponu krščanstva je napravil cesar Teodozij, ki je s solunskim ediktom leta 385 krščansko veroizpoved določil za državno vero.

Srednjeveška konstrukcija politične skupnosti je organicistična. Srednjeveška doktrina družbe dojema svet, nebesa in Zemljo kot en organizem, znotraj katerega veljajo vsa načela, ki veljajo za strukturo sveta, tudi za vse njegove sestavne dele. Tako se skozi mikrokozmos, tj. posameznika, zrcali makrokozmos, tj. svet (Gierke 1900/2008). Korporativizem gre najlaže razumeti skozi metaforo telesa. Kot ugotavlja Pikalo (2005), so politične metafore vselej proizvod svojega časa, pri čemer je vedenje o političnem, ki ga proizvajajo, vselej del epistemične realnosti določene dobe. Izvorno se je metafora telesa začela uporabljati znotraj katoliške cerkve, ki naj bi imela dve telesi – tuzemsko in transcendentalno, kar izhaja iz Avguštinevega dela *De civitate Dei*. Uporaba metafore telesa pomeni naslavljanje problematike reda in stabilnosti v družbi. Stabilnost družbe izhaja iz vzajemne potrebe vseh družbenih razredov za sodelovanje. Vsak družbeni razred namreč predstavlja določen del telesa in povsem logično je, da morajo za optimalno delovanje telesa svoje funkcije opravljati vsi organi in udi tega telesa. Iz tega sledi, da je organicistična družba strogo hierarhično razdeljena, kar izhaja iz različne pomembnosti delovanja posameznih delov telesa za delovanje celotnega telesa. Papež ali kralj sta tako dobivala vlogo glave, medtem ko so si drugi razredi razdelili preostale dele telesa, srce, trebuh, roko *etc.* Kot ugotavlja Ringmar (2008), so v državi, ki je razumljena kot telo, družbeni konflikti nedoumljivi. Družbeni razredi med seboj ne morejo biti v konfliktu, ker drugi druge potrebujejo za lasten obstoj. Na tem mestu je implicitna odsotnost politike, saj splošno usmeritev telesa določa glava. Slednje ne pomeni nič drugega kot nepriznavanje parcialnih interesov posameznih delov telesa oziroma posameznih članov teh delov telesa, čeprav drži, da je obstojnost telesa odvisna prav od upoštevanja zahtev preostalih družbenih razredov.

Gornja ugotovitev se je izkazala za točno v obdobju prehoda med srednjim vekom in moderno dobo, ko interesi vplivnega, progresivnega dela družbe – meščanstva – niso bili več primerno zadovoljeni znotraj sheme telesa. Korporativizem in iz njega izhajajoča kolektivna identiteta so meščanski družbeni razred omejevali do te mere, da njegovi člani niso bili zmožni zadovoljiti lastnih interesov. Za prevlado meščanstva je bilo potrebno vzpostaviti nov miselni sistem, ki je prinesel nove vrednote ter družbena načela. Ta nov miselni sistem je v pomembnih aspektih črpal tudi iz kopernikanskega obrata v znanosti. Posledično je narava zamenjala Boga kot ontološkega rabsodnika, medtem ko se je na polju uporabe dominantne politične metafore usidral mehanski stroj kot substitut za telo. Slednje je prineslo osvoboditev posameznika od fevdalnih vezi in mu s tem sčasoma utrla pot do statusa nosilca nove družbenopolitične paradigme – kapitalizma.

Srednjeveška politična skupnost je temeljila na osnovi metafizičnega univerzalizma papeštva in cesarstva, praktično pa so politični odnosi izhajali iz fevdalnega razmerja med zemljiškim gospodom in množico posameznikov, ki so živeli pod njegovo jurisdikcijo. Zemljiški gospod (fevdalec) je predstavljal politično avtoriteto, ki je izhajala iz lastništva zemlje. Personalizacija politične oblasti v srednjem veku je bila vezana na dana ekonomska razmerja, iz katerih je izhajala eksploatacija človeka po človeku. Poljedelstvo in kmetijstvo sta obvladovala srednjeveški produkcijski način, preko katerega sta plemiška in cerkvena aristokracija trgala presežno vrednost od direktnega ustvarjalca vrednosti – kmeta. Tlačanstvo je temeljilo na obligaciji tlačana, da je oskrboval fevdalca z delom ali materialnimi proizvodi, ki jih je ustvaril sam. Težnje lokalnih vladarjev po decentralizaciji politične oblasti so bile posledica vazalskega sistema, ki je obligiral nižjega fevdalca po statusu do višjega. Vojaška moč posamičnih lokalnih vladarjev je igrala dvojno vlogo, tj. učinkovito pobiranje rente od neposredno podrejenih tlačanov in krepitev možnosti za upor proti višji avtoriteti. Srednjeveška politična skupnost je zato politično fragmentirana entiteta, ki se v svojih bistvenih potezah razlikuje od moderne države.

1.2 Fevd(alec) in vazal: k osnovam srednjeveških družbenih odnosov

Fevdalizem predstavlja obliko družbene ureditve, ki je izvorno na ozemlju frankovske države nasledila družbeno ureditev propadlega rimskega imperija. Ustroj fevdalne družbe je izrazito hierarhičen, za kar so utemeljitve prišle tako iz tradicije rimskega cesarstva kot tudi iz tradicije krščanske teologije. Iz slednje izide izvorni greh, ki ga Reynolds (1994) dojema kot najpomembnejši vir konfliktov v srednjem veku. Svetopisemska pripoved o izvornem grehu namreč v osrčje njene sporočilnosti postavlja grešno naravo človeka, ki pravzaprav povzroči potrebo po političnem obvladovanju družbe. Konflikti med posamezniki, ki jim primanjkuje kreposti, predvsem poslušnosti, so neizbežni in v tej ugotovitvi se skriva razlog za vzpostavitev posvetne oblasti, katere primarna naloga je v tem, da skozi vzpostavitev reda in stabilnosti poskrbi za miren prehod od tuzemskega k posmrtnemu življenju. Temelji srednjeveških družbenih odnosov so se izgrajevali predvsem skozi koncipiranje lastnine ter iz nje izhajajočih pravic in obligacij posameznikov. Posameznik je bil vezan na lastnino, lastnino višjih družbenih slojev, ki so si preko posedovanja le-te zagotavljali sredstva za preživetje, tako materialna kot varnostna. Gough (2001) ugotavlja, da je bila fevdalna država pravzaprav zgolj skupek

premoženj. Marc Bloch je podal nadvse preprosto definicijo fevdalnih odnosov med posamezniki:

Biti človek drugega človeka: v besednjaku fevdalizma nobena druga besedna zveza ni bila pogosteje uporabljena ali bila izčrpnjša v pomenu. V obeh, romanskih in germanskih jezikih, je bila uporabljena za izražanje osebne odvisnosti per se in aplicirana na vse osebe vseh družbenih razredov, ne glede na natančno pravno naravo vezi. Grof je bil kraljev človek, tako kot je bil tlačan človek svojega manorialnega gospoda. ... Na splošno je bil poudarek na elementu subordinacije enega človeka v razmerju do drugega (Bloch 1961, 155).

Posameznikove pravice so izhajale iz njegovega družbenega položaja, ali bolje rečeno, izhajale so iz položaja njegovega lorda, ki mu je namenil določeno posest. Načeloma je veljalo, da nižji status kot je imel neposredno nadrejeni zemljiški gospod, toliko več obligacij je imel njegov podrejeni posameznik. Za formalnega lastnika zemlje znotraj kraljestva je sicer veljal monarh. Slednji je praviloma večji del zemlje razdelil med svoje vazale, le-ti pa so pridobljeno zemljo nato razdeljevali naprej. Srednjeveški odnos med posamezniki je pogodbeni odnos. Slednji je prinašal pravice in obligacije vseh pogodbenih strani. Znano je, da so srednjeveški pravniki pri svojem delu uporabljali koncepte iz rimskega prava²⁵. V primeru družbene pogodbe pri srednjeveških avtorjih zaznamo njihovo uporabo analogij načel iz rimskega zasebnega prava (*ius privatium*), pri čemer so morali določene podrobnosti prirediti lastni stvarnosti. Viktor Korošec o družbeni pogodbi v rimskem pravu med drugim zapiše:

Družbeno pogodbo sklenejo družbeniki lahko brezoblično, s samim soglasjem o njeni vsebini; potrebno je le, da imajo stranke namen ustanoviti družbo (affectio societatis, animus contrahendae societatis). V praksi so navadno sestavili pogodbeno listino; včasih so si družbeniki obljubili izpolnitev medsebojnih obveznosti s stipulacijami²⁶, kakor priča ohranjena bankirska pogodba. ... Družbenik mora prispevati za družbene namene to, za kar se je s pogodbo zavezal. Včasih je dolžan, da prispeva premoženje

²⁵ Rimsko pravo je, za razliko od srednjeveških teorij, ločevalo med javnim (*ius publicum*) in zasebnim (*ius privatium*) pravom, s čimer je delovala kot absolutna država, ki je stala nasproti množici individualnih državljanov (Gough 2001).

²⁶ Stipulacija spada med verbalne kontrakte, pri kateri obligacija nastane, ko dolžnik (promitent) pritrdilno odgovori na preprosto zastavljeno vprašanje upnika (stipulant). Pri tej obliki pogodbe je poudarek na zvestobi dane besede, zato lahko njen obstoj predpostavljamo zgolj v družbah, v katerih je ugled posameznika pomembna vrednota. Cicero je zvestobo dani besedi označil za najsvetejšo stvar v življenju (Kranjc 2013).

(denar, stvari, terjatve), včasih delo, včasih oboje. /.../ Za vse medsebojne odnose veljajo načela dobre vere in poštenja (bona fides) (Korošec 2005, 291).

Vazali so v pogodbeno razmerje, vsaj v teoriji, vstopali prostovoljno. V praksi je bil položaj vazalov precej bolj omejujoč. Bloch (1961) praktično potrebo vazalov po vstopu v pogodbeno razmerje vidi v dejstvu, da politična skupnost v času vladavine Merovingov, ki so vladali od 5. do 8. stoletja, torej v času začetne izgradnje fevdalne družbene ureditve, ni zmogla zagotoviti primerne zaščite za posameznike. Slednji so zato iskali zaščitnike, ki so jim ponudili delo in dom, medtem ko so veljaki pridobili podanike, s čimer so zadržali moč in družbeni vpliv. Na eni strani je torej obstajala želja po avtoriteti, na drugi strani pa je obstajala želja po uzurpaciji moči in avtoritete. Formalni nastanek fevdalnega razmerja je zaznamoval poseben obred poklona. Vazal je običajno pred lordom pokleknil, položil svoji roki vmes med roki lorda in se razglasil za lordovega človeka. Sledil je poljub, ki je simboliziral sklenjen sporazum in njuno prijateljstvo. Takšna preprosta gesta je služila kot cement ene najmočnejših vezi v fevdalni dobi (Reynolds 1994). Takoj nato je sledil še akt zaprisege lojalnosti vazala lordu.

Tako na strani lorda kot na strani vazala so z aktom sklenitve fevdalnega razmerja nastale obligacije in pravice. Pojem obligacije se v rimskem zasebnem, obligacijskem pravu definira kot naslednje:

Obligacija (ali obveznost) je pravno razmerje med vsaj dvema osebama, zaradi katerega je ena izmed njih (tj. upnik = creditor) upravičena terjati od druge neko dajatev ali storitev (ali opustitev) premoženjske vrednosti, druga (tj. dolžnik = debitor) pa je dolžna, da to izpolni. Upnik ima zoper dolžnika terjatev (nomen), dolžnik pa dolg nasproti upniku. Npr. A je posodil B-ju 100 dinarjev. A jih sme od B-ja terjati, B pa mu jih je dolžan dati. C je v jezi ubil D-jevega konja. D sme zahtevati od C-ja, da mu povrne nastalo škodo (Korošec 2005, 222).

V primeru sklenitve razmerja med lordom in vazalom prepoznamo stipulacijsko obliko sklepanja omenjenega razmerja. Iz zgodovinskih virov namreč ne izhaja, da bi vazali podpisovali konkretne listine, temveč je šlo za sklepanje pogodb preko obredov, ki sodijo v domeno običajev. Obe pogodbeni strani sta bili očitno v močno neenakomernem položaju. Razdrtje pogodbene vezi je bilo sicer načeloma mogoče, vendar so v tem primeru vazali utrpeli hujše posledice, če so oni zakrivali razdrtje, kot so jih utrpeli lordi, če so oni zakrivali hujšo kršenje določil iz pogodbenega razmerja. Temeljna obligacija lordov je izhajala iz distribucije zemlje, ki je nudila možnost preživetja vazalom, ki so pridobljeno zemljo preraždeljevali svojim

vazalom po družbeni hierarhiji navzdol, vse do kmetov. Na drugi strani, na strani vazalov, je obligacija temeljila, kot opisujeta Bloch (1961) in Reynoldsova (1994), na načelu »služiti in varovati«. Služenje se nanaša predvsem na svetovalno vlogo vazalov na dvoru v času miru, medtem ko se varovanje nanaša na sodelovanje v vojnah, v katerih so bili udeleženi njihovi lordi. V razmerju med lordom in vazalom ne gre za razmerje, ki je opisano zgoraj v definiciji. Daje pa slednja dovolj dobro osnovo, če skozi uporabo analogije vključimo element neenakomerne vzajemnosti upništva ter dolžništva, ki gre vselej v korist višje pozicioniranim v družbeni hierarhiji.

Bistvo razumevanja srednjeveških družbenih odnosov je v razumevanju fevda kot simbola političnih odnosov, ki so se producirala skozi pojmovanje lastnine. Fevda resda ne gre enačiti z alodom, svobodno lastnino posameznika, a kot ugotavlja Reynoldsova (1994), se je srednjeveška družba dokončno fevdalizirala od 11. stoletja dalje, ko so fevdi postali prevladujoča oblika lastnine. Distribucija fevdalne lastnine je temeljni generator srednjeveške politične fragmentacije. Znotraj posamičnih fevdalnih ozemelj so lordi izvajali mnoge politične funkcije, ki bi jih lahko razumeli kot parcialno suverenost. Srednjeveški koncept lastnine ni poznal distinkcije med lastnino in oblastjo, kar se je v praksi odražalo skozi izvajanje jurisdikcije s strani lordov. To slednje izhaja iz enačenja javne in zasebne sfere. Bloch (1961) kot temeljni generator družbene neenakosti prepoznava recepcijo dveh konceptov, rimskega koncepta zemljiškega gospostva (*villa*) ter germanskega koncepta vaškega poglavarstva, kar se je rezultiralo v nastanku specifičnega sistema eksploatacije človeka po človeku ter neločljivega kombiniranja pravice do prihodkov od zemlje s pravico do izvajanja politične avtoritete. Posameznikova svoboda v srednjeveški koncepciji družbe ni primerljiva z moderno koncepcijo, katere temeljna karakteristika je ravno v osvoboditvi posameznika korporativističnih identitet. Srednjeveški posameznik je bil vezan na zemljo ter hierarhično koncepcijo sveta, ki jo je katoliško-fevdalni ideološki hegemon, skozi uskladitve aristotelovsko ter teološko obarvanih koncipiranj, vzdrževal vse do začetkov moderne dobe. Njegove pravice in obligacije so izvirale iz njegove umeščenosti v družbeno hierarhijo, njegov položaj je determinirala lastnina. Posedovanje lastnine – zemlje je pomenilo posedovanje človeka, ki je na tej zemlji živel. V primeru srednjeveškega prepletanja posedovanja lastnine in izvajanja politične oblasti gre za najočitnejšo vulgarizacijo ekonomsko-političnih odnosov.

Moderna doba je staro hierarhijo preskočila s korakom v smeri političnega egalitarizma. Na krilih naravnopravnih teorij se vzpostavi ideja političnega egalitarizma, ki tendira v smeri moralnega izenačevanja posameznikovih pravic kot državljana in ne več zgolj kot podanika.

Najizrazitejši korak v smeri političnega egalitarizma je bil storjen v modernih teorijah družbene pogodbe. Slednje so, za razliko od njihovih srednjeveških predhodnic, močneje tendirale v smeri uravnoveženja odnosov med vladajočimi in vladanimi, predvsem skozi uporabo naravnega prava. Še pred pojavom modernih teorij družbene pogodbe pa je morala svojo vlogo opraviti absolutistična teorija države, ki je tlakovala pot kasnejši teoriji, konstitucionalni teoriji. Kot progresivni element srednjeveške družbe se vzpostavi meščanstvo, ki na prelomu v moderno dobo skozi postopno rahljanje fevdalnih družbenih vezi prek spremembe ekonomskega načina produkcije ter uvedbe denarnih odnosov, začne z izgrajevanjem ideološke hegemonije. Friedrich Engels moderni ideološki zasuk, utemeljen na uvedbi denarnega gospodarstva, med drugim opiše v delu *O propadu fevdalizma in nastanku buržoazije*:

Že dolgo, preden so novi topovi prebijali obzidja viteških gradov, jih je spodkopal denar; zares, smodnik je bil tako rekoč le sodni izvrševalec v službi denarja. Denar je bil veliki politični izenačevalni skobelj meščanstva. Vsepovsod, kjer je denarni odnos izpodrinil osebni odnos, denarna dajatev pa naturalno dajatev, je meščanski odnos zamenjal fevdalnega (Engels 1884/1975, 507).

Ideja moderne države je meščanska ideja. Je ideja gradualnega zavzetja ideološke hegemonije, ki pa je v samih začetkih epohalnega prehoda potrebovala predhodno tezo, iz katere se je nato v 17. stoletju razvila v nadgradnjo imenovano konstitucionalna teorija države, ki poudarja spoštovanje človekovih pravic in delitev oblasti ter s tem osnuje tisto, kar se v 19. stoletju poimenuje liberalna politična doktrina. Ta teza je absolutistična teorija države, ki v 16. stoletju ponudi ideje o močni centralni oblasti, ki naj odpravi posledice srednjeveške politične razdeljenosti ter o zametkih merkantilistične ekonomske paradigme kot antipodu fevdalnemu načinu produkcije.

2 TEORIJA ABSOLUTISTIČNE DRŽAVE

Vselej, kadar proučujemo moderne koncepcije ali ideje o državi, se težko izognemo teoriji absolutistične države, ki s svojimi osrednjimi temami predstavlja temelje modernega koncipiranja države, čeprav v mnogih ozirih ostaja zunaj izrazito modernega pojmovanja države. Absolutizem je teorija o neomejeni oblasti, ki je ne zmore omejevati nobena eksterna entiteta. Kot ugotavlja Heywood (2004), je absolutna oblast povezana s političnimi oblikami, ki so prevladovali v 17. ter 18. stoletju v Evropi, najpogosteje v obliki absolutistične monarhije,

čeprav absolutizma ne gre povezovati izključno z monarhijo kot obliko vladavine²⁷. Neomejeno oblast se namreč lahko pozicionira tudi v kolektivni organ, na primer parlament ali skupščino. Mesto v evropskem političnem besednjaku absolutizem pridobi šele v zgodnjem 18. stoletju kot manifestacija retrospektivne presoje, čeprav sta bili tako praksa kot tudi teorija absolutizma, predvsem v Franciji, visoko razviti že v drugi polovici 16. stoletja (Vincent 1987). Osrednji koncept, zaradi katerega je absolutistična teorija države tako bistvena za moderno politično misel, je koncept suverenosti. Gre za koncepcijo suverenosti nacionalnih, centraliziranih držav, ki se je v kritičnem obdobju od 16. stoletja dalje izgrajevala kot refleks na družbenopolitične razmere, ki jih je v temeljih determiniral razpad fevdalnih družbenih razmerij. Ena izmed temeljnih karakteristik srednjeveške družbe je politična fragmentacija oziroma fragmentacija oblastniških struktur, ki so segala od cesarja ali kralja do fevdnega gospoda, ki je znotraj svojega teritorija izvajal številne oblastne funkcije, na primer sodno ali davčno oblast ter vojaško mobilizacijo, ki jih z vidika moderne države sme izvajati le centralizirana oblast. Kot ugotavlja Grossi (2009), se je srednjeveški vladar primarno osredotočal na vojsko, javno upravo, davke, zatiranje ter prisilo, ki so mu omogočali ohranjanje oblasti, ni pa si domišljjal, da igra vlogo velikega lutkarja, ki ima v rokah vse družbene ter ekonomske niti. Razpad rimskega cesarstva prinese politični vakuum, ki ga sčasoma zasede fevdalno-cerkvena hegemonija, utemeljena na sintezi krščanske teologije ter aristotelovsko-ptolemajski koncepciji narave. Leonid Pitamic, v enem izmed prvih del o državi v slovenskem jeziku, opiše srednjeveško razdeljenost in družbeno kompleksnost:

Namesto tega (absolutne oblasti rimskega cesarja, op.) se poraja v fevdalni srednjeveški državi nešteto višjih in nižjih, torej relativnih oblasti, ki pristajajo raznim gospodom kot pravice in ki so med seboj s pogodbami vezane in zavarovane. Enotna oblast rimskega cesarja se razkraja na mnogo število oseb, na razno fevdalno gospodo, kralje, kneze, višje plemstvo in duhovščino, mesta, potem pa na papeža in na nemškega cesarja, ki se je smatral za naslednika rimskih cesarjev. Oblast knezov in kraljev v posameznih pokrajinah se je zaradi tega zelo zmanjšala (Pitamic 1927/2009, 28–29).

²⁷ Absolutizem je potrebno ločevati od diktature oziroma totalitarizma, značilnega za 20. stoletje. Medtem ko absolutizem tendira v smeri monopolizacije politične oblasti skozi izključevanje množic, pa totalitarizem tendira k istemu cilju, le da slednjega zasleduje preko politizacije vsakega aspekta družbenega in zasebnega življenja. Razlika torej ni v cilju, je pa v sredstvu.

Ideja o državni suverenosti je moderna inovacija²⁸. Razprave o politični nadvladi v družbi imajo sicer v zahodni tradiciji svoje temelje v srednjeveških konfliktih med cerkveno in civilno oblastjo nekje od 12. stoletja dalje (Tierney 1982). V samem bistvu *suverenost* pomeni najvišji politični položaj ter vrhovno moč odločanja. Ključno vsebino so konceptu suverenosti dali boji za prevlado med na novo nastajajočimi nacionalnimi državami na eni strani ter cerkvijo, fevdalnimi stanovi in mestnimi korporacijami na drugi strani (Pavčnik *et al.* 2006). Gornji citat iz Pitamičevega dela *Država* nakazuje predmoderno problematiko odsotnosti centralizirane oblasti. Cesar Svetega rimskega cesarstva ter papež sta sicer utemeljevala univerzalistične težnje po politični prevladi, a kot ugotavlja Tierney (1982), je ravno odsotnost dokončne prevlade ene izmed oblastnih struktur, cerkvene ali sekularne, preprečila zdrs v formiranje družbe v monolitno teokracijo in omogočila pripravo terena za sicer kasnejši vzpon spoštovanja posameznikovih svoboščin. Podobno tudi Grossi (2009) prepoznava kot enega ključnih zgodovinskih vzrokov za šibko in nepopolno srednjeveško oblast široko organizacijsko razvejanost rimske cerkve, ki je nadomeščala nepopolno cesarsko oblast, s čimer je spodkopavala absolutno oblast ter širila antiabsolutistično kolektivno psihologijo.

Absolutistična teorija države vsebuje kar nekaj imanentno predmodernih idejnih primesi, a hkrati s svojo osredotočenostjo na formiranje učinkovite centralizirane oblasti predstavlja temelje modernega pojmovanja države, ki je usodno potrebovalo preseganje srednjeveške politične fragmentacije, če je želela nasloviti spremenjene okoliščine, od kopernikanskega obrata v znanosti, prek spremenjenega načina ekonomske produkcije, pa vse do upada moči ekleziastične avtoritete. Če je torej za srednji vek značilna težnja po partikularnem urejanju javnih zadev, pa moderno politiko zaznamuje tendenca po celovitem ter vsesplošnem urejanju, kar se je sprožilo s teorijo absolutistične države. Vincent (1987) teorijo absolutistične države razume celo kot odločnejši prelom s srednjeveško politično koncepcijo, kot se je to izkristaliziralo v kasnejši, konstitucionalni teoriji države, ki se jo pogosto razume kot prvo izrazito moderno teorijo. Kar je najbolj bistveno, razumevanje temeljnih karakteristik obeh navedenih teorij je ključno za razumevanje zgodnje modernih idej o državi. Ti dve teoriji se ne izključujeta, temveč se dopolnjujeta, saj se je konstitucionalna teorija države razvila kot refleks na stanje, ki ga je utemeljevala teorija absolutistične države.

²⁸ Ideja o suverenosti kot pravni neodvisnosti države je bila tuja antični Grčiji, v kateri se je kot temeljni smoter države uveljavil cilj doseganja ekonomsko zadovoljivega in npravstveno popolnega, torej srečnega življenja (*autarkeia*). Prve razprave o najvišji oblasti se pojavijo šele v času principata, to je rimske monarhije, ob vprašanju, komu pripada vrhovni položaj v državi (Pitamic 1927/2009).

Temeljne karakteristike, na katere se bomo osredotočili v nadaljevanju poglavja, se navezujejo na (1) idejo absolutne suverenosti, skozi katero bomo prikazali logiko centralizirane oblasti ter njenega pomena pri preseganju srednjeveške politične fragmentacije, (2) doktrino božanske pravice kraljev, s katero bomo skozi politično misel Martina Luthra prikazali pomik proti deifikaciji sekularnega vladarja v želji po utemeljevanju oblastne nadvlade sekularnega vladarja nad papeštvom, s čimer se je monarh vzpostavil kot glava političnega telesa, ki ni odgovoren nobeni eksterni (op.: papežu) ali interni (op.: predstavniško telo) avtoriteti, ter (3) doktrino državnega interesa (*raison d'etat*), s katero bomo orisali temelje modernega pojmovanja politike.

2.1 Ideja absolutne suverenosti

Za politološko razumevanje koncepta suverenosti je ključna ideja prevlade. Medtem ko je termin »suverenost« modernega izvora kot prvo sistematično definicijo v 16. stoletju ponudil Jean Bodin, pa je praksa izgrajevanja družbene prevlade značilna tudi za druga obdobja pred moderno dobo, v katerih so obstajale politične skupnosti. Moderne razprave o suverenosti tako precej dolgujejo srednjeveškimi konfliktom med papeštvom in posvetnimi vladarji, monarhi in cesarji. Tierney (1982) in Canning (1996) kot ključno v tem kontekstu prepoznavata 12. stoletje, v katerem se Cerkev dokončno preobrazi v pravno ter oblastno institucijo, s čimer se s posvetnim vladarjem zaplete v politično tekmo za osvojitve družbene prevlade. Vplivna študija Ernsta Kantorowicza *Kraljevi dve telesu* (1957/1997) prikaže, kako so se boji med ekleziastično ter posvetno avtoriteto odvijali na metafizični ravni, to je na ravni izgradnje konstruktov, kot sta *Corpus Ecclesiae mysticum* in *Corpus Reipublicae mysticum*, s katerima sta obe avtoriteti upravičevali svojo pravico po suvereni oblasti. Prepletanja med eno in drugo sfero so bila v srednjem veku kompleksna.

Neštete medsebojne povezave med Cerkvijo in državo, ki so bile prisotne v vseh stoletjih srednjega veka, so proizvedle hibride v obeh taborih. Med duhovnimi in posvetnimi voditelji sta neprestano potekala vzajemno sposojanje in izmenjava insignij, političnih simbolov, posebnih pravic in pravic do časti /.../ To sposojanje je v zgodnjem srednjem veku vplivalo na duhovne in posvetne vladarje, dokler sacerdotium ni dobil cesarske podobe in regnum kleriškega pridiha (Kantorowicz 1957/1997, 195; prevedel J. S.).

Obča avtoriteta v zahodni Evropi v srednjem veku je bila Cerkev, ki je v ta namen uporabljala legitimacijo z Bogom, zato je v sicer imanentno političnem stanju prevladoval teološki diskurz,

ki so se ga bili primorani držati tudi posvetni vladarji, če so želeli utemeljiti lastno legitimnost. Posledica tega je izgradnja konstrukta, ki je temeljil na katoliški različici korporativizma, ki jo je v začetku 14. stoletja utemeljil papež Bonifacij VIII. v buli *Unam sanctam*, s katero je, kot ugotavlja Kantorowicz (1957/1997), izzval naraščajočo samozadostnost posvetne politične skupnosti. Proces laizacije teoloških koncepcij ter teologizacije posvetnih koncepcij sta se odvijala vzajemno, pri čemer pa se kot prelomno izkaže 16. stoletje, v katerem vznikne doktrina božanske pravice kraljev, s katero zgodovinsko gledano posvetna sfera dokončno zgradi dovolj trdno strukturo, s katero si utre pot v moderno prevlado nad ekleziastično sfero. Namreč, ena izmed temeljnih karakteristik moderne dobe je ravno zaton političnega vpliva ekleziastične politične skupnosti oziroma prehod od katoliškega korporativizma k modernemu individualizmu.

Temelj političnosti so koncepti, kot so moč, izključevanje in sodelovanje, ki se v družbenem kontekstu vselej pretvorijo v cilj, ki je povezan s prevlado oziroma zasedanjem oblasti v politični skupnosti. Suverenost v najpreprostejši definiciji pomeni stanje zasedanja najvišje politične avtoritete, ki ne priznava nobene druge entitete, ki bi lahko posegala v njeno primarno dejavnost – določanje ter sprejemanje splošno zavezujočih (družbenih) pravil. Ravno zakonodajni karakter suverenosti je ključen za razumevanje njene moderne izpeljave. Za razliko od imanentno srednjeveške koncepcije suverenosti²⁹, znotraj katere prevladajo ideje o oblasti vladarja skozi kraljeve prerogative, ki ne predstavljajo nič drugega kot skupek pravic in dolžnosti monarha in so prepoznani kot osnovni atribut suverenosti, pa je Bodin v delu *Šest knjig o republiki* v osrčje koncepta postavil zakonodajno funkcijo vladarja. Kot ugotavlja Vincent (1987, 53), medtem ko je bil poznosrednjeveški vladar definiran kot seštevek njegovih prerogativov in pravic, pa Bodin suverena vladarja vidi vkorporiranega v absolutno ter brezčasno zakonodajno oblast. Suverenost in zakonodajna oblast postaneta sinonima, nadvlada pa utelešenje v pravici do zakonodajne oblasti. Ideja absolutne suverenosti vladarja predpostavlja nezavezanost pozitivnemu pravu vladarja, ki ga sam ustvarja oziroma katerega vir je sam. Tu pridemo do vprašanja same moči pravnega sistema v odnosu do politične oblasti. Za absolutistično teorijo velja, da zakon predstavlja voljo vladarja, pri čemer je logična izpeljava ta, da vladar tem zakonom ne more biti podrejen, če želi posedovati resnično suvereno oblast, ki je najvišja in vseobsegajoča. Izvor tovrstnega prepričanja se sicer nahaja v rimskem pravu, natančneje v načelu *quod principi placuit legis habet vigorem* – kar je vseč cesarju, ima

²⁹ Na tem mestu je treba opozoriti na to, da se v srednjeveškem političnem vokabularju kot sinonim modernega termina »suverenost« uporabljata termin »*maiestas*«, ki ga v določenih delih svojih del uporablja tudi Bodin.

moč zakona, ter doktrinah *plenitudo potestatis* in *legibus solutus*, ki pričajo predvsem o duhu časa, v katerem so nastali, to je v obdobju absolutne cesarske oblasti v antičnem Rimu. John Gough (2001, 35) sicer v svoji študiji o razvoju teorije družbene pogodbe opozarja na dvoumnost načel rimskega prava, ko ob prej omenjenem načelu citira tudi besedilo »*utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat*«, ki tendira v smeri priznavanja izvorne suverenosti ljudstva, ki svojo oblast prenese na vladarja in se ji v svojem bistvu ne odreče, a v političnem diskurzu 16. stoletja očitno prevladuje ideja absolutne in centralizirane oblasti vladarja, ki ni odgovoren niti ljudstvu niti parlamentu. Edino odgovornost nosi v razmerju do Boga, od katerega posvetna oblast tudi izvira. Walter Ullmann v delu *Načela oblasti in politike v srednjem veku* (1961) prepozna dve doktrini, ki sta se skozi zgodovino izmenjevali – padajočo oziroma teokratično koncepcijo oblasti (*descending theory of government*) ter vzpenjajočo oziroma populistično koncepcijo oblasti (*ascending theory of government*). Medtem ko je slednja značilna za republikanski Rim, znotraj katerega je veljalo pravilo prenosa oblasti od ljudstva k magistratom, ki jim je bil priznan status državnega uslužbenca, in posledično pravica ljudstva do upora, do izvrševanja zakona v primerih samoobrambe, do obstoja ljudske skupščine (senata) ter celo pravice do odpoklica vladarja, pa prva poudarja božje posredovanje pri nastanku posvetne oblasti, iz česar logično izhaja ideja o neodgovornosti vladarja v odnosu do ljudstva. Vladar oblastno funkcijo prevzame ne po volji ljudstva, ki mu vlada, temveč po božji milosti (*Rex Dei gratia*). Monarh prizna izvor lastne oblasti Bogu, kar ga osvobodi odgovornosti lastnemu ljudstvu. Dejansko se na ta način umakne metafizičnemu, politično pa teološkemu. Do preobrata pride šele v 17. stoletju, predvsem po zaslugi naravnega prava, kar pa bomo podrobneje obravnavali v nadaljevanju in v tem delu ne bomo obravnavali. Ullmann (1961) v uporabi načela *Rex Dei gratia* prepozna predvsem stanje, v katerem monarh svojim podložnikom oziroma subjektom priznava določene pravice kot manifestacijo lastne milosti. Ob tem je pomembna tudi simbolična razsežnost, saj vez med Bogom in monarhom vzpostavlja akt maziljenja, ki ga opravi papež, in ne akt kronanja, kar nakazuje njegovo vzvišenost nad ljudstvom. Kot subjekt posameznik izgubi status nosilca javne oblasti, njegova zvestoba je namenjena monarhu osebno skozi akt zaprisege zvestobe in ne več skupnosti.

Moderna koncepcija suverenosti se je razvila v kontekstu izgradnje nacionalne države, ki v srednjem veku ni obstajala. Za abstraktnim določilom prevlade posvetnega vladarja kot legitimnega zakonodajalca nad papeško avtoriteto na eni strani ter ljudstvom na drugi strani se seveda skrivajo konkretni interesi. Karl Marx v delu *Nemška ideologija* (1845/1976) v poglavju

o vladajočih mislih pojasni, kako (so)delujeta materialna ter duhovna, to je idejna produkcija. Za Marxa »vladajoče misli niso nič drugega kot idejni izraz vladajočih materialnih razmer, v misli zajeta vladajoča materialna razmerja; torej odnosi, ki ravno en razred dvignejo v vladajoči razred, torej misli njegovega gospostva« (Marx 1845/1976, 57). Kako torej s tovrstnega marksističnega zornega kota obrazložiti teoretske nastavke absolutistične teorije države? Politično misel 16. in 17. stoletja umeščamo v obdobje nastajanja kapitalističnega proizvodnega sistema. Znano je, da so se nastavki kapitalističnega načina proizvodnje začeli porajati že v obdobju visokega srednjega veka, to je v 12. in 13. stoletju v italijanskih mestnih državah, drugod, na primer v Angliji, Franciji ali Nemčiji pa od 15. oziroma 16. stoletja dalje. Jože Goričar v delu *Oris zgodovine političnih teorij* (1959, 128) kot poglavitne razloge za prehod od fevdalnega h kapitalističnemu načinu proizvodnje našteva izboljšanje proizvodjalnega orodja, uvedba prvih, sicer preprostih strojev, tehnološke iznajdbe, denimo kompasa, papirja, smodnika in tiska, odkritje novih pomorskih poti, odkritje ameriške celine *etc.* Perry Anderson v delu *Rodovniki absolutistične države* (1974/2013, 15) nastanek absolutistične države na zahodu neposredno poveže z dolgo ekonomsko ter družbeno krizo v Evropi v 14. in 15. stoletju, pri čemer centralizirane monarhije Francijo, Anglijo in Španijo navaja kot primere preloma s piramidalno ter politično fragmentirano srednjeveško družbeno formacijo. Absolutistična država je v ključnih aspektih prelomila s fevdalizmom in njegovim najbolj učinkovitim institutom – tlačanstvom. Uvedba stalne vojske in državne birokracije, nacionalne obdavčitve, kodificiranega prava in zametkov enotnega trga so ključne družbene invencije absolutistične države (Anderson 1974/2013, 17). V kontekstu upoštevanja razrednih razmerij v času, ko je absolutistična teorija najbolj prosperirala, to je v 16. in tudi 17. stoletju, moramo izpostaviti predvsem plemstvo ter meščanstvo, ki je prek manufakturne proizvodnje ter uvedbe denarne ekonomije krepilo lastno politično moč v družbi. Meščanstvo na splošno velja kot progresivni družbeni element v obdobju prehoda med srednjim vekom ter moderno dobo. Fevdalno plemstvo in meščanstvo sta sicer dva različna družbena razreda, razreda z različnimi interesi, a obdobje na prehodu od srednjega veka k moderni dobi je obdobje, v katerem sta bila dotična razreda primorana k sklenitvi kompromisa. Fevdalni politično-ekonomski red z dodatki katoliško-korporativistične ideologije je postal preveč rigid. V praksi je pravzaprav šlo za stanje, ki ga Friedrich Engels opisuje v delu *Izvor družine, privatne lastnine in države*.

Ker je nastala država iz potrebe, da bi brzdala razredna nasprotja, in ker je hkrati nastala sredi spora med temi razredi – je praviloma država najmočnejšega, ekonomsko vladajočega razreda ... Izjemoma pa nastanejo razdobja, ko sta med seboj boreča se

razreda v takšnem ravnotežju, da državna oblast kot dozdevna posrednica dobi trenutno neko samostojnost nasproti obema (Engels 1884/ 1975, 392; tekst podčrtal J. S.).

Absolutistično teorijo države razumemo kot manifestacijo idejnega kompromisa fevdalnega plemstva ter meščanstva. 16. in 17. stoletje je čas, v katerem se prepletajo številni dejavniki, ki so pospešili odmiranje starega družbenega reda. Znanstveni napredek, začenši s Kopernikovo heliocentrično hipotezo in ekonomski ter tehnološki napredek sta dva izmed najpomembnejših. Temeljno sporočilnost ideje absolutne suverenosti ter izgradnje nacionalnih držav vidimo predvsem v dveh točkah: (1) centralizacija politične oblasti dokončno preseka z vplivom katoliško-korporativistične ideologije ter (2) centralizirana oblast z lastno vojsko in birokracijo postane garant za razvijanje tržne ekonomije.

2.2 Doktrina božanske pravice

Skozi srednji vek se je kot prevladujoč problem v povezavi z opravljanjem javnih funkcij vzpostavilo vprašanje izvora monarhične oblasti (Ullmann 1961, 117). Teorija ljudske oblasti, ki jo lahko pripišemo obdobju republikanskega Rima, izvor oblasti določi pri ljudstvu (*populus*), a politični prevrat v smeri cesarstva v Rimu ter vzpon krščanstva v 4. stoletju sta dokončno nagnila tehtnico na stran teokratične teorije oblasti, če upoštevamo dualizem, ki ga je uvedel Walter Ullmann in smo ga predstavili že v prejšnjem podpoglavju. Kot opozarja Vincent (1987, 65), sta bili monarhija ter politična vladavina že v predkrščanskem obdobju v bližnjem razmerju z vero, judovsko-krščanska tradicija je to razmerje le še nadgradila. Celotna srednjeveška politična misel temelji na obširnem, a hkrati ozkem miselnem sistemu imenovanem srednjeveški duh, katerega bistvo izhaja iz ideje o občečloveški skupnosti, katere ustanovitelj je Bog (Gierke 1900/2008, 4). Srednjeveški korporativizem, ki je dal podlago hegemoniji cerkveno-fevdalne oligarhije, predstavlja kombinacijo teoloških dogem ter rimskega civilnega prava, natančneje korporativnega prava, ki so ga cerkveni pravniki v času najostrejših konfliktov s posvetno oblastjo preoblikovali v smeri krepitev papeških argumentov. Doktrine božanske pravice ne smemo enačiti s srednjeveško doktrino monarhične oblasti po božji milosti, saj je bil monarh znotraj slednje omejen s fevdalnimi obligacijami do subjektov. Ullmann (1975) kot najpomembnejšo korekcijo srednjeveške kraljeve teokracije vidi ravno v dejstvu, da je bil monarh hkrati tudi fevdalni gospodar. Fevdalna teorija lastnine je namreč lastnino opredeljevala ne le skozi pravice, temveč tudi skozi obligacije. Obseg lastnine je določal družbeni status posameznika ali skupine, pri čemer se je monarha štelo za lastnika celotnega kraljestva, a znotraj določenih omejitev, ki so izključevala nepogojno lastništvo.

Skupine pravnikov, ki so se ukvarjali z oživiljenim rimskim pravom, je sicer poskušala aplicirati koncept patrimonialne lastnine (alod) na fevdalni družbeni sistem, a ti poskusi so večinoma propadli. Zasuk v koncipiranju lastnine se pojavi šele s pojavom absolutizma. Ideji absolutne suverenosti in patrimonialne lastnine sta se uveljavili vzajemno. Suverena avtoriteta, pravica do vladanja in teritorij so postali last monarha, kar je nakazovalo na izenačevanje države z vladarjem (Vincent 1987, 62). Nadalje je treba opozoriti na dejstvo, da so skozi srednji vek o tematici izvora oblasti pisali večinoma kleriki, ki so logično utemeljevali verske aspekte političnih skupnosti. Ne gre pozabiti na razdeljenost dveh sfer, na duhovno in posvetno, ki izhaja iz teološkega načela o dveh mečih. Posledično sta ob nastanku srednjeveških monarhij, nekje od 8. stoletja dalje, obstajali dve polbožanski entiteti – monarh, ki vlada po božji milosti, slednjo mu seveda kot Kristusov namestnik simbolično z aktom maziljenja prenese papež³⁰, in ki predstavlja oblastno avtoriteto znotraj *imperiuma* – posvetne sfere, ter papež, ki kot avtoriteta obvladuje duhovno sfero – *sacerdotium*, katere osnovna naloga je sprva le v pripravi vernikov na posmrtno življenje, od 12. stoletja dalje, ko nastopi t. i. investiturni konflikt, pa se papeštvo poda v odprt konflikt s posvetnimi vladarji za absolutni primat³¹. Sama doktrina božanske pravice ima temelje v pisanjih francoskih absolutistov ter zagovornikov dinastije Stuart v Angliji, pri čemer nam njeno proučevanje omogoča širše razumevanje odnosa med teologijo in politiko. Gre za doktrino, ki jo povezujemo z absolutistično teorijo države, saj kot ugotavlja Elton (1965), ta doktrina docela prezre vprašnji pravic posameznikov oziroma subjektov ter vladavine prava. Ti dve vprašanji v modernem smislu naslovi šele konstitucionalna teorija države. Figgis (1896/1965) identificira štiri temeljne karakteristike doktrine božanske pravice, in sicer (1) monarhija je od Boga določena institucija, (2) nasledstvena pravica do prestola je nedeljiva, ki je ne more ovreči nobeno dejanje uzurpacije oblasti, niti morebitna nesposobnost dediča, (3) monarh je za svoja dejanja odgovoren le Bogu, pravo ga ne zavezuje ali omejuje, saj bi v nasprotnem primeru šlo za omejeno suverenost monarha, kar pa je kontradiktorno, in (4) subjektom sta zaukazana poslušnost in prepoved upora proti monarhu.

Vincent (1987, 66) bistvene predpogoje za to, da se je doktrina božanske pravice sploh lahko razvila, vidi v pojavu relativno neodvisnih teritorialnih enot, zlomu moči in vpliva Svetega rimskega cesarstva ter zatonu papeškega vpliva. Teoretski temelji doktrine božanske pravice se

³⁰ Monarhi so bili ob kronanju s strani papeža maziljeni, kar je v simboličnem smislu pomenilo prenos božje milosti na monarha. To je simbolično papeža povzdigovalo nad monarha, ki je, kot v primeru francoskega monarha, prejel naziv *rex Christianissimus*.

³¹ Kot referenčni deli, ki sta obravnavali to tematiko, navajamo deli Ernsta Kantorowicza (1957/1997) in Briana Tierneya (1982).

začnejo utrjevati od 12. stoletja dalje, ko se restavrira proučevanje rimskega prava oziroma Justinijanovega kodeksa, ki ima značilno imperialni značaj. Dodatna nadgradnja sledi v 13. stoletju z odkritjem Aristotelovih del, ki nosijo status nosilca srednjeveškega opolnomočenja politike *vis-a-vis* teologije, ki pozneje, v 16. ter 17. stoletju, svoj klimaks doseže ravno v doktrini božanske pravice. John Neville Figgis (1896/1965) ugotavlja, da je doktrina božanske pravice nastala kot posledica iskanj teoretskih temeljev za zavrnitev zahtev papeštva po obči prevladi, pri čemer kot steber te doktrine določi politično misel iz obdobja reformacije, posebej misel Martina Luthra. Še več, vidi jo kot most med izrazito srednjeveškim ter izrazito modernim pojmovanjem politike. Srednjeveško pojmovanje politike prinaša podrejenost politike teologiji, medtem ko moderno pojmovanje razmerje podrejenosti zamenja. Srednja pot, ki jo uberejo protagonisti doktrine božanske pravice, pa pomeni emancipacijo sekularne političnosti *vis-a-vis* teološke političnosti. Omenjena emancipacija ne pomeni nič drugega kot artikuliranje zahtev sekularnih vladarjev v teoloških okvirih. Logika je preprosta, če želiš doseči dominacijo, moraš najprej doseči emancipacijo. 16. in 17. stoletje sta bili v pomembnem obsegu še vedno ujeti v teološki diskurz, diskurz, ki je nujno zahteval upoštevanje teološko sprejetih naracij, ki so izhajale iz bibličnih tekstov, čeprav so se v tem obdobju že začeli kazati znaki ontološkega obrata od boga k naravi, predvsem po zaslugi znanstvenega napredka, ki se začne s Kopernikovim heliocentrizmom. Proces emancipacije politike *vis-a-vis* teologije, to je sekularne oblasti v odnosu do ekleziastične oblasti, se je zato moral odviti na polju teološkega diskurza.

Reformacijo poznamo kot versko, politično ter kulturno gibanje, ki je v 16. stoletju spodbudilo razprave o družbeni vlogi ter teoloških usmeritvah Rimskokatoliške cerkve. Osrednja vloga v tem gibanju pripada nemškemu katoliškemu duhovniku Martinu Luthru, čeprav se je slednji v svojih pisanjih v marsičem zgledoval po predhodnikih, denimo Avguštinu iz Hipona, Johnu Wycliffu, Janu Husu, Marsiliju Padovanskem ali Danteju Alighieriju. Luther je v slovitih 95 tezah, ki naj bi jih pribil na vrata cerkve v Wittenbergu, napadel cerkvena pravila o prodaji odpustkov, ki so jih verniki kupovali v želji po pomoči svojim najbližjim v vicah ter odpuščanju lastnih grehov. Odpustki so predstavljali najpomembnejši vir financiranja za izgradnjo bazilike svetega Petra v Vatikanu, ki je simbolizirala politično, finančno ter kulturno veličino papeštva. Ravno proti slednjemu se zdi uperjeno celotno Luthrovo teološko in politično sporočilo, s katerim je zahteval vrnitev h koreninam krščanskega izročila z zahtevami po siromašni cerkvi, prenehanju trgovanja z relikvijami ter njihovim čaščenjem, vodenje mašnih obredov v nacionalnih jezikih ter odstop od doktrine postavljanja cerkve nad sekularno oblast. Luthrovo

vračanje h koreninam pravzaprav ne pomeni zgolj pozivov h teološki refleksiji, s katero se vse skupaj začne, temveč pomeni tudi pozive k restavraciji politične prevlade Cerkve, ki je v 16. stoletju že začela pešati. Reformacijo se pogosto razume le kot interni verski konflikt znotraj katoliške cerkve, a osrednja sporočilnost zahtev predstavnikov tega gibanja je vsaj toliko politična, kot je verska. Max Weber v delu *Protestantska etika in duh kapitalizma* opozarja ravno na odsotnost razumevanja političnih razsežnosti reformacije, ko zapiše, da

(N)amreč reformacija ni imela namena odstraniti cerkvene oblasti nad življenjem vobče, marveč prej nadomestiti dotedanje oblike te oblasti z drugo. Nadomestila je udobno, v praksi tisti čas šibko zaznavno in pogosto samo še formalno oblastništvo z neznansko obremenjujočo in seriozno reglementacijo celotnega bitja in žitja, ki je kar najkrepkeje prodrla v vse sfere družinskega in javnega življenja (Weber 2002, 24–25).

Politična misel reformacije predstavlja klasičen primer tega, kako politična teorija dosega svoje najvplivnejše posledice v časih družbenih pretresov. V času reformacije se je fevdalni družbeni sistem v Evropi že docela znašel v krizi. Zaradi vpliva katoliške cerkve v srednjem veku je kriza fevdalizma pomenila tudi krizo same Cerkve. V času vzpona ideje nacionalnega oziroma državnega interesa, ki se je še posebej izrazito manifestirala preko merkantilistične ekonomske doktrine, so bila moralna ter verska upravičenja v delovanju posamičnih političnih skupnosti potisnjena ob stran. Debenjak (2002) kot enega bistvenih razlogov za rojstvo reformacije vidi zlom avtoritete, božje avtoritete, skozi katero je govorila Cerkev, ki se je lomila pod težo humanizma. Na točki lomljenja cerkvene avtoritete lahko identificiramo mogoče najpomembnejši aspekt zloma srednjeveškega korporativizma in posledičnega prehoda k modernemu individualizmu, saj je, kot ugotavlja Debenjak (2002), nastopila situacija, v kateri je argument avtoritete zamenjala avtoriteta argumenta in je bil individuum prepuščen samemu sebi v svetu, v katerem ni več zanesljivega vodnika. Moralni ugled papeštva ter s tem celotne Cerkve je bil okrnjen in Luthrova intervencija je intervencija s ciljem obnovitve cerkvene avtoritete, a ne s papeške strani vodene rimske cerkve, temveč cerkve pod vodstvom lokalnega krščanskega kneza.

Luther je v svojih spisih ostro obračunal s papežem, ki mu očita, da si je v nasprotju z bibličnimi teksti odmeril osrednji položaj znotraj krščanske skupnosti. Še posebej ostro papeštvo kritizira v spisu *Zoper papeštvo v Rimu, katero je hudič ustanovil* iz leta 1545.

Zelo lahko je dokazati, da papež ni najvišji in glava kristjanstva, ali gospodar sveta, nad cesarji, kralji, koncili in vsem, tako kot v svojih dreketalih laže, greši, kolne in besni,

kakor ga žene peklenski satan ... In Hieronim³² si sme drzniti, da kar naravnost reče: vsi škofi so enaki, prav vsi so dediči sedežev apostolov, in navaja zglede za to, da je škof majhnega mesta enak škofu velikega mesta ... Da pa je eden višji ali manjši kot drug, stori, da je ena škofija bogatejša ali revnejša od druge, drugače pa so vsi v enaki meri nasledniki apostolov (Luther 1545/2002, 107).

Luthrova kritika je osredotočena na interna cerkvena razmerja, znotraj katerih si je papeštvo skozi zgodovino utrdilo vodilni položaj s sklicevanjem na načelo Petrovega nasledstva, a v kontekstu konflikta med papeštvom in sekularno monarhijo dobi Luthrova kritika tudi pomembno politično dimenzijo, saj izzove stoletja veljavno in priznано papeško avtoriteto tako znotraj Cerkve kot zunaj nje, to je v razmerju do monarhije. S tem ko Luther trdi, da papež ni glava krščanstva, torej ni edini Petrov naslednik, pravzaprav ovrže temeljni princip srednjeveškega katoliškega korporativizma. Še več, neposredno piše o tem, da papeštvo ni nadrejeno posvetnemu vladarju. Na težnjo po razkroju fevdalne hierarhije kažejo znotraj luteranstva tudi odprava celibata, razlik med duhovniki in laiki ter prevajanje bibličnih del v večinsko razumljiv jezik. Ob tem izpostavlja formalno enakost škofov v nasledstvu, a ob tem vendarle opozori na *de facto* neenakost, ki izvira iz premoženja posamičnih škofij. Papeštvo obtoži preračunljivosti, ko razpravlja o razlogih za prekinitev starodavne tradicije, po kateri so cesarji kot zaščitniki vere potrjevali papeže, saj so se le-ti zbal, da bi ob zamenjavi na mestu cesarja, prišlo do menjave tudi na mestu papeža.

Zato so poznejši papeži posegli naprej in so hoteli zdaj imeti papeštvo ne kakor od cesarja, niti od koncilov, temveč od Boga samega neposredno, delali so dekrete drug za drugim, se hvalijo, vpijejo in rjovejo: češ, rimska cerkev in papež nista bila ustanovljena od ljudi niti od koncilov, temveč od Kristusa samega čez ves svet (Luther 1545/2002, 109).

Papeški primat tako nad lokalnimi škofi kot tudi nad posvetnimi vladarji Luther pojasnjuje kot posledico manipulacije z ustrahovanjem skozi božjo jezo in herezijo, kar so dosegli predvsem z izkrivljanjem izreka iz Matejevega evangelija, ki pravi:

Ti si Peter, in na tej skali bom sezidal svojo cerkev, in peklenska vrata je ne bodo premagala, in tebi bom dal ključe nebeškega kraljestva; kar ti zvežeš na zemlji, naj bo zvezano v nebesih (Luther 1545/2002, 109).

³² Sveti Hieronim (347–419) velja za enega izmed štirih velikih cerkvenih učiteljev. Za njegovo najpomembnejše delo velja latinski prevod Svetega pisma.

Luther neposredno kritizira papeško prevzemanje oblastniških pristopov, ki so značilni za posvetno sfero v fevdalni dobi, s katerimi je najprej podjarmil škofe in nato še posvetne vladarje. Papeštvu očita tiransko podjarmljenje škofov, s čimer jih »s prisegami in dolžnostmi, naredi za hlapce, si prisvoji škofije, jih lahko zaseda in prestavlja, spreminja, rop, jemlje, daje, ceni, prodaja« (Luther 1545/2002, 110). Podjarmljenju škofov je sledilo še podjarmljenje posvetnih vladarjev, ki so se s simboličnimi akti klanjali papežu. Luther papeško strategijo, ki je posledica njegove sle po posvetni oblasti, predstavi skozi princip *divide et impera*. Hujskanje enega kralja proti drugemu, celo sina proti očetu in sejanje razdora so za Luthra pogloblitve strategije, s katerimi bi se papež znebil konkurentov za zasedanje cesarske funkcije.

Martin Luther je tako kot tudi vsi drugi misleci nagovarjal predvsem problematike iz lastnega okolja. Njegove teološke kritike se zdijo na prvi pogled privzdignjene nad vsakdanjimi in kontekstualno omejenimi dogodki, a za to privzdignjenostjo se skrivajo povsem specifični interesi – osvoboditev nemškega plemstva in klera izpod papeškega vpliva. Že iz gornjih citatov je moč razbrati Luthrovo obremenjenost s stanjem v njegovi domači Nemčiji, še bolj konkretno pa to izpostavi v spisu *Krščanskemu plemstvu nemškega rodu o izboljšanju krščanskih razmer* iz leta 1520, v katerem razčlenjuje stiske in težave, ki tarejo nemške dežele. V tem spisu izpostavlja tri zidove, s katerimi so se pripadniki rimske kurije obdali v zaščiti pred za Luthra prepotrebni reformami. Prvi zid, ki ga izpostavlja Luther, je za naše potrebe najbolj bistven, saj je zgrajen iz opek zanikanja vsakršnih pravic posvetne oblasti nad duhovno oblastjo. Kot rimsko izmišljotino Luther prezentira že samo delitev na duhovski stan, v katerega spadajo papež, škofi, duhovniki in menihi, ter posvetni stan, v katerega spadajo knezi, gospodje, rokodelci in poljedelci. Za Luthra vsi kristjani spadajo v duhovski stan, med njimi ne prepozna nobene druge razlike kot edino delo, ki ga opravljajo in s tem opravljajo različne funkcije znotraj enotnega telesa. S krstom se vsak posameznik posveti v duhovnika.

Zato škofovo posvečenje ni nič drugega, kakor če bi namesto in za osebo vsega zbora vzela enega iz množice – ki imajo vsi isto oblast – in mu ukazal, naj to oblast opravlja za vse druge; enako, kot če bi deset bratov, ki so vsi kraljevi sinovi in enaki dediči, izbral enega, da namesto njih vlada dedino; saj vsi bi bili kralji in z enako oblastjo, pa vendar je ukazano enemu, naj vlada (Luther 1520/2002, 91).

Gornje misli Luther nadgradi v smeri argumentacije v smeri legitimizacije posvetne oblasti, ko zapiše, da »ji moramo pustiti, da je ona duhovniki in škofi, in njeno službo šteti za službo, ki pripada krščanski občini in ji je koristna« (Luther 1520/2002, 91). Figgis (1999, 57) Luthrov prispevek k politiki vidi ravno v prenosu svetniškega sija od ekleziastičnega privilegija k

posvetnemu vladarju. S sklicevanjem na apostola Pavla in Petra Luther jasno zavrne telesno dvojnost in podpre konstrukt o enem telesu, katerega del so vsi kristjani s Kristusom kot glavo. Enotnost telesa je nujni predpogoj za zdravo delovanje telesa, delovanje organov znotraj telesa mora biti usklajeno. Luther vidi temeljno poslanstvo organa posvetne oblasti v tem, da zato, ker je njen obstoj odrejen od Boga, kaznuje zle in varuje poštene posameznike, pri čemer ne smejo obstajati nobene izjeme, meč in šiba v rokah posvetne oblasti morata doseči tudi papeža, škofe, duhovnike in menihe. Zagovornike privilegijev Luther enači z lažnimi učitelji, ki imajo za cilj zgolj izkoriščanje drugih ljudi, pred katerimi je svaril apostol Peter. Prav tako se sklicuje na apostola Pavla, ki je vsem kristjanom sporočil »*naj se (vsaka duša, op.) podreja gosposki, zakaj ta ne nosi meča kar tako, temveč da služi Bogu, vtem ko kaznuje zle in hvali poštene*« (Luther 1520/2002, 93). Obstoj posvetne oblasti je posledica potrebe po obvladovanju grešne človeške narave. Luther se v tem oziru opre na delo svetega Avgušтина iz Hipona. Funkcija posvetne oblasti je v osnovi prisilna, zato ne čudi vsakršno umanjkanje pozornosti na vprašanja povezana z varstvom pravic posameznika. V ospredju je vprašanje družbene stabilnosti in v tej luči Luther tudi obravnava temo poslušnosti oziroma prepovedi upora proti posvetni oblasti, kar so občutili nemški kmetje v uporu proti fevdalni oblasti med letoma 1524 in 1526, ki so se opirali ravno na njegova učenja o svobodi in enakosti pred Bogom. Luther jih je svaril pred uporom in jim pojasnjeval njihove zmote prek teoloških razlag o grešnosti upora proti oblasti, pa čeprav nepravilni in pokvarjeni. Kot ugotavlja Klosko (2012, 343), so kmetje s svojimi zahtevami razširili Luthrova teološka učenja na posvetno raven, kar je bilo očitno zmotno, saj Luther, opolnomočen z učenjem apostola Pavla, ki je bil, denimo, zagovornik suženjstva, zagovarja družbeno neenakost, ne pa tudi neenakosti pred Bogom. Za omenjene uporne kmete je v tekstu *Proti roparski in morilski kmečki hordi* leta 1525 od kneza terjal ostre sankcije, saj naj bi delovali v nasprotju z božjo voljo, ki je knezovo oblast vzpostavila. V primeru neukrepanja naj bi proti Bogu grešil sam knez. Luther je pri vprašanju pravice do upora vladarju zagovarjal strogo stališče, da aktiven upor nikdar ni dovoljen, medtem ko je pasiven odpor v skladu s krščanskim izročilom, po katerem subjekt sme zavrniti ukaz vladarja, kadar gre za ukaz, ki je v nasprotju s krščanskim naukom, a ob tem mora morebitno kazen sprejeti takšno, kakršno mu odmeri vladar, torej stoično in brez upora. Kot pri mnogih drugih absolutističnih mislecih, je tudi pri Luthru v ospredju ideal družbene stabilnosti, kar pa v primeru sporočilnosti njegove politične misli pomeni predvsem upor proti papeški intervenciji v domeno nemškega *imperiuma* in hkrati obči avtoriteti znotraj *sacerdotiuma*. Kot ugotavlja Goričar (1959, 169), je luteranstvo v političnem smislu prineslo koristi predvsem plemstvu, ki se je z njimi osvobodilo

avtoritete papeštva, predvsem pa si je na ta način prek sekularizacije cerkvenih posestev povečevalo lastno fevdalno bogastvo.

2.3 Doktrina *raison d'etat*

Doktrina *raison d'etat* logično dopolnjuje doktrino božanske pravice. Znotraj slednje vladar velja za absolutnega zakonodajalca, s čimer izpričava božjo voljo, iz česar izhaja, da so vladarjeve odločitve v skladu z državnim interesom. Doktrina državnega interesa se primarno pojavi v Italiji v 16. stoletju, kjer jo je populariziral predvsem Niccolo Machiavelli z delom *Vladar*, a Machiavelli ni bil prvi, ki je uporabil termin. Termin *ragione di stato*, ki v imenu pravičnega cilja upravičuje državljanska sredstva, sta v politični besednjak tistega časa uvedla Francesco Guicciardini in Giovanni della Casa (Vincent 1987, 69). Besednjak, ki ga doktrina državnega interesa uvede v politično teorijo, je docela zaznamovan z idealom vzpostavljanja ter ohranjanja države in njene oblasti. V času državljanskih vojn z verskim pridihom, kot na primer v Franciji, so v ospredje prihajale ideje, ki so zagovarjale družbeno stabilnost ter ohranitev države, kar je rezultiralo v zavračanju tako cerkvenih avtoritet kot tudi moralnih norm v obliki naravnega prava. V tem kontekstu na veljavi pridobiva postavljeno pravo, katerega vir je suvereni vladar. Figgis (1999) izpostavlja zanimivo povezavo med Martinom Luthrom in Niccolom Machiavellijem, prvi zelo obremenjen z verskimi dogmami, drugi izrazito sekularen, ko gre za vprašanje avtoritete posvetnega vladarja. Luthrova in Machiavellijeva misel v tem delu nista v nasprotju, ker je prvi s svojimi idejami versko avtoriteto tako ali tako postavil ob bok posvetne oblasti, medtem ko drugega zanima predvsem ohranjanje le-te. Logika je tu preprosta – ohranitev oblasti pomeni ohranitev države in ohranitev države pomeni ohranitev vere.

Doktrina državnega interesa je za razumevanje zgodnje moderne politične teorije zanimiva predvsem z vidika njenega vpliva na spremenjeni politični diskurz, ki se je postopoma ločeval od politično-teološkega diskurza v srednjem veku. V tem smislu doktrina državnega interesa prinaša nadgradnjo doktrine božanske pravice, saj se odmakne od teoloških argumentacij s ciljem vzpostavitve dominacije sekularnega vladarja. Diskurz doktrine državnega interesa ne potrebuje več deifikacije sekularnega vladarja. Ravno nasprotno, doktrina državnega interesa legitimnosti sekularnega vladarja ne utemeljuje na njegovi zvestobi Bogu, temveč celotni politični skupnosti – državi. Verske dogme ne usmerjajo več urejanja javnih zadev – politike, politika se na tem mestu otrese prevlade teologije, moderna politična znanost pa s tem dobi epistemološko – metodološke okvire, ki ji začitajo predmet proučevanja. Niccolo Machiavelli

v *Vladarju* jasno izpriča lasten namen – »odkrivati tisto, kar je dejansko res, ne pa tisto, kar si glede tega kdo izmisli« (Machiavelli 1531/2006, 71). Najstvo, ki je bilo do tedaj zaznamovano z versko metafiziko, se umakne izkustvu. Empiricizem v moderni dobi, ki je utemeljena na uporabi človeškega razuma, postane skorajda sinonim za znanost. Nič čudnega torej, da se Machiavellija, poleg Thomasa Hobbesa, šteje za utemeljitelja moderne politične znanosti.

Koncept politike, kot se vzpostavi skozi doktrino državnega interesa, se ne artikulira skozi moralo, temveč skozi brezbarvno racionalnost, s ključnim poudarkom na osvojitvi ter ohranitvi oblasti – to je tehnologiji oblasti. Še v 17. stoletju je bila političnost utemeljena na doktrini državnega interesa svež koncept, pri čemer se ga je razumelo kot nasprotje političnosti ali kot del le-te, a še v istem stoletju se pojma politika in državni interes spremenita v sinonim. Politika je svoj status najplemenitejše praktične znanosti³³ izgubila takoj, ko se jo je začelo povezovati z umetnostjo ohranjanja oblasti posameznika ali skupine ljudi (Viroli 1992, 238). Politike kot družbene dejavnosti se oprime izrazito pejorativen pomen, kar pravzaprav zaznavamo še dandanes. Morala in politika sta dve povsem ločeni področji, zato se ne zdi pravilno presojati eno od teh dveh področij skozi prizmo druge, a zdi se, da se je politiki dogodilo ravno to. Mogoče največja vrednost doktrine državnega interesa je ravno v tem, da jasno razmeji politiko in moralo, znotraj katerih prevladujejo različne "zakonitosti". Kot politologi ne moremo pristati na to, da se politologijo preprosto enači z moralo ali katero drugo sicer avtonomno vedo. Moralni diskurz 16. in 17. stoletja je bil zaznamovan s krščansko teologijo, zato ne čudi, da je »rešitev konflikta med državnim interesom in krščansko moralo opravilo, ki presega človeške sposobnosti« (Viroli 1992, 237).

Ideje, ki so izgrajevale doktrino državnega interesa, so bile v času nastanka izrazito izzivalne z vidika srednjeveškega ideološkega hegemonu Rimskokatoliške cerkve. Dela ključnih mislecev, ki so pripadali tej tradiciji, denimo Niccola Machiavellija, je Cerkev uvrščala na zloglasni seznam prepovedanih del, t. i. *Index librorum prohibitorum*. Takšna reakcija ni presenetljiva, če doktrino državnega interesa razumemo kot nadgradnjo absolutistične teorije države, s katero se je moderna država začela postopoma osvobajati cerkvenih vezi. Bistvo te nadgradnje leži v njeni razjasnitvi ločnice med politiko in moralo. Tako opolnomočena koncepcija politike je v obdobju nastajanja modernih nacionalnih držav delovala v prid nasprotnikov ekleziastičnih političnih zahtev. Papeštvo se je dolga stoletja sklicevalo na krščansko moralo, s katero je ščitilo predvsem lastne politične interese – zaščita lastnine ter privilegijev, sekularizirano pojmovanje

³³ Za primer glej Aristotel (1995).

politike pa jim je odvzelo prepotreben mehanizem, s katerim bi lahko lastne interese še naprej učinkovito branili. Machiavelli je bil makiavelist, ni pa bil prvi. Le-ta se je lahko učil od najboljših, predvsem utemeljiteljev krščanske ideološke prevlade v srednjem veku, začevši s svetim Avguštinom iz Hipona.

3 TEORIJA KONSTITUCIONALNE DRŽAVE

Teorija konstitucionalne države predstavlja naslednjo stopnjo razvoja teorije države po teoriji absolutistične države. Slednja je v svojem bistvu naslavljala problematiko izgrajevanja centralizirane in teritorialno zaokrožene politične skupnosti. Osrednje razprave znotraj absolutistične teorije države so se vrtele okoli ideje suverenosti, katere problematika se je vlekla še iz časov visokega srednjega veka, v katerem sta se za politično dominacijo spopadala posvetni in ekleziastični tabor. Od 16. stoletja dalje je cerkveni politični vpliv začel plahneti, a so tudi posvetni vladarji ostajali ujeti v teološka upravičenja za lastno vladavino, kot se je to kazalo v doktrini božanske pravice monarhov. Ključen napredek je prinesla šele doktrina državnega interesa, ki pa je zanemarjala mnoge aspekte teorije države, kot so spoštovanje pravic subjektov ali omejevanje oblasti in je tako vsaj z eno nogo stala zunaj prostora izrazito moderne politične teorije. Kot osrednjo razpravo znotraj konstitucionalne teorije države pa lahko določimo razpravo o omejevanju oblasti, bodisi z moralno zaznamovanim naravnim pravom bodisi z institucionalnimi mehanizmi v obliki delitve oblasti na več avtonomnih nosilcev oblasti. Andrew Vincent (1987, 77) konstitucionalno teorijo države prezentira kot produkt 18. stoletja, a ob tem opozarja na obstoj številnih ključnih elementov konstitucionalne teorije države še v srednjem veku. Za nas bo v tem pričujočem delu zanimiva predvsem politična misel iz 17. stoletja, ki ga štejejo za ključnega v razvoju konstitucionalne teorije države, predvsem zaradi nastanka naravnopravnih teorij družbene pogodbe, začevši s Thomasom Hobbesom, ter naslavljanja vprašanj o delitvi oblasti, demokraciji in spoštovanju pravic subjektov, kot jih najdemo pri Johnu Locku, ki še dandanes ostajajo aktualna in si brez njih ne znamo zamišljati sodobnih držav. Politično misel obeh avtorjev tako štejejo za proto-liberalno³⁴ politično misel, to je politično misel, iz katere so se napajale kasnejše politične teorije, ki so vezane na liberalno politično doktrino, predvsem iz 18. ter 19. stoletja.

³⁴ Termin »liberalizem« se sicer v 17. stoletju ni povezoval z vprašanjem politične pripadnosti. Ta pomen dobi šele v 19. stoletju.

Bistvo moderne ideje o konstitucionalnosti je treba razumeti predvsem v kontekstu absolutističnih teženj vladarjev iz obdobja na prehodu iz srednjeveškega v moderno koncipiranje države. Monarhični absolutizem v 16. in 17. stoletju je propagiral predvsem centralizem in stabilnost, pri čemer je tu ključna predpostavka o nenadzorovanem širjenju oblasti s strani države, ki naj bi predstavljalo naravno težnjo. Spremenjene družbene razmere, pri čemer mislimo predvsem na spremenjena razmerja med družbenimi razredi, ob koncu 17. stoletja, predvsem pa od 18. stoletja dalje, so narekovale povsem drugačne, nadgrajene teoretske utemeljitve želene politične ureditve, kot jo je ponujala absolutistična teorija. Tu nastopi ideja o omejevanju oblasti oziroma o njeni fragmentaciji na več avtonomnih delov, kot jo lahko zaznamo v doktrini delitve oblasti, t. i. *checks and balances*. Ideja konstitucionalizma je ideja o vzpostavitvi (latinsko *constituere*) oblasti, ki ne temelji več zgolj na surovi politični moči, temveč temelji na pravnih oziroma konvencionalnih temeljih. Ti pravni temelji se lahko nanašajo bodisi na pozitivno bodisi na naravno pravo. Od tod izhajajo ideje o družbeni pogodbi, ki jo posamezniki po lastni volji sklenejo med seboj in tako oblast delegirajo na tretjo osebo oziroma skupino. Omenjene pravne temelje se je pogosto želelo prikazati kot norme, ki so vzvišene nad družbo, kar deluje najmanj naivno. Noben pravni red ni ločen od danih političnih razmerij, ravno nasprotno, vsak pravni red je politično posredovan. Meščansko-liberalna politična misel sicer temelji na ideji o nevtralni državi, ki se v praksi prepogosto izkazuje za ideološko pristransko. Konstitucionalna teorija države je produkt časa, v katerem se je meščanstvo že vzpostavilo kot enakovreden razredni tekmelec monarhu ter aristokraciji. S konstitucionalno teorijo se začne obdobje gradualne ideološke prevlade meščanstva in s tem liberalizma. Če smo za absolutistično teorijo države zapisali, da je v samem bistvu pomenila odraz sklenjenega kompromisa med plemstvom ter meščanstvom, lahko za konstitucionalno teorijo države zapišemo, da predstavlja odraz že dodobra utrjene poti meščanstva nasproti ideološki hegemoniji v moderni dobi.

3.1 Naravno pravo

Osrednja teza naravnopravne pravne vede je, da obstaja pozitivna interna povezava med pravom in odločilnimi razlogi za določeno ravnanje, medtem ko naravnopravna politična filozofija utemljuje tezo, po kateri pravo lastno silo razloga črpa iz ideje javnega dobra politične skupnosti. Pravna veda esencialno vrednost prava vidi v njegovi navezavi na razum, medtem ko politična filozofija izraža pomen prava predvsem skozi njegovo vlogo v navezavi na javno dobro politične skupnosti (Murphy 2006, 1). Pavčnik (2007, 638) kot primer

naravnopravnega pogleda na pravo izpostavlja odlomek iz Sofoklejevega dela *Antigona*, v katerem Antigona, Kreontovi prepovedi navkljub, ki ima pozitivnopravno poreklo, pokoplje svojega brata Polinejka, ki je obveljal za narodnega izdajalca. Antigonino dejanje je primer sklicevanja na načela naravnega prava, ob hkratnem sprejetju posledic zaradi kršenja od tuzemske oblasti postavljenih zakonov. Bistveni element sporočilnosti Antigoninega dejanja pokopa lastnega brata je v zavračanju legitimnosti zakonov, ki so v nasprotju z moralno-razumskimi načeli.

Antigona: »Vem, da razglas minljivega človeka nima moči, da omaje neomajne in nenapisane bogov zakone. Njih zakon ni od danes ali včeraj, na vek velja, nihče ne ve od kdaj.«

Kreont: »Mar nisem jaz tej hiši gospodar? Kaj ni država kraljeva posest?«

Antigona: »Kako bi mogla v strahu pred človekom kršiti ga, da s tem si božjo kazen nakopljem? Da zapisana sem smrti, sem vedela že brez razglasov tvojih; če prej umrem, si štejem le v dobiček.« (Citirano po Pavčnik 2007, 638)

Naravno pravo, za razliko od pozitivnega prava, ni produkt človeške dejavnosti. Človeštvo ga lahko le odkriva, ne more pa ga ustvarjati. Zaradi časovne, geografske ali personalne neodvisnosti velja za stalen in večni zakon, ki je nadrejen vsakršnemu pozitivnemu pravu, ki je zaradi človeškega izvora lahko le delno pravičen. Kot ugotavlja Pavčnik (2007, 639), je naravno pravo vsebinsko merilo pozitivnega prava, kar pomeni, da slednje prvega udejanja v družbenih razmerjih, s čimer ga operacionalizira. Po tovrstni razlagi ima naravno pravo potencial, da pozitivnemu pravu odreče legitimnost, če slednje pride v nasprotje s prvim. Takšno pojmovanje ima velikanske politične razsežnosti, saj predpostavlja med drugim pravico do upora ljudstva zatiralskim vladarjem. Vprašanje pravice do upora je bilo še posebej pomembno za zgodnje moderno politično teorijo, za katero je značilen prehod od absolutizma, ki omenjene pravice ni dovoljeval, h konstitucionalizmu, ki skozi naravno pravo to pravico vzpostavi.

3.1.1 Antično naravno pravo

Tradicija naravnega prava ima za sabo dolgo zgodovino. Verjetno najvplivnejši predstavnik antične tradicije naravnega prava je Aristotel. Slednji je kot izhodišče lastne filozofije določil

načelo enotnosti oblike in vsebine, pri čemer naravo opisuje kot popolno obliko stvarnosti, iz česar sledi, da je naravno vselej optimalno stanje. Aristotel nam na začetku svojega dela *Politika* (1995) pojasni svoje videnje razvoja človeških asociacij. Vsako mesto (*polis*) predstavlja določen tip asociacije, pri čemer nastanek vsake asociacije posebej pomeni zasledovanje določenega ideala dobrega. V temelju obstajajo tri asociacije, družina, vas in polis, ki nadgrajuje obe predhodni asociaciji in tako predstavlja najvišjo stopnjo asociiranja. Moški in ženska se v družino povežeta iz naravne potrebe po reprodukciji in zadovoljevanju vsakdanjih potreb obeh, medtem ko vas nastane zaradi naravnih potreb več družin, da se povežejo. Aristotelu se najbolj naravna oblika vasi zdi kolonija, iz česar izpelje tudi idejo o nastanku starodavnih monarhij, saj so nastale iz asociacij, ki so bile monarhično vodene. Končna in najpopolnejša oblika asociacije je samozadostni polis, katerega cilj je ustvarjanje dobrega in pravičnega življenja. Polis je odraz poslednjega stadija naravnega razvoja asociacij, iz česar sledi, da je človek, ki takšno asociacijo osnuje, po naravi družbena oziroma politična žival. Edini, ki lahko živijo zunaj politične skupnosti, so bodisi bogovi bodisi zveri. Politična skupnost kot celota ima v Aristotelovi filozofiji vselej primat nad družino ali posameznikom, saj »če je celotno telo uničeno, stopala ali roke ni več« (Aristotel 1995, 11). Tovrstno, sicer s teološkimi primesmi ozaljšano, organicistično pojmovanje družbe je ostajalo veljavno skozi celotno obdobje srednjega veka. Ena izmed temeljnih karakteristik moderne dobe je ravno v zamenjavi organicistične koncepcije družbe z mehanicistično koncepcijo, ki ima svoje temelje v naravoslovnih dosežkih od 16. stoletja dalje.

Aristotel v delu *Nikomahova etika* (2002) uporabo terminov »pravičnost« in »krivičnost« veže na vprašanje spoštovanja zakonov.

Kdor krši zakone, je torej krivičen, kdor jih spoštuje, je pravičen; če pa je to tako, tedaj je jasno, da je vse, kar je zakonito, v nekem smislu tudi pravično. Kar je namreč določila zakonodaja, to je zakonito, in o vsakem določilu zakonodaje lahko rečemo, da je pravično (Aristotel 2002, 155).

Smisel snovanja zakonov je v zasledovanju ideala blaginje politične skupnosti. Aristotel obstoj prava priznava le tam, kjer veljajo medsebojno priznani zakoni, pri čemer je bistveni poudarek ta, da zakoni lahko obstajajo le tam, kjer obstaja možnost za krivična dejanja, saj pravo pravzaprav vzpostavlja distinkcijo med pravičnim in krivičnim. Za Aristotela je bistveno, da

vlada zakon in ne človek, saj slednji lahko svojo oblast začne izrabljati, in tako postane tiran³⁵. V osnovi v družbi obstajata dve vrsti prava – naravno in dogovorjeno.

Naravno pravo je tisto pravo, ki ima povsod isto veljavo, ne glede na to, ali ljudem ugaja ali ne. Dogovorjeno pravo pa je, kar je spočetka lahko brez razlike tako ali drugače; razlika nastane šele, kadar je z zakonom utemeljena. Skratka, sem spadajo vsa podrobna zakonska določila ... in prav tako vse, kar je bilo izglasovano v skupščini (Aristotel 2002, 171).

Podobno naravno pravo definira tudi Cicero, ki pristen razum, ki je skladen z naravo, obravnava kot resnični zakon, ki je večni in dan vsem ljudem³⁶. Tega zakona se ne da niti odpraviti niti dopolnjevati. Pri tem sta nemočna tako ljudstvo kot predstavniški organ. Bežanje pred spoštovanjem naravnega prava pomeni bežanje pred samim sabo. Pozitivno pravo ima nalogo, da normativno konkretizira naravno pravo glede na čas, prostor in ljudi (Pavčnik 2007, 641). Aristotel veljavnost družbenega prava pripisuje le v družbenih razmerah, v katerih velja načelo enakosti med ljudmi, ki so enaki v pogojih vladanja in podložnosti. Zanj je vladar predvsem čuvar zakonitosti, s tem pa posledično tudi enakosti. Ti poudarki iz Aristotelove misli delujejo precej podobne nekaterim idealom, ki jih propagira sodobna ideja demokracije. Pravična vladavina je vladavina, v kateri si vladar odmeri le toliko dobrin, kot mu pripada glede na sorazmerje, njegov napor v družbi pa mora biti vselej usmerjen v zagotavljanje blagostanja za druge, torej njegove sodržavljanke. Tovrstna sporočila imajo pomembno vrednost za moderno politično teorijo, kajti tudi na njihovih temeljih so izšle koncepcije omejevanja oblasti, ki so pomagale dokončno ovreči absolutizem.

3.1.2 Racionalistično naravno pravo

Racionalizem pomeni filozofsko smer, ki prek človeškega razuma razrešuje problematiko subjektivnega vedenja o resnici ter objektivnega vprašanja biti. Temelje racionalistični spoznavni teoriji je postavil Rene Descartes z idejo radikalnega dvoma. V delu *Razprava o metodi* (1637/2007) razpravlja o dvomu o vseh do tedaj uveljavljenih učenjih o veri, znanosti, filozofiji in celo o lastnem obstoju. V navezavi na subjektivno vedenje pride do famoznega

³⁵ Aristotel izključuje možnost zlorabe oblasti na področju gospodarjevega ali očetovskega prava, saj kot pravi, »nasproti svoji lastnini ni mogoče delati krivice; otrok in imovina, dokler ne dorasteta ali se ne osamosvojita, sta kot del človeka samega, samemu sebi pa nihče namerno ne povzroča škode« (Aristotel 2002, 170).

³⁶ Rimski jurist Ulpijan je vpeljal načelo *quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt* – kar zadeva naravno pravo, so vsi ljudje v enakem pravnem položaju.

zaključka, da tisto, kar edino zares eksistira, je njegova lastna misel, kar pomeni, da obstaja kot človek le kot misleče bitje, iz česar nastane rek *cogito ergo sum*, mislim, torej sem. Zaverovanost v človeški razum izpriča tudi Immanuel Kant v eseju *Kaj je razsvetljenstvo?* (1784/1991), v katerem za vodilo razsvetljenske tradicije razglasi famozni *Sapere aude!*, ob katerem pozove ljudi k pogumu, da uporabijo njihov lastni razum. Lenoba in strahopetnost ljudi sta za Kanta poglobljena razloga za to, da ljudje tudi v svoji odraslosti še vedno ostajajo infantilni, saj slednja predpostavlja udobje pasivnosti.

Če imam knjigo z namenom, da ima razumevanje namesto mene, duhovnega svetovalca, da ima vest namesto mene, zdravnika, da mi določi dieto, in tako dalje, potem se mi ni potrebno potruditi za nič. Ni mi treba razmišljati, dokler lahko plačam; drugi bodo kmalu prevzeli utrujajoče delo namesto mene (Kant 1784/1991, 54).

Za Kanta predstavlja rešitev problematike infantilnosti večine ljudi krepitev svobode govora oziroma krepitev t. i. javne rabe razuma, s katero se ljudi spodbuja h kritični evalvaciji dejanskega stanja v družbi, kar pomeni, da posameznik sme spregovoriti kakorkoli o katerikoli temi, ki zadeva celotno družbo. Najverjetneje najpomembnejša karakteristika razsvetljenske intelektualne tradicije je naraščajoča zavest o moči človeškega uma, da podredi sebe in ves svet racionalni analizi (Reiss 1991, 6).

Vplivu racionalističnih vodil se v 17. in 18. stoletju ni moglo izogniti niti pravo. Posledično je to pomenilo, da je vir prava postal le človeški razum, nikakor pa ne več narava, kot v primeru antične tradicije, niti ne Bog, kot je to veljalo skozi obdobje srednjega veka. Eden najpomembnejših utemeljiteljev racionalističnega naravnega prava je Hugo Grotius³⁷ (1583–1645). Za Grotiusa je naravno pravo absolutno nespremenljivo, spremeniti ga ne more niti sam Bog, saj »tako kot Bog ne more vplivati, da dva krat dva ne bi bilo štiri«, prav tako ne more vplivati na to, da »tisto, kar je po svojem notranjem bistvu zlo, ne bi bilo zlo« (Grotius v Pavčnik 2007, 648). To slednje pa ni pomenilo, da je Grotius bogu odvzel vsakršno vlogo znotraj njegove koncepcije naravnega prava, saj je pravilnost moralnega delovanja še zmeraj povezoval z božjo voljo. Vrhovno načelo naravnega prava pri Grotiusu je pravičnost, za katero pojasni, da pomeni vse tisto, kar ni krivično, pri čemer kot krivično definira vse tisto, kar je v koliziji z razum uporabljajočo skupnostjo posameznikov. Iz dotičnega vrhovnega načela nato nastanejo

³⁷ Grotius je za celih dvanajst let prehitel Descartesa s poskusom izgradnje znanstvenega sistema na osnovi človeškega razuma. Kot ugotavlja Cerar (2001, 165), to kaže na to, da je bil tudi racionalizem, tako kot tudi drugi miselni tokovi v zgodovini, produkt nekega specifičnega obdobja, ki mu ni mogoče natančno določiti niti časovnih niti personalnih meja.

posamična vodila, po katerih je treba spoštovati pravico do zasebne lastnine, sklenjene pogodbe (*Pacta sunt servanda*), povrniti povzročeno škodo ter za zagrešen zločin sprejeti kazen kot pravično povračilo (Pavčnik 2007, 649). Naravno pravo pa pri Grotiusu ni zgolj racionalno, temveč je obenem tudi socialno. Tudi zanj je človek po naravi socialno bitje, kar spominja na Aristotelovo koncepcijo, a v primeru Grotiusove formule pravičnosti, po kateri je edini kriterij za pravičnost razumni človek, pri čemer gre za socialnega človeka in ne individualnega kot v primeru Aristotelovih idej iz njegovega dela *Etika* (Spektorski 1932, 183).

Racionalistično naravno pravo se je vzpostavilo v obdobju, v katerem so se stebri nastajajoče ideološke hegemonije meščanstva že dodobra utrdili. Popolna prevlada ideje moči človeškega razuma je imela v 17. stoletju močno politično sporočilo. To sporočilo se je nanašalo predvsem na potrebo po dokončni osvoboditvi modernega posameznika izpod tesnega jarma srednjeveškega vrednostnega sistema, ki se je na simbolni ravni manifestiral skozi organicistično družbeno koncepcijo. Razbitje srednjeveških družbenih šablon se zdi najpomembnejša naloga, s katero se je morala spopasti moderna, v individualizem usmerjena, družbena teorija. Racionalizem je v politični in pravni teoriji, ki se nanašata na naravno pravo, vzpostavil predvsem idejo, po kateri človek ne odkriva več božjih ali naravnih zakonov, temveč sam predstavlja njihov vir. To v grobem pomeni zaton tradicionalnih avtoritet, ki so dotlej prevladovale, tu mislimo predvsem na papeško avtoriteto, ki je svoja upravičenja gradila na metafizičnih pojasnilih o človeški naravi, ob tem pa tudi maneverski prostor za vzpostavitev nove, materialnim razmeram bolje prilagojene, podobe človeka in družbe. Meščanstvo je svoje kolektivne interese zmoglo pripeti na predružačeno koncepcijo sveta, ki jo je utemeljil predvsem znanstveni preboj od 16. stoletja dalje. Boga kot vrhovnega ontološkega razsodnika zamenja narava, a ne narava *per se*, temveč človeška narava kot narava empiričnega človeka. V tem primeru gre za oposamljenega človeka, ki se pripravlja na prevzem vloge nosilca kapitalističnega družbenega ustroja. Liberalni utilitarizem sčasoma spodnese *homo politicus* in povzdigne *homo oeconomicus*. Velik kritik naravnopravne tradicije je Hans Kelsen, ki tako v metafizičnem kot tudi racionalističnem naravnem pravu opaža zmotne predpostavke in protislovja. Na primeru zasebne lastnine Kelsen prikaže nasprotja, ki se odražajo v idejah predstavnikov naravnega prava, ki so uporabili isto metodo, a ob tem prišli do diametralno različnih zaključkov. Večina predstavnikov naravnopravne tradicije je zasebno lastnino prezentiralo kot naravno in tako neodtujljivo pravico, ki sta jo kot tako napravila narava ali človekov um. Iz tega je sledil zaključek, da je kolektivna lastnina proti naravi ali človeškemu umu in zato krivična, toda gibanje, ki se je v času francoske revolucije zavzemalo za odpravo

zasebne lastnine, se je prav tako sklicevalo na naravno pravo. Dokazno moč tistih, ki so zagovarjali zasebno lastnino in tistih, ki so jo kritizirali, Kelsen vidi kot enako – nikakršno. Iz tega sledi, da z naravnopravno metodo lahko dokažemo vse in hkrati nič (Kelsen 2016, 46). Iz Kelsnovega zaključka lahko razberemo sporočilo, da je tudi v primeru naravnega prava potrebno priznati, da je politično posredovano, to je odvisno od obstoječih političnih razmerij v družbi, ki jih diktirajo dana materialna razmerja. Proti ločevanju naravnega prava in zgodovine se je kritično izrekal tudi Antonio Gramsci, ki naravno pravo razume kot politično in družbeno obče mnenje, ki predstavlja ferment človeške dejavnosti (Gramsci 1974, 259). Liberalizem je začel proces emancipacije človeka v odnosu do skupnosti in je skupaj s procesom sekularizacije, ki je prek razvoja modernega naravnega prava poudarjal vrednote individualizma, ustrezal razvoju klasičnih liberalnih pravic, ki so nastale v obdobju obstoja meščanske države (Novak 2008, 70). V primeru razvoja modernega naravnega prava se izkazuje kot pravilna Gramscijeva ugotovitev o konkretnem interesu, ki se skriva vselej za prevrednotenjem naravnega prava, in sicer zamenjava naravnega prava z drugačnim naravnim pravom (Gramsci 1974, 259). Navedeno razumevanje naravnega prava sovpada s historicistično tradicijo proučevanja, kot jo predstavi Leo Strauss. Historicizem se ne ukvarja s trajnim in univerzalnim, temveč s spremenljivim in edinstvenim, kar se odraža v dojemanju človeške miselnosti, ki je odvisna od edinstvenih kontekstov, pred katerimi so obstajali drugačni konteksti in ki se rojevajo iz svojih predhodnikov na nepredvidljiv način (Strauss 1999, 29). Predruženje vsebine naravnega prava se kaže kot posledica igre interesov znotraj družbene celote. Kot ugotavlja Bibič (1981b, 157), se interesi problematizirajo v povezavi s prepričanji o nujnosti vpeljave velikih družbenih in političnih sprememb, krivičnosti obstoječe distribucije moči in oblasti ter potrebe po radikalnem preobratu, s katerim bi se vzpostavila nova interesna struktura. Ideja interesa, ki nam pojasnjuje, kaj potrebujemo za povečanje našega vpliva in bogastva, je v splošni rabi od 17. stoletja, ko so jo začeli veliki pisci tistega časa uporabljati pri seciranju človeške narave (Hirschman 2002, 43). Moderna interesna struktura bazira na posamezniku kot nosilcu kapitalistične družbene ureditve. Na tem mestu so se povezale ideje modernega naravnega prava, človeške narave in modernega individualizma.

3.2 Človekove pravice

Vprašanje človekovih pravic nosi osrednjo vlogo v moderni politični teoriji. Shapiro (2003, 14) ravno osredotočanje na pravice posameznika izpostavlja kot bistveni diferencial od antične ali srednjeveške politične filozofije. Kot ugotavlja Donnelly (2006, 603), so človekove pravice

nekaj, kar počiva na naši moralni naravi, pri čemer ne gre za deskripcijo psihološko-bioloških potreb človeka, temveč za pripoved o človeških potencialih. Z današnje perspektive, ko živimo v času liberalnih demokracij, je razumevanje razvoja ideje človekovih pravic od 17. stoletja dalje pomembno, ker številne pridobitve iz tistega obdobja ostajajo z nami in dajejo našemu političnemu sistemu ključno vsebino, kar se kaže tudi skozi osrednje mesto, ki ga človekove pravice zasedajo v sodobni ustavnosti. Grad *et al.* (2016, 35) vsebino ustavnega prava razčlenjujejo v štiri skupine³⁸, pri čemer kot prvo skupino pravil določajo pravila, ki urejajo razmerja med posamezniki (predvsem državljani) in državo. Ta razmerja se pravno izražajo ravno prek ustavnopravnih jamstev človekovih pravic in svoboščin. Ustavna določila določijo pravila ravnanja za pravne subjekte in s tem postavijo omejitve državni oblasti, s čimer se preprečuje samovoljnost oblasti.

Vprašanje konfrontacije med državo in državljani se je začelo porajati v času konstitucionalnih vstaj v 17. stoletju, s katerimi so nasprotniki dinastije Stuart začeli zavračati legitimnost oblasti monarhije in se niso več šteli za kraljeve subjekte, temveč za svobodno rojene državljane (Skinner 2003, 11). Tovrstna vprašanja so bistvena za koncipiranje oblasti v smislu predstavništva. Runciman (2003, 29) prav tako od 17. stoletja opaža zasuk pri dojemanju nosilcev suverene oblasti ne več kot oseb, ki delujejo v lastnem imenu, temveč kot predstavniki države kot abstraktne entitete, ki je ločena tako od vladarjev kot od ljudstva. Teorija državne personalnosti na tej točki dokončno prelomi z ostanki absolutistične teorije države. Vprašanje spoštovanja pravic posameznika se začne neposredno povezovati z idealom svobode. Več kot se posamezniku določi pravic in svoboščin, bolj svoboden postane. Na tej točki je presežena miselnost podeljevanja pravic in privilegijev subjektom s strani srednjeveškega monarha kot odraz milosti, moderna ideja človekovih pravic temelji na pravici, ki je človeku imanentna, zato je ta pravica univerzalna, neodtujljiva in večna. Ideji naravnega prava in modernih človekovih pravic in svoboščin sta neločljivi. Druge so izšle iz prvega. Novak (2008, 70) ugotavlja, da je razvoj modernega pojmovanja človekovih pravic povezan z razvojem modernega naravnega prava, v skladu s katerim ideala človeškega delovanja ne predstavlja več ideja Boga ali naravne objektivnosti, temveč se kot ideal določi človekov razum. Temeljni smisel človekovih pravic je v tem, da zaščitijo posameznika pred samovoljnim ter zanj škodljivim poseganjem tako drugih posameznikov kot tudi, ali predvsem, državne oblasti. Koncept človekovih pravic tako predstavlja najpomembnejši mehanizem za omejevanje oblastne samovolje. Seveda je takšen

³⁸ Preostale tri skupine, ki jih izpostavljajo avtorji, se nanašajo na organizacijo državne oblasti, bistvene prvine pravnega sistema in odnose med državo in nedržavnimi političnimi subjekti.

mehanizem lahko učinkovit le v kontekstu spoštovanja načel demokracije in vladavine prava. Moderni ideal svobode je tesno povezan s koncipiranjem javnega mnenja, ki je bilo še pri Hobbesu prezentirano kot nevarnost družbenemu redu in stabilnosti. Hobbesa je zanimalo vprašanje učinkovitega izvrševanja politične oblasti, na kar kaže njegova izenačitev zakona in morale. V delu *Behemot* ali *Dolgi parlament* jasno nakaže prekrivanje obeh kategorij, pravne in moralne.

Krepost podložnika je povsem zajeta v poslušnosti zakonom politične skupnosti. Ubogati zakone je pravičnost in poštenost, kar je naravni zakon in zato civilni zakon pri vseh narodih sveta; in nič ni nepravičnost ali nepoštenost razen tistega, kar je v nasprotju z zakonom. Prav tako je ubogati zakone preudarnost podložnika, saj politična skupnost brez take poslušnosti ne more obstajati (Hobbes 1668/2005, 53).

Prevrednotenje javnega mnenja se začne pri Johnu Locku, ki kot liberalni teoretik osnuje zakon mnenja in slovesa, s katerim prizna veljavo moralnemu presojanju delovanja oblasti, ki je ločeno od političnega odločanja. Matteucci (1993, 284–285) pri tem prepoznava razlikovanje med politično oblastjo in filozofsko močjo, ki se manifestira v odrekanju uporabe nasilja v odnosu s sodržavljani s strani ljudstva, ter v hkratni ohranitvi pravice do presojanja dobrega in zlega v človekovem ravnanju.

Moderna ideja človekovih pravic je ideja meščansko-liberalne politične doktrine, ki se je razvila na ruševinah fevdalnega družbenega sistema. Zgodnje moderni liberalizem oziroma njegov poglavitni nosilec – naraščajoči srednji razred, ki je tendiral v smeri utemeljitve kapitalistične družbene paradigme, je predstavljal najostrejšo kritiko srednjeveškega razvrščanja posameznikov znotraj enotnega družbenega telesa, za katerim so se skrivali predvsem kolektivni interesi cerkveno-fevdalne oligarhije. Osvobajanje posameznika srednjeveških vezi je zahtevalo predrugačenje obstoječih družbenih razmerij, razmerij med posamezniki ter posameznikom in državo. Koncept človekovih pravic je zato historično potrebno razumeti predvsem v kontekstu razbitja srednjeveških družbenih struktur na njene osnovne dele celote – posameznika, ki ni več vezan na skupnost. Pravice, ki se posamezniku priznajo, ga pravzaprav pahnejo v sfero zasebnosti, ali kot ugotavlja Walzer (1989, 215–216), posamezniki niso več politični ljudje, imajo druge interese, zasebne interese, pri čemer politična skupnost postane zgolj še nujno potrebni okvir, niz zunanjih dogovorov. Pri tem je treba opozoriti na premoženjsko dimenzijo modernega posameznika. Kot ugotavlja Grossi (2009, 104), premoženje v dobi ekonomskega liberalizma ne pomeni več zgolj dodatka, ki pomeni bogastvo

in blaginjo, temveč se tako globoko zaje v posameznika, da se popolnoma zlije v njegovo svobodo. Crawford Brough Macpherson je to poimenoval posesivni individualizem. Moderni individualizem tako dokončno prevlada nad srednjeveškim korporativizmom.

Karl Marx v delu *Prispevek k židovskemu vprašanju* (1843) ponuja razlago in posledice politične revolucije, ki jo je vodilo meščanstvo v konfliktu s fevdalnimi avtoritetami. Za Marxa z razpadom fevdalne družbe temelj civilne družbe postane sebični človek, ki ga kot takega utemeljujejo ravno človekove pravice. Njegova analiza srednjega veka temelji na načelu enačaja med civilno družbo in državo, kar pomeni, da so imeli temeljni družbeni elementi – lastnina, korporacije in družina neposredno politični značaj (Bibič 1984, 273).

Svoboda sebičnega človeka in priznanje te svobode pa je priznanje neobrzdanega gibanja duhovnih in materialnih prvin, ki tvorijo njegovo življenjsko vsebino. Človek se zaradi tega ni osvobodil svoje religije, dobil je versko svobodo. Ni se osvobodil lastnine, dobil je svobodo lastnine. Ni se osvobodil sebičnosti obrti, dobil je svobodo obrti (Marx 1843/1977, 179).

Razmerje med posamezniki v moderni dobi predstavlja pravo, tako kot je privilegij predstavljal razmerje med pripadniki stanov in cehov v srednjem veku. Posameznik kot del civilne družbe, to je nepolitični človek, se izenači z naravnim človekom, kar privede do enačaja med naravnimi ter človekovimi pravicami. Civilnodružbeni človek je pristni človek (*homme*), medtem ko državljani (*citoyen*) predstavljajo zgolj abstrakcijo – moralno osebo (*ibid.*). Moderni posameznik je razdvojen na pripadnika civilne družbe in pripadnika politične države³⁹. Dejanska vsebina se nahaja v prvem, gola forma pa v drugem. Kot ugotavlja Bibič (1984, 281), je Marxu v temelju šlo za to, da se vzpostavi politična skupnost, v kateri bi dualizem privatno – zasebno bil presežen in bi bila dosežena organska skladnost med človekom in družbo.

Šele ko bo dejanski individualni človek spet sprejel vase abstraktnega državljana in ko bo kot individualni človek v svojem empiričnem življenju, v svojem individualnem delu, v svojih individualnih odnosih postal generično bitje, šele ko bo človek spoznal in organiziral svoje lastne sile kot družbene sile in ko potemtakem družbenih sil ne bo več oddvajal od sebe v obliki politične sile, šele tedaj bo človeška emancipacija izvršena (Marx 1843/1977, 180).

³⁹ Marx tudi v srednjem veku, v katerem ni obstajala delitev na javno in zasebno, zaznava temeljni dualizem, ki izhaja iz socialne narave človekove dejavnosti, ki bi se morala vključevati v družbo kot celoto, a ga je skozi privilegije dejansko iz nje izključevala (Bibič 1984, 274).

Marx se je v tem delu opiral na delo Jeana Jacquesa Rousseauja, ki članstvo posameznika v politični skupnosti, to je v skupnosti, v kateri se sprejemajo zakoni, ponazori z analogijo vpenjanja avtonomne celote (posameznika) v del večje celote (družbo), za kar je potrebno predrugačenje človeške narave, s ciljem posameznika življenjsko vpeti v socialno bit.

3.3 Kontraktualizem

Kontraktualizem ali pogodbeni teorija obligacije predstavlja ključno karakteristiko moderne politične misli od 17. stoletja dalje, a njeni nastavki so bili postavljeni že bistveno prej⁴⁰, na primer v antičnem Rimu, v katerem se je po zaslugi Ulpijana vzpostavilo načelo *Pacta sunt servanda*, katerega bistvo je v zagotovitvi pravnega varstva za primer kršitve sprejetega dogovora. Gledano širše, opredeljuje to načelo temeljni predpogoj za družbeno sožitje, saj pogosto vir konfliktov predstavljajo ravno kršitve že dogovorjenega med različnimi posamezniki. Spoštovanje sprejetih dogovorov je ob tem eden bistvenih elementov prvega Ulpijanovega pravnega načela, ki pravi, da pošteno živeti med drugim pomeni tudi spoštovati sklenjene dogovore (Kranjc 2006, 181). Samo dejanje sklenitve pogodbenega dogovora torej že predpostavlja moralno ravnanje pogodbenih strank. Na tem mestu se vzpostavlja distinkcija med dovoljenim in nedovoljenim.

Kontraktualizem v sebi nosi močan egalitarni naboj. Sklepanje pogodb pomeni sprožitev procesa pogajanja in dogovarjana med dvema ali več strankami. Slednje seveda morajo imeti razdelane razloge za to, da z nekom želijo skleniti pogodbeno razmerje, hkrati pa si morajo vse pogodbene stranke med seboj priznavati vsaj minimalno izhodiščno enakost, to je enakost v izvrševanju pravice do svobodne volje, s katero na podlagi spoštovanja načela prostovoljnosti pogodbo tudi sklenejo. Ravno načelo prostovoljnosti sklepanja pogodb je tisto, ki daje podlago za odgovornost vsaki izmed pogodbenih strani, da pogodbeni določila spoštuje. Temeljni namen sklepanja pogodb je v zagotovitvi vzajemne koristi vsem pogodbenikom, pri čemer prevladuje maksima, po kateri se nobenemu pogodbeniku stanje ne sme poslabšati v primerjavi s preddogovornim stanjem, ki je zaznamovano z množtvom neusklajenih in raznolikih interesov subjektov in odsotnostjo vsakršne vzajemne odgovornosti. V tem smislu je kontraktualizem utilitaren, saj povezovanje posameznikov prek pogodbenega razmerja poteka po logiki največje koristi posameznika, ki pogodbo sklene. Gough (2001, 17) kot izjemen prispevek

⁴⁰ Politični znanosti v 16. in 17. stoletju je veliko dala obujena sholastika, predvsem v delih španskih teologov Mariusa Salamoniusa in Franciscusa Victorie, ki sta v svojih delih ponujala teorijo države, ki je že vsebovala bistvene elemente družbene pogodbe (Gough 2001, 83).

kontraktualizma k obrambi vrednot človeške osebnosti vidi ravno v njegovem vztrajanju pri ideji, da oblast nastaja in obstaja zaradi koristi posameznikov. Vpliv kombinacije naravnega prava in kontraktualizma je razvidna iz dveh deklaracij o človekovih pravicah, ameriški in francoski, ki sta nastali v 18. stoletju. Francoska *Deklaracija o pravicah človeka in državljana* (1789) tako v 1. členu določa: »Ljudje se rodijo in živijo enaki ter enaki v pravicah. Družbene razlike smejo temeljiti le na splošnem interesu.« Nato pa v 2. členu nadaljuje: »Cilj vsakega političnega združevanja je ohranitev naravnih in nezastarljivih človekovih pravic. Te pravice so svoboda, lastnina, varnost in upor proti zatiranju.«

Pogodbeno določanje razmerij med vladajočimi in vladanimi sicer ni produkt moderne dobe. Tovrstno urejanje razmerij lahko zaznamo že v antiki ter srednjem veku, še preden je Thomas Hobbes razvil prvo klasično teorijo družbene pogodbe. Narave oblasti ter narave tistih, ki se tej oblasti prostovoljno podredijo, po Hobbesu ni mogoče pojasniti naturalistično, temveč izključno na podlagi prostovoljnega pogodbenega dejanja (Pribac 2008, 78). Če upoštevamo načelo vsaj izhodiščne enakosti posameznikov, potem je Hobbesova kritika Aristotelove koncepcije naravne neenakosti povsem razumljiva.

Ob prikazu temeljnih karakteristik kontraktualizma je prav, da se dotaknemo tudi njegove kritike, in sicer se kot eden najvplivnejših in tudi najzgodnejših kritikov predstavi David Hume. Kot predstavnik modernega empiricizma je kot nesmiselno predstavil idejo o zavezujoči naravi družbene pogodbe za tiste, ki nikoli neposredno na to niso pristali. Hume sicer ne izključuje možnosti resničnega nastanka družbene pogodbe v daljni preteklosti, a glede na to, da je šlo v tem primeru za divjake in da se je odtlej zamenjalo že na tisoče oblastnikov, ta dogovor za sodobnike nima nobene veljave (Hume 1994, 189). Pojasnilo za izvor sodobnih oblasti Hume poda drugače:

Skorajda vse oblasti, ki obstajajo v sedanjosti, ali o katerih obstajajo kakršnikoli podatki, so bile izvorno ustanovljene bodisi z uzurpacijo bodisi z vojaško osvojitvijo ali oboje, brez kakršnegakoli pretvarjanja o pravični privolitvi ali prostovoljni podreditvi ljudstva (Hume 1994, 189–190; prevedel J. S.).

Teorija družbene pogodbe iz 17. stoletja prinaša v politično teorijo proto-liberalno umeščanje posameznika v razmerju do države. S terminom »proto-liberalno« ciljamo predvsem na individualistične tendence, ki so vezane predvsem na vprašanja zasebne lastnine, tako človeškega telesa kot tudi materialne lastnine, s katerimi so v poznejših obdobjih različni avtorji utemeljevali primat posameznika nad družbo, kot to velja za utilitaristično politično teorijo, ki

svoje temelje pridobi v 18. ter 19. stoletju z deli Jeremijaha Benthama, Jamesa Milla ter Johna Stuarta Milla. Kot ugotavlja Macpherson (1977/2012, 10), so utemeljitelji liberalne demokracije sprejeli demokratično načelo »en človek, en glas« šele, ko so bili prepričani, da to ne bo ogrozilo obstoječih družbenih razmerij, ki so temeljila na neenaki razporeditvi bogastva. Skratka, teorija družbene pogodbe brezpravnega, to je od milosti vladarja odvisnega, podanika spremeni hkrati v pravni ter politični subjekt. Lukšič in Pikalo (2007, 131) procesa oposamljanja posameznika in lastninjena označujeta za vzajemna procesa. Politična agenda se zdi jasna – posamezniki brez materialne lastnine imajo še vedno svoje lastno telo, to je delovno silo, posamezniki z že nakopičeno lastnino pa pridobijo državno varstvo, ki to njihovo lastnino varuje. Konceptija posameznika v liberalizmu kot naravne osnove družbenega reda se drastično razlikuje od konceptije posameznika v srednjeveški družbeni teoriji, »posameznik kot telo, fizični posameznik, ki ima svobodno voljo (Lukšič in Pikalo 2007, 132).

3.4 Demokracija

Demokracije se je med politiki in filozofi dolga stoletja in celo tisočletja oprijemal izrazito pejorativen pomen. Večina elite je skozi dolgo zgodovino sprejemala Platonovo definicijo demokracije kot državo, v kateri pridobivajo koristi le revni posamezniki, pri čemer nekatere ljudi ubijejo, druge preženejo in nato javne položaje z žrebom porazdelijo med tiste, ki še ostanejo (Hanson 1989, 70). V samem bistvu Platonove ideje se izraža ideja razredne vladavine, pri čemer so neuravnoteženi režimi veljali za nepravilne in nestabilne, demokracija pa kot vladavina mase seveda ni ustrezala Platonovim meritokratskim standardom. Pomen demokracije običajno pojasnujemo skozi termina »*demos*« in »*kratia*«, kar lahko prevedemo kot vladavino ljudstva. Ustavne demokratične reforme v Atenah je ravno ob podpori *demos* – kmetov in obrtnikov, ki so predstavljali več kot 90 odstotkov prebivalstva, v letih 508/507 izpeljal Klejsten, kar je v praksi pomenilo manjšanje vpliva aristokratskega razreda, ki je svojo družbeno moč črpal iz lastništva posestev ter posledičnega nadzora nad ljudmi, ki so na njih živeli, starih plemenskih zavezništvih med štirimi jonskimi filami, ki so dajale vojaške in finančne temelje družbi ter na arhontstvu in areopagu⁴¹ (Thorley 1998, 37–38). Aristokracija je tako še vedno zadržala enormen vpliv na atenski politični sistem.

⁴¹ Temeljno poslanstvo arhontov je bilo v obravnavi sodnih zadev. Člani arhontov so lahko postali le aristokrati in so po končanem mandatu postali člani areopaga, organa, v katerem je 150 najbogatejših državljanov izvajalo nadzor nad sprejetimi zakoni (Thorley 1998, 60).

Medtem ko je antična koncepcija državljana⁴² pojmovala kot aktivnega člana družbe⁴³, ki se izreka o javnih zadevah in sodeluje pri soupravljanju skupnosti, pa je srednjeveška koncepcija posameznika spremenila iz *homo politicus* v *homo credens*, to je iz državljana v vernika. Na splošno je srednji vek prinesel regresijo na področju demokratične politične teorije. Seveda je tudi v srednjem veku politični diskurz obravnaval tematiko odnosa in razmerij med posameznikom in skupnostjo, a antično pojmovanje človeka kot socialnega bitja se je transformiralo v fevdalno-krščansko koncepcijo človeka, pri čemer v ospredju ni bilo vprašanje socialne narave posameznika, temveč njegova koeksistenca z Bogom. Bistvo srednjeveškega človeka je v njegovem podrejanju božji avtoriteti ter s tem papeški in cesarjevi avtoriteti. Medtem ko je antična politična teorija politično skupnost prezentirala kot posledico socialne narave posameznika, pa srednjeveška politična teorija pomen politične oblasti izpelje iz teološke razlage o izvornem grehu in grešni naravi človeka, zaradi katere je bistvo oblasti v tem, da omejuje in tlači človekove nizke strasti. V kontekstu prevlade teokratične oblasti, to je oblasti, ki jo utemeljuje krščansko-korporativna hierarhija, na čelu katere je Kristus, ni bilo prostora za pristni demokratični diskurz o prevladi večine nad manjšino. Cerkveno-fevdalna oligarhija je v fevdalni družbeni ureditvi, ki je temeljila na masovni eksploataciji v obliki tlačanske obligacije, našla primerne varovalke za ohranjanje lastnih privilegijev, ki so izhajali primarno iz lastnine zemlje in posesti. Srednjeveška politična teorija je zaznamovana s koncepcijo oblasti od zgoraj navzdol in je kot taka v nasprotju tako z antičnim kot seveda tudi modernim pojmovanjem demokracije. Tudi konflikti med papeštvom in monarhijo, ki so se začeli odvijati nekje od 11. oziroma 12. stoletja, so bili zaznamovani s teološkimi razpravami o tem, kdo je bolj upravičen do tuzemske oblasti – papež ali monarh, medtem ko o ljudstvu in njegovi suverenosti ni govora. Srednjeveške razprave o ljudski suverenosti so se lahko začele pojavljati šele v kontekstu ponovnega odkritja Aristotelovih del, a tudi v tem primeru ni šlo za kaj več kot zgolj za poskuse njene instrumentalizacije z namenom vzpostavitve absolutne oblasti.

Spremenjene družbene razmere v 16., predvsem pa v 17. stoletju, so prinesle v politično teorijo predrugačen diskurz. Temelje slednjega sta predstavljala rimska republikanska tradicija v kombinaciji z renesančnim idealom svobode posameznika, s čimer se je zamajal srednjeveški korporativizem, ki je celoto postavljajal pred posameznika. Sklicevanje na republikanske

⁴² Atenska demokracija je izključevala iz političnih procesov tako ženske, sužnje kot priseljence.

⁴³ Državljana, ki se ni udeleževal tribun o javnih zadevah in ni želel politično participirati, se je oprijel naziv »*idiotes*«.

vrednote je koncepcijo srednjeveške oblasti obrnilo na glavo. Izvor oblasti ni več pri Bogu, temveč pri ljudstvu. Ponovno je bila obujena koncepcija oblasti od spodaj navzgor, t. i. populistična koncepcija oblasti. Ullmann (1961) kot utemeljitelja doktrine suverenosti ljudstva navaja sholastičnega filozofa Marsilija Padovanskega (1275–1342) in postglosatorja Bartolusa iz Sassoferrata (1313–1357), ki sta naslavljala politično realnost italijanskih mestnih držav v 14. stoletju, ki so zase zahtevale avtonomno in suvereno zakonodajno oblast. Tako kot za veliko večino poznosrednjeveških ter zgodnjemodernih političnih in pravnih koncepcij, pa lahko intelektualne temelje za koncept ljudske suverenosti najdemo v rimskem pravu, natančneje v doktrini *lex regia*⁴⁴. Politični diskurz se postopoma sekularizira in tako teologijo spet podvrže avtoriteti politike. Absolutizem se tako kaže kot nujno potrebna zgodovinska etapa v prehodu v moderno koncipiranje družbe in politike, ki je v osnovi navezana na demokratično tradicijo, saj je le absolutno suverena oblast sekularnega monarha zmogla zatreti ravno tako absolutistično papeško avtoriteto.

Za moderno teorijo je značilen prehod od suverenosti absolutnega vladarja k suverenosti ljudstva. Kot ugotavlja Vincent (1987, 111), je ideja ljudske suverenosti igrala vlogo nekakšnega mostu med idejama o absolutni suverenosti in državni suverenosti, pri čemer je tudi volja ljudstva v sebi imela potencial za absolutizem, pa čeprav je služila ravno omejevanju absolutistične oblasti monarha. To je kot prvi dobro razumel Thomas Hobbes, ki je, kot ugotavlja Hanna Pitkin (1967, 14), prvi ponudil sistematično razpravo o predstavnstvu. Hobbesova ideja predstavnstva se je nanašala na predstavnstvo države, ki je ločena tako od osebe, ki oblast izvaja, kot tudi od tistih, ki so na to vladavino prostovoljno pristali. Ideja dvojno abstraktne države je proto-liberalna ideja, s katero se je uveljavila predstavniška demokracija (v Hobbesovem primeru predstavniški absolutizem), ki je v imenu nevtralne državne oblasti ohranjala obstoječa lastninska in družbena razmerja.

⁴⁴ Kot eno ključnih načel iz rimskega prava se je v zgodnjemoderni politični teoriji uveljavilo načelo *quod omnes tangit, ab omnibus approbetur*, ki določa, da o zadevah, ki se tičejo vseh, dejansko odločajo vsi.

4 TEORETSKA KONSTRUKCIJA MODERNE DRŽAVE

Država predstavlja osrednji politološki koncept, ki daje izhodišča za razumevanje tako moderne politične teorije kot njenih predhodnic⁴⁵, zato so vprašanja povezana z njeno definicijo, naravo, načini delovanja in upravičenji za njen obstoj na splošno še vedno intrinzična sodobni politični teoriji. V časih, ko se v javnem diskurzu poudarja vpliv globalizacijskih procesov⁴⁶ ter nadnacionalnih političnih povezav⁴⁷, je naloga politologije, da zadrži koncept države v sferi znanstvenega proučevanja, z namenom, da se ne ponovi zgodovinska epizoda, v kateri se je v času po drugi svetovni vojni, predvsem po zaslugi empiricističnih družboslovnih znanstvenikov, celotna normativna politična teorija umaknila behavioralnim metodološkim pristopom v politični znanosti, ki so začela proizvajati znanstvene teorije o ekonomskem pojmovanju racionalnosti, na primer teorija racionalne izbire ali teorija iger, ki v izhodišče postavljata atomiziranega posameznika, ki se vselej trudi delovati na podlagi logike analize *cost & benefit*. Pikalo (2005, 135) cilj nove politike, to je neoliberalne politike, vidi v razgradnji družbenih struktur in s tem njene individualizacije, medtem ko bi vzroke za nastalo situacijo opisovala s pomočjo ekonomskih formul in ne političnih pojmov. Eden takšnih pojmov je zagotovo tudi država, ki ima ključen potencial za zaviranje atomizacijskih družbenih procesov, s tem ko utrjuje kolektivno identiteto politične skupnosti in poudarja političnost, ki je človeku imanentna.

Teoretsko konstrukcijo moderne države bomo zasnovali na dveh ločenih, a hkrati kompatibilnih pojmovanjih države, ki sta ju zasnovala Alexander Passerin d'Entreves in Quentin Skinner. Medtem ko bomo s pomočjo prvega, pojmovnega modela obrazložili koncept države prek njenih temeljnih pojmov – sile, oblasti in avtoritete, pa bomo s pomočjo drugega modela, zgodovinsko-političnega modela obrazložili zgodovinsko izgrajevanje modernega pojma države. Teoretska modela obeh omenjenih avtorjev nam bosta služila kot orodje, s katerim bomo v kasnejših poglavjih analizirali politično misel izbranih avtorjev in tako ocenili njihov doprinos k teoriji države v 16. in 17. stoletju.

⁴⁵ Za primer utemeljevanja ideje srednjeveške države glej Strayer (1970).

⁴⁶ Težava globalističnega diskurza v povezavi z državo je ta, da pristaja na fiksno razmerje med pomenom in referentom in ne pristaja na logiko dialektičnosti konceptov (Pikalo 2003, 204).

⁴⁷ Kot primer lahko navedemo projekt izgradnje Evropske unije, ki s svojo nadnacionalno naravo tendira v smeri drobitve oziroma omejevanja suverenosti nacionalnih držav. V praksi se sicer pogosto izkazuje, da posamične nacionalne države tem tendencam nasprotujejo, kar se je odrazilo v nedavnem brexitu.

4.1 Pojemni model države

S pojmovnim modelom države bomo predstavili tri temeljne karakteristike koncepta moderne države – država kot sila, država kot oblast ter država kot avtoriteta, ki izhajajo iz dela Alexandra Passerina d'Entrevesa *The Notion of the State* (1967) (Ideja države), s podnaslovom *An Introduction to Political Theory* (Uvod v politično teorijo), s katerim d'Entreves pokaže na temeljno relevantnost razumevanja koncepta države za politično teorijo. D'Entreves analitično ločevanje na silo, oblast in avtoriteto poveže z ločevanjem na socio-politično, pravno ter filozofsko koncipiranje države. To analitično ločevanje izpelje iz definicije države kot: (1) *sile*, ki je posameznikovi volji eksterna, ji je nadrejena in ima sposobnost določanja ter vsiljevanja ukazov; (2) omenjena sila nima arbitrarne narave in je kot taka transparentna, državna *oblast* se vselej izvršuje na podlagi zakonodaje, ki pa se jo sprejema po vnaprej določenih procedurah; (3) proceduralna transparentnost in jasnost utemeljujeta obstoj obligacije podrejanja zakonom, ki jih sprejema oblast, in tako nakazujeta obstoj državne *avtoritete* (d'Entreves 1967, 1–2). Sam obstoj države je pogojen z obstojem razmerij med državo in državljani, ki so v temelju organizirani na logiki prisile, a narava te prisile ni arbitrarna. Temeljna karakteristika moderne države je ravno v tem, da politično silo ali moč kanalizira skozi pravo in jo tako utemeljuje kot kvalificirano silo, ki obstaja zaradi potrebe po regulaciji odnosov med državo in posameznikom, kar predpostavlja postavljanje omejitev državni oblasti, s katerimi se ščiti posameznika pred nepravilnim poseganjem države. Po d'Entrevesu mora biti prej omenjena kvalificiranost dvojna, to je kvalificiranost utemeljena na zakonu ter kvalificiranost utemeljena na vrednoti pravičnosti, ki je državi inherentna in je izražena v zakonih. Država svoj status avtoritete črpa ravno iz načela pravičnosti, ki narekuje mirno sobivanje posameznikov v družbi. Izvor legitimnosti države se nahaja v njenem cilju, kar nakazuje na socialno naravo posameznika⁴⁸ ter njegove odvisnosti od uveljavljenih družbenih norm, ki določajo njegovo usodo. Moderna država se torej v samem bistvu kaže kot politična, legalna in legitimna struktura. Ključ do razumevanja ideje države leži v razumevanju preoblikovanja sile v legalno utemeljeno oblast ter nadalje preoblikovanje legalno utemeljene oblasti v legitimno avtoriteto, ali povedano drugače, preoblikovanja učinkovitosti v veljavnost ter veljavnosti v upravičenost. Pravo bi potemtakem skladno s to logiko lahko definirali kot manifestacijo upravičene učinkovitosti.

⁴⁸ Gre za aristotelovsko koncepcijo posameznika kot *zoon politikon*.

4.1.1 Država kot sila

Ko državo pojmuje kot silo, se osredotočamo prvenstveno na učinkovitost in ne na sredstva, s katerimi se zasledujejo cilji. V politologiji termin, ki ponazarja rek »cilj posvečuje sredstvo«, imenujemo makiavelizem, ki ime dobi po Machiavelliju, a slednji pravzaprav niti ni prvi makiavelist, kakor bi sklepali glede na to, da je temu načelu posodil svoje ime. Makiavelizem opisuje področje, ki bi ga lahko poimenovali tehnologija oblasti, in ga d'Entreves (1967) razbere že pri starogrškem sofistu Trazimahu, ki svoje mesto dobi v Platonovem delu *Država*, v katerem pravičnost opredeli zgolj kot pojem, ki opisuje vladarjevo voljo, pri čemer je politika izključno v domeni prevlade in vsiljevanja parcialnih interesov drugim ljudem, kar jo epistemološko izenači z modernim empiricizmom, ki namesto vrednot preferira *facti bruti*. V tem primeru gre za skrajno pozicijo znotraj političnega realizma, ki politične odnose zreducira na odnose moči, pri čemer je vsako mnenje o teh odnosih v domeni faktične deskripcije, skladno s katero eni vladajo in drugi ubogajo. Z vidika subjektivne presoje je možna zgolj presoja o učinkovitosti tovrstne vladavine ali pa o ustreznosti uporabljenih sredstev, medtem ko so moralna vprašanja v tem kontekstu izključena oziroma so irelevantna. Enačaj med pravičnostjo ter voljo najmočnejšega je stanje naravne pravičnosti (*physis*), v katerem dogovorna pravičnost (*nomos*) ne obstaja in v katerem velja argument gole moči in sile, ne pa moč pravnega ali moralnega argumenta. Tu opozarjamo na razliko med izhodiščnimi načeli političnega realizma ter moderno teorijo družbene pogodbe, ki je osnovana na t. i. konvencionalni pravičnosti, katere temelji se nanašajo na moralno upravičenje oblasti, s poudarkom na naravnopravnih pravicah človeka.

Generična karakteristika političnega realizma je izrazito pesimistično pojmovanje človeške narave. Predpostavka o egoistični ter manipulativni človeški naravi izhaja iz definicije bistva politike kot dejavnosti – doseganja dominacije nad sočlovekom. Vpogled v zgodovino politične teorije pokaže, da so zakonitosti političnega realizma še posebej dobro razumeli ideologi cerkvene družbene prevlade, ki je bila na vrhuncu v obdobju srednjega veka, začeni s svetim Avguštinom iz Hipona, ki je postavljaj temelje srednjeveškega političnega realizma, s sklicevanjem na biblični mit o izvirnem grehu, ki je z napuhom zaznamoval vse človeštvo. Po Avguštinu (426/1998) smisel obstoja posvetne oblasti izhaja iz grešne narave človeka, katerega nizke strasti zmore krotiti in omejevati le realna politična sila – absolutistična oblast, ki z represijo preprečuje in odvrča človeka od tega, da bi grešil. Avguštinove ideje v 16. stoletju povzame tudi Martin Luther, ki je omajano avtoriteto krščanske cerkve skušal reševati ravno z

vračanjem k izvorom vere, k Bibliji in cerkvenim očetom, med katerimi je tudi sveti Avguštin. Tudi za Luthra posvetna oblast pomeni predvsem obrambo pred človeškim grehom. Zanj politika pomeni vladavino meča, pri čemer je ključen njegov odpor proti pravici do upora nepravični oblasti, ko zahteva, da vsak vernik nosi svoj križ. To slednje ne pomeni nič drugega kot to, da mora biti podrejenost človeka oblasti neizpodbitna. Posvetna oblast je dana od Boga, in čeprav je oblastnik nepravičen, je treba njegovo voljo spoštovati. Zvijačni človek si zasluži zvijačnega oblastnika. Kar v resnici šteje, je učinkovita organizacija oblasti.

4.1.2 Država kot oblast

Pojmovanje države kot oblasti se razlikuje od pojmovanja države kot sile v tem, da nadgrajuje diskurz učinkovitosti z diskurzom o veljavnosti sprejetih oblastnih odločitev. Osnovna ideja pojmovanja države kot oblasti je v podvrženju iracionalne politične sile racionalni pravni regulaciji. Kot ugotavlja d'Entreves (1967), gre v primeru proučevanja transformacije politične sile v oblast za proučevanje podlag, ki omogočajo, da se določena volja ali interes vsili drugim ljudem na določen način in pod določenimi pogoji. Tu pride do izraza moč zakona oziroma prava, skozi katerega oblast ravna transparentno in predvidljivo, v kontekstu spoštovanja človekovih pravic pa tudi samoomejevalno. Bistveno sporočilo pravne teorije države je v tem, da se mora politična sila ali moč vselej izvrševati skozi pravo in v skladu s pravom. Družbena razmerja se lahko oblikujejo, ohranjajo ali spreminjajo le v skladu z vnaprej določenimi proceduralnimi pravili ter vnaprej znanimi pravnimi akti. Le na ta način je možno zaustaviti samovoljo močnejšega nad šibkejšim v družbi. Od tod tudi znani rek o tem, da pravo vselej ščiti šibkejšo stran.

Na vprašanje, kdaj se je rodila moderna država, d'Entreves (1967, 96) odgovarja z odgovorom, da sta rojstvo moderne države in vzpon ter dokončna akceptacija koncepta suverenosti izenačena. Seveda je treba ob tem upoštevati tudi temeljne attribute države, kot so monopol sile, zaokrožen teritorij in nacionalna homogenost, a v kontekstu pravne teorije države je ključna ravno suverenost. Ob koncu srednjega veka so se začela uveljavljati načela⁴⁹, ki so nagovorila realnost razpada *respublice Christiane* na množico manjših teritorijev, ki so bili *de facto* neodvisni in so že najavljali moderni diskurz suverene nacionalne države. Kar je umanjalo, je bilo enotno poimenovanje te nove realnosti, v kateri so obstajale politične skupnosti z vrhovno pravno oblastjo. To delo je v 16. stoletju opravil Jean Bodin, ki poda prvo definicijo suverenosti

⁴⁹ »*Rex in regno suo est imperator*« ali »*Civitas superiorem non recognoscens est sibiprinceps*«.

kot najvišje oblasti nad subjekti na določenem teritoriju. S tem je državno oblast ločil od vseh drugih družbenih asociacij, od gospodarskih do verskih, in jo vzdignil na oblastni Olimp. Med malimi in velikimi monarhijami, kar se tiče suverenosti, ni razlik. Monarh male kraljevine je ravno tako suveren kot monarh najmogočnejše monarhije. Kar je še posebej bistveno, je koncept zunanje suverenosti, ki predpostavlja avtonomnost in samostojnost v odnosu do drugih političnih entitet. V kontekstu prisotnosti tendenc po papeškem univerzalizmu je bilo za rojstvo moderne države še posebej ključno, da se je obranila pred ekleziastičnimi poseganji na njihovem teritoriju.

V povezavi s pojmovanjem države kot oblasti je potrebno izpostaviti načeli delitve oblasti in spoštovanja človekovih pravic. Eno in drugo načelo sta kompatibilna v namenu – preprečitev poskusov zlorabe suverene oblasti v škodo posameznika, ki se je tej oblasti podvrgel. V tem pogledu gre za samoomejevalna mehanizma moderne države in tako esencialni del modernega konstitucionalizma, ki je tesno povezan s teorijo družbene pogodbe oziroma njeno egalitarno tendenco in preseganjem stanja naravne pravičnosti, v katerem prevladuje moč in ne na zakonu utemeljena morala. Z vidika konvencionalne politične teorije je termin »naravna pravičnost« pravzaprav *ignoratio elenchi*, saj v stanju, v katerem ni zakona, tudi pravičnosti ne more biti. Neločljivost modernega konstitucionalizma ter načel delitve oblasti ter varstva človekovih pravic izpričava tudi francoska *Deklaracija o pravicah človeka in državljana* (1789) kot produkt meščanske revolucije, ki v 16. členu določa: »Družba, v kateri nista zajamčeni varstvo pravic in delitev oblasti, nima ustave.«

4.1.3 Država kot avtoriteta

Če pojmovanje države kot oblasti prezentira pomen in vpliv prava oziroma legalnosti, pa se pojmovanje države kot avtoritete ukvarja pretežno z vprašanjem legitimnosti oblasti. Oblast je legalna, kadar deluje na podlagi veljavnih zakonskih predpisov, medtem ko je oblast legitimna takrat, kadar državljani njen obstoj ponotranjijo na način, da se z njo sprijaznijo in kot svojo lastno obligacijo sprejmejo oblastne odločitve kot potrebne za urejanje družbenih odnosov. Razumevanje države kot avtoritete se začne pri izhodiščni predpostavki o socialnem oziroma političnem karakterju človeka, ki sega daleč nazaj v antično politično teorijo k Platonu in Aristotelu. Človek sam po sebi ni sposoben razviti lastnih potencialov, ki jih premore, zato potrebuje življenje v politični skupnosti, ki mu omogoča zasledovanje vseh vitalnih interesov – varovanje življenja in lastnine, razvijanje intelektualnih potencialov *etc.* Moderna država realpolitične sentimente ograjuje z racionalnim pravnim sistemom, kar izhaja iz sprejetja in

ponotranjenja konvencionalne pravičnosti, ki je umetno ustvarjena in tako podvržena človeški presoji ter tudi sklepanju kompromisov. Ko začnemo z razpravo o pravičnosti, začnemo hkrati razpravo o določeni vrednoti. Klasična konvencionalna teorija države njen obstoj upravičuje z njeno funkcijo implementiranja vrednot, ki so prepoznane kot naravne in univerzalne ter s tem tudi večne. Ker pa je konvencionalna pravičnost ter z njo tudi moderna država umetna tvorba, se nujno začne razprava o samem izvoru oblasti. Za razliko od srednjeveških utemeljitev o izvoru oblasti, ki so bile vezane na fatalistične teološke razlage o božji posredovanosti politike ter s tem oblastne avtoritete, pa se moderne utemeljitve navezujejo na načeli prostovoljnosti in svobodne volje pri vstopanju v članstvo v politični skupnosti. Lep primer tega je moderna pogodbeni teorija, ki predpostavlja racionalnega posameznika, ki v politično skupnost vstopa prostovoljno iz izključno parcialnih interesov. Ravno prostovoljnost in svobodna volja, s katero je posameznik vstopil v politično skupnost, ter s tem v pogodbeno razmerje z oblastniki in drugimi državljani, posameznika moralno in pravno zavezuje k spoštovanju zakonskih določil, ki jih sprejme oblast. Vir avtoritete moderne oblasti sta torej omenjeni načeli v kombinaciji z vrednoto pravičnosti, ki pa je vselej prirejena posameznikovim interesom. Tako, denimo, John Locke kot namen obstoja politične skupnosti navaja ohranitev življenja, svoboščin in lastnine.

4.2 Zgodovinsko – politični model države

Zgodovinsko-politični model države, kot ga utemelji Quentin Skinner v zdaj že famoznem delu *The Foundations of Modern Political Thought* (1978, I–II), se ukvarja z vprašanjem začetkov modernega pojmovanja države. Skinnerjev model nam pomaga pojasniti temeljne aspekte razumevanja države kot najpomembnejše moderne politične inovacije. S proučevanjem genealogije nekega koncepta, se odkriva različne načine, na katere se je ta koncept uporabljal v preteklosti (Skinner 2009, 325). Tovrstni pristop bistveno kvalitativno nadgrajuje pusto in z vidika politične teorije nadvse neuporabno pozitivistično pojmovanje države prek treh konstitutivnih elementov – oblasti, prebivalstva in teritorija. Če torej želimo razumeti koncept moderne države, se moramo nujno osredotočiti na kontekst nastanka začetkov modernega pojmovanja države, ki nam pojasni, po kakšnih kriterijih se imanentno moderno pojmovanje države razlikuje od imanentno predmodernih pojmovanj. Skinner (1978, II, 349–358) določi štiri temeljne predpogoje za moderno razumevanje države: (1) sfera politike mora biti dojeta kot ločena veja moralne filozofije; (2) obstajati mora neodvisnost politične skupnosti (*civitas* ali *regnum*) od vsake eksterne in superiorne oblasti; (3) vrhovna avtoriteta znotraj meja lastnega teritorija ne sme imeti tekmeča, ki bi izvajal zakonodajno oblast ter (4) politična skupnost

obstaja izključno iz političnih namenov. V zborniku *Political innovation and conceptual change* (1989) je Skinner nato dodal še peti predpogoj – dvojno abstraktna narava države, ki je ločena tako od oblastnikov kot od subjektov. Palonen (2003, 85) prvotne Skinnerjeve predpogoje na kratko prezentira kot avtonomijo, suverenost, monopol in sekularnost. Skinner moderno razumevanje termina "država", v katerem ni več prostora za razumevanje javne oblasti kot zasebne oblasti, prepoznava v delih Thomasa Hobbesa. Abstrakcija državne oblasti je zgodovinsko sovpadla z uporabo terminov, kot so *etat*, *stato*, *staat* in *state* (Skinner 1989, 90–91). Navedeni termini so nastali v zgodovinskih okoliščinah, ki so naznanjale neko novo realiteto in s tem potrebo po novem izrazoslovju. Spremenjeno stanje je onemogočilo prevajanje besed, ki so dotlej opisovale politične skupnosti (Kuzmanić 1996, 185). Termin "status" v slovenščini uporabljamo za opis nečesa, kar je opredeljeno s pravicami, dolžnostmi ter ugledom v družbi. V moderni politični teoriji je najvišji status znotraj družbe pripadel državi. Skinner izpostavlja Hobbesovo delo *De Cive*, v katerem Hobbes dolžnosti subjektov ne veže več na konkretno osebo, ki izvršuje politično oblast, kar je bilo značilno za srednjeveško koncipiranje oblasti, temveč jih veže na državo (Skinner 1989, 90), tj. neotipljivo institucijo, ki svojo oblast izvršuje preko abstraktnih zakonov. Ravno racionalno moderno pravo, ki določa abstraktna in brezosebna pravila, ki so ustvarjena z namenom izogibanja arbitrarnemu izvrševanju oblasti, predstavlja temelj političnega monopola nad izvrševanjem prisile, s čimer moderna država uveljavlja red in mir na lastnem teritoriju ter ohranja neoseben in javen odnos z lastnimi državljani (Matteucci 1993, 87–89).

Ideja o samostojnem proučevanju politike ima temelje v antični tradiciji, natančneje v Aristotelovem delu *Politika*. Skinner (1978) zato kot ključni pogoj za »izkopavanje temeljev«
moderne politične misli vidi v ponovnem odkritju in prevajanju Aristotelovih del v 13. stoletju. Antična koncepcija političnosti, ki je temeljila na socialni naravi posameznika, se je začela rušiti pod vplivi prevlade krščanske cerkve v srednjem veku, predvsem prek svetega Avgušтина iz Hipona in njegovega dela *Božje mesto proti poganom* (*The City of God against the Pagans*), v katerem človeku pravzaprav prepoveduje ukvarjanje s politiko, češ resnično pomembno ni tuzemsko življenje, temveč večno življenje po smrti. Avguštin je na politiko gledal izključno z vidika vulgarnega političnega realizma, pri čemer je dobro razumel njegove zakonitosti, zato je vztrajal pri tem, da za vernika politika ni primerna dejavnost, saj da ga iztirja s poti, ki vodi k Bogu. Posvetna oblast je zgolj nujno zlo, ki obstaja po božji volji, zaradi grešne narave človeka. Ravno v primerjavi del Aristotela in Avgušтина lahko najbolje začutimo preobrat v koncipiranju narave človeka oziroma kako se le-ta transformira iz *homo politicus* v *homo credens*. Ko je

Vilijem iz Morbeka v 13. stoletju kot prvi prevedel *Politiko*, je najvišjo skupnost, o kateri piše Aristotel v prvi knjigi, opisal kot politično skupnost, kar kmalu zatem privede do izpostavljanja politične znanosti kot avtonomnega področja, ki se ukvarja z načeli vladanja in oblasti (prav tam). Aristotelova politična teorija je v kontekstu delovanja italijanskih mestnih državic pomenila močan izziv cerkvenemu konservativizmu in univerzalizmu. Prevodi Aristotelovih del so močno vplivali na politično zavest znotraj mestnih državic, ki so zase na podlagi načel republikanske vladavine zahtevale avtonomijo v razmerju do cesarske in papeške avtoritete.

Drugi Skinnerjev predpogoj se nanaša pravzaprav na razprave o zunanji suverenosti. V srednjem veku sta obstajali dve univerzalistični politični sili – cesarstvo in papeštvo. Tema dvema zunanjima avtoritetama so se morale upreti italijanske mestne državnice, če so želele zaščititi lastne pridobitve – gospodarski napredek in politične svoboščine. Tu je ključno vlogo odigral Bartolus iz Sassoferrata, ki je s sklicevanjem na rimska republikanska načela, utemeljeval zahteve po pravnem priznanju suverenosti mestnih državic. Bartolus je vztrajal pri priznavanju dejstva, da neodvisnost od imperija ni zgolj dejanska (*de facto*), temveč je potrebno to dejanskost tudi pravno definirati (*de iure*). Na tematiko suverenosti se nanaša tudi tretji predpogoj, le da se ta nanaša na notranjo suverenost. Slednja je bila v obdobju srednjega veka, v katerem je prevladovala fevdalna politična fragmentiranost, ki se je odražala prvenstveno v cerkvenih zahtevah po izvajanju zakonodajne funkcije skupaj s posvetno oblastjo, praktično neuporabna. Zunanja suverenost in notranja suverenost predpostavljata druga drugo, pri čemer je srednjeveški položaj zahteval jasno ločitev obojih glede na to, da so posvetno avtoriteto po posamičnih teritorijih v praksi spodnašali škofje in ne papeži neposredno, ki so znotraj teritorija lastnih škofij izvajali zakonodajno oblast. Moderna ideja suverenosti se torej v svojem bistvu navezuje na pravno podprto zatrtje cesarskega in papeškega političnega univerzalizma. Skinner (1978) kot najzgodnejšo kritiko cerkvenega *regnuma* navaja Marsilija Padovanskega (1275–1342), ki v svojem delu *Defensor pacis (Branitelj miru)* ostro kritizira težnje papeške avtoritete po posvetni oblasti, katere temelj je zakonodajna funkcija. Marsilijeve ideje so v 16. stoletju veliko prispevale k absolutistični teoriji države, ki je na krilih doktrine božanske pravice kraljev in doktrine državnega interesa učinkovito zatirala vpliv ekleziastične avtoritete. 16. stoletje prinese zaton srednjeveške fevdalne družbene koncepcije, kraljeva oblast se ne dojema več kot vrh fevdalne piramide, temveč kot centralizirana absolutna avtoriteta, ki pod svojim okriljem združuje pravno nediferencirane subjekte (*subditi*).

Četrty Skinnerjev predpogoj je povezan z načelom sekularnosti. Skozi srednji vek se je politično skupnost pojmovalo skozi teološke koncepcije družbe in posameznika, kar je pomenilo, da se

je na posvetno oblast vsiljevalo obligacijo po vzdrževanju družbenega reda v imenu Boga. Ta obligacija ni presenetljiva, če vemo, da je legitimnost posvetnega vladarja v srednjem veku izvirala iz božje volje. Namen vzpostavitve politične oblasti v srednjem veku ni bil povezan z izvrševanjem načela pravičnosti, ki izhaja iz dogovornega stanja, ki ga ustvarijo ljudje po svobodni volji, temveč se je kot eden izmed osrednjih namenov vzpostavila ohranitev vere in cerkve Jezusa Kristusa. Verske vojne v obdobju reformacije so potrebo po ločevanju posvetne oblasti in obrambe ene vere še pospešile, saj se je le tako lahko začelo vzpostavljati družbeno stabilnost, ki je v 16. in 17. stoletju tako umanjala.

Kot zadnji predpogoj pa Skinner (1989, 112) navaja še naravo dvojno abstraktne oblasti. Moderni državi je treba priznati neodvisen obstoj, kar pomeni, da se državna avtoriteta ločuje tako od oseb, ki zasedajo oblastne funkcije in tako začasno sicer izvršujejo državno avtoriteto, kot tudi od ljudstva oziroma celotne politične skupnosti, nad katero se oblast izvršuje. Absolutistična in konstitucionalna teorija države se pri tej tematiki ločujeta po tem, da je prva povsem zanemarila abstraktnost oblasti kot odraz ločitve javne funkcije in konkretne osebe, ki oblast izvršuje, medtem ko je druga zanemarila abstraktnost oblasti kot odraz ločitve javne oblasti in ljudske absolutne suverenosti.

III. DEL: Machiavelli, Bodin, Hobbes, Locke

UVOD

Tretji del doktorske disertacije je posvečen analizi politične misli izbranih avtorjev – Niccola Machiavellija, Jeana Bodina, Thomasa Hobbesa in Johna Locka, v kateri bomo ponudili interpretacijo ideje države, pri čemer bomo ugotavljali ujemanje njihove politične misli z elementi modernosti in ob tem izpostavljali tudi njihove predmoderne primesi. Za opravljeno analizo bo ključna izpostavitve idejnih nians, s katerimi so izbrani avtorji nagovorili čas na prelomu od srednjeveške k moderni dobi in tako pridodali pomembne teoretske uvide k modernemu konceptu države, ki se razlikuje od vseh poprejšnjih oblik političnih skupnosti. V namen razločevanja moderne države od srednjeveške ali antične koncepcije politične skupnosti smo se poslužili dveh teoretskih modelov države, ki sta ju utemeljila Alexander Passerin d'Entreves in Quentin Skinner. Medtem ko nam prvi model služi za razumevanje osnovnih pojmov, ki so imanentni državi *per se* – sila, oblast in avtoriteta, pa nam drugi model ponuja konkretne kriterije, ki so kontekstualno vezani na obdobje 16. in 17. stoletja, po katerih lahko prepoznamo moderno državo – avtonomija, suverenost, monopol, sekularnost in dvojna abstrakcija. V tem smislu je moderna država politična inovacija, ki se je lahko uveljavila le v konkretnih zgodovinskih materialnih okoliščinah, znotraj katerih se je začel formirati meščanski družbeni razred, ki je unovčil prehod od fevdalno-cehovskega načina materialno-družbene produkcije k modernemu manufakturno-industrijskemu načinu, in si na ta način zagotovil status progresivnega družbenega razreda, katerega temeljni cilj je bil v razgradnji srednjeveške družbene ureditve in na ta način vzpostaviti ideološko hegemonijo, ki bi se bolje prilagala nosilcu modernega ekonomsko-političnega razvoja – s parcialnim interesom navdahnjenega ter posledično od skupnosti izoliranega individua.

V delu izhajamo iz predpostavke o zavračanju metodološkega ahistorizma, ki je bil tako značilen za obdobje pred "revolucijo" v proučevanju zgodovine politične misli, ki jo je sprožila t. i. cambriška šola interpretacije na čelu s Quentinom Skinnerjem, Johnom Pocockom in Johnom Dunnom. Cambriška šola interpretacije gre v svojem nasprotovanju radikalnemu

ahistorizmu tako daleč, da politično misel radikalno kontekstualizira in ji na ta način odvzema kakršnokoli vrednost ali pomen zunaj okoliščin, v katerih so nastale. Medtem ko ahistorizem oziroma kanonski pristop k proučevanju zgodovine politične misli lahko označimo za naivnega, saj kot ugotavlja Ellen Meiksins Wood (2016, 8), le-ta ne upošteva dejstva, da lahko na univerzalna vprašanja odgovarjamo na načine, ki določenim interesom v danih okoliščinah služijo bolje kot drugim, pa lahko radikalni kontekstualizem označimo za neuporabnega z vidika politične teorije. Ostra ločnica med politično filozofijo in ideologijo je nesmiselna, če človeka razumemo kot socialno bitje, ki mu je dostop do Arhimedove točke onemogočen. Nobena intelektualna dejavnost, ki se ukvarja z družbenimi vprašanji, ni vzvišena nad dinamiko družbenih odnosov. Sam akt sklicevanja na nepristransko je imanentno pristranski, tako kot je objektivno vselej zaznamovano s parcialno določenimi interesi v ozadju! Po drugi strani pa moramo radikalno kontekstualizacijo zavrniti, saj nam onemogoča širše razumevanje doprinosov političnih idej konkretnih mislecev h konceptualnim ter teoretskim inovacijam, ki se vselej porajajo v specifičnih zgodovinskih okoliščinah družbeno-razrednih konfliktov. Kar je najbolj bistveno: potrebno je razumeti dialektičnost politične misli⁵⁰ ter njenega upora proti naturalističnemu fatalizmu. Pri tem izhajamo iz Marxove in Engelsove maksime iz *Komunističnega manifesta* (1848/2012, 94), po kateri je zgodovina vsake dosedanje družbe, zgodovina razrednih bojev.

Politični misleci ne delujejo le na podlagi dostopnih besednjakov, ki so značilni za njihov čas in prostor, temveč delujejo tudi (ali predvsem) v kontekstu družbenih in političnih procesov, ki so ustvarili njihovo neposredno okolje (Meiksins Wood 2016, 15). Ko bomo v pričujočem delu obravnavali kontekst nastanka politične misli pri vsakem izmed izbranih avtorjev, se bomo osredotočali primarno na politična razmerja ter njihov vpliv na politično-ideološko hegemonijo, ki je v obravnavanem obdobju 16. in 17. stoletja slonela ravno na izjasnjevanju o državi in s tem o na novo nastajajočem meščanskem *ethosu*.

⁵⁰ Medtem ko metafizična metoda posamezne družbene pojave razume kot izolirane in samostojne, ki so za vselej dana in kot takšna nespremenljiva bistva, vsakršno gibanje pa šteje za posledico mehničnega akta višje tvorne sile, pa dialektična metoda družbene pojave razume v luči medsebojne povezanosti in odvisnosti, pri čemer razvoj temelji na internih nasprotjih znotraj pojavov, ki se neprestano spreminjajo, nastajajo in nehavajo (Šnuderl 1950, 16–17). V tej luči lahko razumemo tudi kritiko Antonia Gramscija, ki je napovedi na podlagi statističnih dejstev (*facti bruti*, kot veljavne priznaval le, dokler so množice ljudi pasivne. Bistvo upora proti družbenemu fatalizmu je ravno v dvigu politične zavesti in posledične (re)akcije.

5 NICCOLO MACHIAVELLI: AFIRMACIJA AVTONOMNE POLITIKE

Niccolo Machiavelli spada med najbolj dvomne klasične avtorje v zgodovini politične misli. Medtem ko nekateri iz njegovih del razbirajo njegovo privrženost nacizmu, satanizmu ali mizoginiji, pa nekateri v njih prepoznavajo utemeljitve moderne politične znanosti, republikanske politične ideale, spretno satiro politične neumnosti, ali pa genezo liberalnih vrednot (Ball 1995, 65–66). Sami izhajamo iz predpostavke, po kateri je potrebno vsakega avtorja, in ne le Machiavellija, razumeti predvsem v družbenem kontekstu, ki ga je premišljal in na katerega se je odzival, predvsem pa biti pozorni na avtorjevo morebitno umeščenost v širše zgodovinske procese, to je na njegovo naslavljanje problematik, ki se izkazujejo kot dolgotrajnejše od življenja posamičnega avtorja. Machiavellijeva politična misel je intelektualni refleks na materialno stanje družbene nestabilnosti, vojn in kaosa, predvsem pa je Machiavellijeva politična misel manifestacija upora proti grozečemu zatiranju vrednot meščanskega družbenega razreda, ki so se razvile v času renesanse na območju severne in osrednje Italije v okvirih mestnih držav. Slednje so ogrožale tako cesarski kot papeški univerzalizem, ki je temeljil na fevdalni družbeni ureditvi, ki ni zagotavljal ustreznega družbenega okvira za vrednote meščanstva, za katerimi se je kot ključna vrednota skrivala zaščita zasebne lastnine. K dvomnosti Machiavellijeve politične misli sta veliko prispevali predvsem dve njegovi deli – *Vladar* in *Diskurzi o desetih knjigah Tita Livija*. Medtem ko prvo delo velja za priročnik o učinkoviti tiraniji in s tem za eno najzloglasnejših v zgodovini⁵¹, pa drugo vsebuje argumente v prid ljudski suverenosti in se tako uvršča v dela, ki propagirajo republikansko vladavino. Na videz sta deli torej v vsebinskem nasprotju, a napisal ju je isti človek v istem času. *Vladar* je nastal v letu 1513, medtem ko so *Diskurzi* začeli nastajati v istem letu, zaključek pa je sledil v letu 1519. Kar želimo preveriti v našem prispevku, je rdeča nit sporočilnosti v obeh delih, ki formalno resda nagovarja različne deležnike – kneza in ljudstvo, a hkrati ne eno in ne drugo delo nista mogli ubežati lastnemu *zeitgastu*. Slednji je minil v okoliščinah začetnega razkroja fevdalnih političnih vezi, vzpostavitve nacionalnih držav in zatona političnega vpliva Rimskokatoliške cerkve. Te okoliščine so bile značilne za italijanske

⁵¹ William Shakespeare v delu *Henrik VI.* v usta junaka Richarda Glosterja položi naslednje besede: »Jaz bom uničil več mornarjev kakor Sirene in več oči kakor bazilisk, vrtel bom jezik spretno kakor Nestor, zavzel kot novi Sinon novo Trojo in zvito goljufal kot Odisej. Jaz menjam barve kot kameleon, spreminjam se bolj kot Protej in denem v koš *morilca Machiavellija* – pa da ne bi uspel? Ne, kronica, sklatim te, če bo treba, z vrha neba« (citirano v Lukšič in Pikalo 2007, 100; podčrtal J. S., op.).

mestne državice, katerih realnost je pravzaprav nagovarjal Machiavelli. Njegovo temeljno vprašanje se nanaša na vprašanje družbene stabilnosti, pri čemer so vsebinska nasprotja med *Diskurzi* in *Vladarjem* zgolj posledica spremenjenega zornega kota opazovanja in naslavljanja. Medtem ko so *Diskurzi* zaznamovani z vključevanjem demokratičnega elementa v politično ureditev, pa *Vladar* obravnava tematiko izgradnje in ohranjanja družbene stabilnosti z vidika monarhične vladavine. Če obe Machiavellijevi deli razumemo kot celoto v njegovem iskanju rešitve za razdrobljeno Italijo, potem lahko razgrnemo naslednji scenarij: (1) Italija potrebuje politično združitev, za kar potrebuje močno osebnost – kneza s posebnimi veščinami, (2) prehod od monarhije k republiki, znotraj katere prevladuje aristokratsko-meščanski družbeni razred. Machiavellijev knez torej ni čisto nič drugega kot predpogoj za abstrahiranje politične ureditve mestnih držav na nivo italijanske nacionalne države, ki bi bila sposobna vojaško in politično odbijati napade zunanjih sil – papeštva, Španije ali Francije, ki so v zasledovanju lastnih interesov ogrožale meščansko-renesančne vrednote.

5.1 Republikanska politična tradicija: restavracija aristokratske vladavine

Niccolo Machiavelli se je pri svojem delu močno opiral na antično politično tradicijo, kar so počeli številni drugi renesančni humanisti. Leonardo Bruni tako v svojih razmislekih niti ni priznaval disrupcije med antično ter renesančno politično tradicijo in družbo, ki jo je v praksi sicer tako učinkovito izvrševala srednjeveško-fevdalna koncepcija posameznika in družbe, in je Firenze štel za rimsko kolonijo, ki je nastala v času republikanskega Rima. V svojem delu *Razprave o desetih knjigah Tita Livija* je Machiavelli kot svetel ideal politične skupnosti navedel antični Rim, pri čemer je v kontekstu primerjave med danim položajem v Italiji 16. stoletja ter antičnim Rimom izoblikoval sodbo o sprijenem ljudstvu, ki je, kot ugotavlja Rakar (1990, 258), odraz Machiavellijeve predstave o sodobni Italiji. Idealizirana podoba antičnega Rima v Machiavellijevi misli se izrazi že v uvodu zgoraj omenjenega dela, v katerem med drugim zapiše:

/.../ državljanski zakoni niso namreč nič drugega kot modri pravdoreki antičnih juristov, pravdoreki, ki, spravljeni v red, učijo naše sedanje pravnike, kako naj sodijo /.../ Ne glede na to pa pri urejanju republik, vzdrževanju držav, vladanju kraljestev, urejanju vojske in vodenju vojn, pri sojenju podložnikov, povečanju imperija ni najti ne vladarja ne republike, ki se zateka k antičnim zgledom (Machiavelli 1990, 99–100).

Machiavelli tovrstno zgodovinsko ignoranco večinoma pripisuje nepoznavanju zgodovinopisja ter nezmožnosti učenja iz le-tega, čeprav ob tem omenja tudi razlog »mlahavosti, v katero je sedanja religija pahnila svet, ali zavoljo zla, ki ga je mnogim krščanskim deželam in mestom prizadejalo častihlepno brezdolje (Machiavelli 1990, 99–100). Republikanska politična tradicija poudarja ideale aktivnega državljanstva, politične enakosti, spoštovanja zakonov in pravičnosti, s čimer utemeljuje odpor proti monarhični politični vladavini in tako propagira suverenost ljudstva, ki edina lahko uveljavi resnično svobodo posameznika. Svoboda posameznika se veže na njegovo aktivno vlogo v javnem življenju, pri čemer je najpomembnejša zakonodajna funkcija ljudstva, s čimer doseže svobodo v smislu, da se ravna po zakonih, ki jih je sam pomagal sprejeti. Bistvena karakteristika republikanske politične tradicije temelji na družbeno odgovornem posamezniku, *homo politicusu*, ki svoje parcialne interese podreja interesom celotne politične skupnosti. V tem bistvu se tudi izraža pomen Machiavellijevega *virtu*.

Rimsko republikanstvo sicer precej dolguje atenskim političnim vrednotam, pri čemer pa med Atenami in Rimom obstajajo pomembne razlike. Atenska demokracija ni poznala delitve na javno in zasebno, zato so bili državljani istočasno subjekti politične avtoritete in ustvarjalci zakonov. V imenu neposredne politične participacije so državljani izvajali tako zakonodajno kot tudi sodno funkcijo. Atenska demokracija je slonela na predpostavki o obstoju državljanske kreposti, kar je pomenilo predanost politični skupnosti in posledično podrejenost zasebnega življenja človeka javnim zadevam in javni dobrobiti (Held 1992, 13). Rimsko pravo naposled le opravi distinkcijo med javnim in zasebnim – *ius publicum* in *ius privatum*, kar se kaže tudi skozi razvoj koncepta predstavništva. Etimološki pomen latinskega glagola *repraesentare*, iz katerega izhaja moderni termin predstavništvo, je sicer vezan na stanje prisotnosti neke osebe pred drugo osebo, pri čemer je v rimski politični misli termin, ki je najbolj opisoval predstavniško razmerje med dvema ali več agenti – *persona*, izšel iz gledališke terminologije kot opis za gledališke maske, ki so jih nosili igralci na odrih in so nakazovale karakter igrane osebe. Za razširitev pomena termina *persona* je poskrbel Cicero, s čimer je želel vključiti pomene za vsakdanje vloge, v katerih se najdemo ljudje. Tako kot igralci menjajo maske na odrih in tako igrajo različne vloge, tako tudi posamezniki igrajo različne vloge v življenju, na katere so vezane različne dolžnosti (*officia*). Iz tega je sledilo, da morajo posamezniki, ki so opravljali javne funkcije, ravnati in se vesti funkciji primerno, kadar so govorili in delali v imenu države (Brito Vieira in Runciman 2008, 7–8). Samo bistvo potrebe po jasni razdelitvi med javnim in zasebnim pravom pa gre iskati v urejanju lastninskih razmerij. Če je termin

imperium označeval javno oblast, pa je termin *dominium* označeval prevlado v zasebnem življenju, pri čemer se svobodno ravnanje z zasebno lastnino vzpostavlja kot bistvena manifestacija omenjene prevlade. Rimsko pojmovanje posesti je bilo izrazito individualistično in izključujoče, pri čemer se v partnerstvu med dominijem in imperijem izraža razloček med javnim in zasebnim kot zaveznitvo med posestjo in državo (Meiksins Wood 2016, 169). Vpliva zasebne lastnine se je dobro zavedal tudi Machiavelli, ko je svetoval knezu o tem, kako se otresti ljudskega sovraštva.

To namreč, da se ga boje in ga ne sovražijo, gre prav lahko skupaj, in to zmeraj, kadar ne sega po imetju svojih državljanov in podložnikov in po njihovih ženskah. In če že mora kdaj krvavo nastopiti proti komu, naj to stori, kadar ima za to zadostno opravičilo in očitni razlog, vendar naj nikakor ne sega po tujem imetju, kajti ljudje prej pozabijo na očetovo smrt, kot na izgubo dediščine (Machiavelli 1531/2006, 78).

Machiavelli (1531/2003, 106) kot dobre oblike vladavine našteva monarhijo, aristokracijo in demokracijo, a le-tem pripisuje majhno življenjsko dobo, saj naslednji rodovi, ki sledijo tistim, ki določeno vladavino vzpostavijo, le-to spridijo⁵². Posledično ni daleč od monarhije do tiranije, aristokracije do oligarhije ter demokracije do anarhije. V *Diskurzih* Machiavelli za zgled uspešnega zakonodajalca navede Likurga iz Špate, ki je politične funkcije porazdelil med kralja, aristokrate ter ljudstvo in s tem stoletja ohranil politično stabilnost. Zanj je torej optimalna politična ureditev sestavljena iz kombinacije kraljeve, aristokratske ter demokratične ureditve, kar očitno povzame po Aristotelu. Machiavelli kralju Romulu in njegovim naslednikom ne očita popolne ignorance glede svobode, a ker je bil njihov namen v izgradnji monarhične vladavine in ne republike, je bil primanjkljaj institucij, ki bi dovoljevale nastanek pristne svobode (beri: družbene stabilnosti), očitni, saj v oblastnih strukturah niso sodelovali vsi potrebni deležniki. Prehod od monarhije k republiki je zaznamoval nastanek novih institucij, pri čemer sta kralja zamenjala dva konzula, s čimer je bil odpravljen kraljevi naziv, ne pa tudi monarhična oblast, kot zatrjuje Machiavelli v *Diskurzih*. Obstoj monarhičnega ter aristokratskega elementa v politični ureditvi je narekoval obstoj še demokratičnega elementa, ki pa je nastal zaradi zaskrbljenosti plemstva, da bi se ljudstvo obrnilo proti njim in tako onemogočilo njihovo vladavino, pri čemer pa Machiavelli ne pozabi navesti dejstva, da sta tako

⁵² Rimsko obdobje kraljevine se zaključi leta 509 pr. Kr. z izgonom kralja Tarkvinija Ošabnega. Povod za prevrat je bila zloraba kraljeve oblasti, zaradi česar je republika poudarjala odpor do kralja (*odium regis*), medtem ko je bila za morebitno prisvajanje kraljeve oblasti zagrožena najhujša kazen – sakracija. Kazen sakracije se je izvrševala na podlagi izreka *sacer esto* (posvečen bodi), s čimer je posvečenca smel vsakdo nekaznovano ubiti, saj je bil posvečen podzemskim bogovom. Izvršitelj kazni je tako bogovom storil všečno dejanje (Kranjc 2013, 44–46).

konzulat kot tudi senat zadržala dovolj vpliva, da sta zadržala vodilno pozicijo v republiki (Machiavelli 1531/2003, 111). Machiavelliju gre torej za ohranjanje družbene stabilnosti, ki jo v kontekstu republikanskih političnih vrednot omogoča zgolj mešana koncepcija oblasti – konzulat, senat in ljudski tribuni.

Dialektična narava družbenega napredka Machiavelliju ni neznana. Svobodna in mogočna republika, kot idealizira rimsko republiko, je namreč nastala na podlagi napetosti med senatom ter plebejci, elito in maso, bogatimi in revnimi.

Pravim, da tisti, ki obsojajo zdrahe med plemiči in plebsom, po mojem grajajo reči, ki so bile pravzrok tega, da je Rim ostal svoboden; in da bolj gledajo na trušč in razglase, ki so se iz teh zdrah rojevali, kakor pa na dobre učinke, ki so jih rodile; in da ne upoštevajo, kako sta v vsaki državi dve različni razpoloženji: ene čudi je ljudstvo, druge velikaši; in da se vsi zakoni, ki se sprejemajo v dobro svobode, rojevajo iz neenotnosti med njimi /.../ (Machiavelli 1990, 103).

Politična oblast v rimski republiki je bila porazdeljena med magistrature (najvišja magistratura sta bila konzula), ki so izvrševali izvršilno ter sodno oblast, senat in komicije, ki sta izvrševala zakonodajno oblast. V republiki je formalno kot nosilec oblasti nastopalo ljudstvo (za orožje sposobni Rimljani), a svojo voljo je ljudstvo lahko izpričalo le prek magistratov, ki so imeli pravico ljudstvo sklicati in ga nagovoriti (*ius agendi cum populo*), kar je veljalo tudi za senat (*ius agendi cum patribus* oziroma *cum senatu*) (Kranjc 2013, 46). Republikanski magistrati so bili javni uslužbenci, ki so ob propadu monarhije prevzeli pristojnosti nekdanjih kraljev in so izhajali iz patricijskih družin, ki so kralja tudi odstavile, kar zgodnjo rimsko republiko predstavlja kot aristokracijo in ne demokracijo. Drugačno izbiro magistratov je omogočila šele uvedba centuriatnih komicijev (Kranjc 2013, 45–46). V zvezi z zakonodajno funkcijo je povedna pristojnost senata, ki je bil sestavljen iz najpremožnejših državljanov, da blokira sklepe, ki so bili predlagani s strani plebejskih zborov. Ellen Meiksins Wood (2016, 170) kot pomenljivo označuje privzdignjenost senata nad ljudstvom, ki določa nadvlado posestniških slojev, in njihov omejen sporazum z ljudstvom v obliki mešane oblastne ureditve, ki jo *de facto* vodi aristokracija, čeprav obstajajo formalni demokratični elementi.

Ko Machiavelli v *Diskurzih* razpravlja o pozicioniranju straže svobode, ne pušča nobenega dvoma o tem, komu jo zaupati. Straža je varnejša v rokah tistega družbenega razreda, ki ga manj mika, da bi si svobodo nasilno pridobil. Zaupanje straže svobode v roke mogočnežev ima dve dobri posledici.

Najprej bolj ustrezajo svojemu častihlepju; zavoljo tega, ker imajo s to palico v rokah večji delež pri državnih zadevah, so lahko zadovoljni. Drugo pa je, da iz nemirnih duhov plebsa vzamejo nekaj tiste moči, ki je v državi vzrok za neštete razprtije in spotike, in nekaj pripravnega, da pahne plemstvo v obup, ki se iz njega sčasoma izcimi kaj slabega (Machiavelli 1990, 106).

Machiavelli ravno prevelike pristojnosti ljudskih tribunov navaja kot razlog za propad rimske republike. Visoke zahteve ljudskih tribunov so privedle do oboževanja posameznikov, ki so bili prepoznani kot dovolj sposobni, da so ogrozili položaje plemstva. Njegova privrženost iskanju popolnega razrednega ravnotežja pretvorjenega v politično moč se izteče v preferiranje moči družbenih velikašev. Na nevarnosti združenega plebsa za vladajočo elito Machiavelli opozarja v prvi knjigi *Diskurzov*, v kateri med drugim razlaga o tem, kako grozečo enotnost razbiti. Združene ljudske množice so pri kritiziranju oblastnih odločitev predrzne in neubogljive, a ko enkrat pred seboj uzrejo kazenske sankcije zaradi tovrstnega upiranja, postanejo drug do drugega nezaupljivi in zato nagnjeni k uboganju oblastnih odločitev (Machiavelli 1531/2003, 250). Oblastnika Machiavelli miri z ugotovitvijo, da velika večina ljudi, s tem ko zahteva svobodo, želi zgolj in samo varnost, medtem ko le okrog štirideset do petdeset posameznikov stremi k drugačni svobodi – izvajanju avtoritete nad drugimi ljudmi, s katerimi je potrebno doseči soglasje o njihovem deležu pri izvrševanju oblasti (Machiavelli 1531/2003, 156).

Machiavellijev republikanizem se izkazuje za politično ureditev, ki primarno služi interesom meščanskega družbenega sloja. Renesančni humanizem je poudarjal individualistične vrednote, kar se kaže v idejah Leonarda Brunija, ki je vztrajal pri mnenju, da dokler bo vsak posameznik zasledoval lastne cilje skozi gospodarstvo in posel, lahko predvidevamo, da bo tovrstni razsvetljeni samointeres, koristen za celotno skupnost, medtem ko je Poggio Bracciolini denar opredeljeval kot živčevje življenja, pri čemer tisti, ki ljubijo denar, predstavljajo temelj politične skupnosti (Skinner 1978, I, 74). Renesančni individualizem je bil odgovor na fevdalne vrednote. V tem smislu gre tudi razumeti predanost humanistov, po kateri vrednost posameznika ni odvisna od premoženja ter rodovniškega porekla, temveč od sposobnosti posameznika, da razvije lastne potencialne. Tu gre za kritiko obstoječe fevdalne posestniške gospode, ki bi meščanskemu razredu v primeru nastanka italijanske nacionalne države, predstavljala največjega razrednega konkurenta. V Machiavellijevi republikanski teoriji je mesto antičnega plemstva prevzelo renesančno meščanstvo. Mešana politična ureditev, ki jo propagira Machiavelli, se tako kaže predvsem kot kompromis med fevdalno aristokracijo ter meščanstvom.

5.2 Politični realizem: k razumevanju politike

Ko govorimo o političnem realizmu, govorimo pravzaprav o izključevanju pozitivnih predstav o razmerjih med ljudmi, v kontekstu mednarodnih odnosov pa med posamičnimi državami. Neusmiljena deskripcija medosebnih odnosov izključuje moralne ali verske vrednote iz političnih analiz. Ni pomembno, kaj in kako nekdo nekaj želi opraviti, pomembno je, kaj in kako nekdo nekaj dejansko počne. Normativno se umika empiričnemu. Pri tem je treba jasno opozoriti, da izključevanje moralnih načel ne predpostavlja zanikanja relevantnosti morale za družbo. Moralno ravnanje v družbi je seveda potrebno, če želimo zagotoviti vsaj minimalno raven družbene odgovornosti, ki predstavlja družbeno vezivo, in tako preprečiti stanje anomalije⁵³, če povemo z Emilom Durkheimom. Ključno pri razumevanju političnega realizma je to, da politika predstavlja avtonomno družbeno dejavnost, ki je ločena od morale, prava, ekonomije, teologije ali katerekoli druge vede. Ker je politika avtonomna družbeno dejavnost, mora tudi veda, ki politiko proučuje – politična znanost oziroma politologija, operirati z njej lastnimi koncepti, s katerimi analizira svoj predmet proučevanja. V ožji nabor temeljnih politoloških konceptov uvrščamo silo/moč, oblast, konflikt ter interes. Ker je predmet proučevanja, ki ga obravnava politologija, izredno širok, ne čudi, da je moderna politična znanost potrebovala dolga stoletja, da se je uspešno osamosvojila od področij, kakršna so pravo, filozofija ter moralna teologija. Temeljni avtonomne politične znanosti obstajajo vse od Aristotela dalje, ki je dal srednjeveškim sekularnim teoretikom od 13. stoletja dalje prepotrebne vsebine za spopad z ekleziastičnim univerzalizmom, prvi samostojni politološki oddelki na fakultetah pa so se pojavili v ZDA šele v drugi polovici 19. stoletja, v Sloveniji pa šele v obdobju po 2. svetovni vojni⁵⁴. Moderna politologija je utemeljena na empiricistični tradiciji, h kateri je veliko pridodal Niccolo Machiavelli z delom *Vladar*, zato ne čudi, da ravno Machiavelli velja za utemeljitelja moderne politične znanosti, ki je dal navdih Francisu Baconu, ki ga je Voltaire razglasil za očeta znanstvene (empiricistične) metode. Rakar (1990, 264) prispevek Machiavellija na področju družboslovja primerja s prispevkom Galilea na področju naravoslovja.

Hans Morgenthau je politični realizem obrazložil skozi šest načel. Politični realizem izhaja iz predpostavke o obstoju objektivnih zakonov, po katerih delujeta tako družba kot politika, in

⁵³ Stanje anomalije lahko opišemo kot družbeno stanje, v katerem umanjajo obče sprejete vrednote, ki se manifestirajo skozi pisana in nepisana pravila, ki regulirajo medosebne odnose.

⁵⁴ Kot utemeljitelja slovenske politologije je treba omeniti profesorja Adolfa Bibiča ter Jožeta Goričarja, ki sta sicer imela pravno izobrazbo.

imajo svoje temelje v človeški naravi (Morgenthau 1973, 34). Slednja je znotraj političnega realizma prepoznana kot izrazito negativna, saj se bistvo izvajanja politične oblasti manifestira skozi vsiljevanje volje drugim ljudem. Psihološki profil, ki izhaja iz političnega realizma, je izrazito navezan na željo posameznika po dominaciji, zato gre državo v okvirih političnega realizma razumeti predvsem kot odraz organizirane sile/moči oziroma vira represije, ki sploh omogoča obstoj politične skupnosti. Na tem mestu so vrednostne sodbe o naravi oblasti pravzaprav odveč. Učinkovitost ima prednost pred pravičnostjo. Osrednji koncept, ki sploh omogoča politični diskurz, je interes⁵⁵, definiran kot oblast, ki po Morgenthau (1973, 35), sploh ločuje politologijo od drugih področij. Teoretizacija interesa pomeni teoretizacijo politike. Interes je objektivna kategorija, ki je univerzalno veljavna, in tako neodvisna od kraja ali časa, v katerem se pojavi, njena konkretizacija pa je vselej odvisna od političnega ter kulturnega konteksta nastanka (Morgenthau 1973, 36–37). *Perpetuum mobile* politike je interes definiran kot oblast. Slednjo označujemo kot vse oblike družbenih razmerij, ki služijo cilju nadzora človeka po človeku (Morgenthau 1973, 36–37). Ko Morgenthau razpravlja o političnem realizmu v mednarodnih odnosih, opozarja na nujnost ločitve morale od politike, pri čemer univerzalnih moralnih načel ni možno aplicirati na dejanja konkretne države, temveč jih je potrebno prilagajati konkretnim okoliščinam. Abstraktna etika presoja posamična dejanja glede na njeno usklajenost z moralnim zakonom, medtem ko politična etika presoja posamična dejanja glede na njene posledice (Morgenthau 1973, 36–37). Politični realisti vztrajajo na distinkciji med politično ter individualno moralno, ki izhaja iz distinkcije med normalnimi in izrednimi okoliščinami, na primer okoliščine družbene fragmentacije ali nereda, pri čemer slednje zahtevajo voditelje, ki se poslužujejo dejanj, ki bi bila v času družbene stabilnosti prepovedana (Galston 2010, 392). Poleg interesa je za definicijo političnosti ključen tudi konflikt, kar v sodobnem političnem realizmu lepo ponazarja definicija političnosti, ki jo ponudi Chantal Mouffe⁵⁶: političnost pomeni antagonistično dimenzijo, ki predstavlja konstitutivni element človeških družb, medtem ko politiko določa niz praks ter institucij, skozi katere se vzpostavlja red in organizira človeška koeksistenca v kontekstu konflikta, ki ga sproža političnost (Mouffe 2005, 9). Politični realizem, s svojim poudarkom na interesu, konfliktu in negativni koncepciji človeške narave, postane aktualen predvsem v nestabilnih družbenih okoliščinah, v katerih cilja, ki se ga določi, ni mogoče doseči z dejanji, ki bi bili v sozvočju z uveljavljenimi moralnimi normami ali idealiziranimi predstavami o človeških odnosih. Tisto,

⁵⁵ Za prikaz soodvisnosti politike in interesa glej tudi Bibič (1981).

⁵⁶ Mouffova kot post-politično opisuje vizijo, ki ne upošteva učinkov hegemonije in antagonizma, pri čemer še posebej kritizira liberalne progresivce, ki družbeni konsenz iščejo z dialogom in ne politično konfrontacijo.

kar politični realizem posebej zavrača, je namreč politični utopizem, utemeljen na metafizičnih predstavah o svetu.

Machiavelli je silo/moč postavil v osrčje svojih razglabljanj o državi. Kot eminenten predstavnik modernega političnega realizma je v *Vladarju* razpravljal na nivoju deskripcije, pri čemer ga je zanimalo to, kaj dejansko je, in ne, kaj si kdo o čem misli. Pri tem ga je gnala izrazito politična logika, iz česar tudi izhajajo krivice, ki jih je bil deležen Machiavelli od avtorjev, ki so njegova dela interpretirali z moralnega in ne političnega zornega kota. Z omenjenim delom je nagovarjal posameznega vladarja, poimensko ga sicer posveti Lorenzu Medičejskemu, a njegovi nasveti so izrazito usmerjeni v cilj, ne pa v konkretnega mogočnega. Kot se za političnega realista spodobi, je Machiavellijeva koncepcija človekove narave izrazito negativna.

O ljudeh namreč na splošno lahko rečemo, da so nehvaležni, muhasti, hinavski in potuhnjeni, da beže pred nevarnostmi in so pogoltni na dobiček. Dokler jim izkazuješ dobrote, so vsi tvoji: ponujajo ti kri, premoženje, življenje in otroke, dokler vsega tega ne potrebuješ, kakor sem zgoraj povedal; ko se stiska približa, odpadejo (Machiavelli 1531/2006, 77).

Machiavelli na tej točki svari kneza pred nestanovitnostjo človeške narave. Na ljudi se ne gre zanesti v zasledovanju cilja, ki ga ima Machiavelli vseskozi pred očmi – vzpostavitev nacionalne italijanske države, ki bi se bila sposobna upreti zunanjim silam – papeštvu, Španiji in Franciji. Ker je narava človeka takšna, kakršno je Machiavelli zastavil v gornjem citatu, se mora oblastnik tej naravi prilagoditi in ravnati na način, ki bi to naravo kar najbolj učinkovito instrumentaliziral v zasledovanju navedenega cilja. Moralne vrednote Machiavelliju niso tuje, dobro jih pozna, a na njih se v krutem realnem življenju ne gre zanašati.

Vsakdo ve, kako hvale vredno je, če vladar drži besedo in živi neoporečno, ne pa prekanjeno, vendar nam izkušnje naših dni kažejo, da so naredili velike reči prav vladarji, ki so se bore malo menili za dano besedo in znali lokavo goljufati ljudi, saj so navsezadnje posekali tiste, ki so se opirali na zvestobo postavam (Machiavelli 1531/2006, 79–80).

Machiavelli identificira dve vrsti boja – z zakoni ter s silo, pri čemer je prvi lasten človeku, drugi pa živalim. O moči zakona ima Machiavelli v *Vladarju* malo povedati⁵⁷, bolj ga interesira učinkovita tehnologija oblasti, to je, kako oblast pridobiti in kako jo zadržati. Če je spoštovanje zakona v domeni morale, je sila v domeni politike. Machiavelli za zgled vladarju predstavi šolanje antičnih mogočnejšev pri kentavru Hironu, pri čemer se osredotoči le na živalsko stran, ko pravi:

Ker je torej vladarju neogibno potrebno, da zna uporabljati živalski način boja, mora med živalmi posnemati lisico in leva, kajti lev se ne ubrani zank, lisica pa se ne ubrani volkov. Spričo tega je treba biti lisjak, da ne spregledaš pasti, in lev, da preplašiš volkove (Machiavelli 1531/2006, 80).

Vsi nasveti, ki jih Machiavelli ponuja knezu, so namenjeni učinkoviti organizaciji državne oblasti, s katero nastopi kot garant varnega, moralno zdravega in dostojnega sožitja, in jo je tako dolžan braniti z vsemi sredstvi (Rakar 1990, 271). Politična obrt zahteva drugačne vrline, kot jih predpisuje morala, in knez, ki želi opraviti svoje poslanstvo, mora ravnati bolj po politični kot po moralni logiki.

Treba je vedeti, da vladar, posebno tisti, ki je komaj zavladal, ne more spoštovati vseh reči, zavoljo katerih veljajo ljudje za dobre, ker je, da se obdrži na oblasti, često prisiljen delati proti zvestobi, proti milosrčnosti, proti človečnosti, proti veri /.../ Vladar naj torej tako ukrene, da bo zmagal in obdržal oblast; sredstva bodo zmeraj veljala kot častna in vsi jih bodo hvalili (Machiavelli 1531/2006, 82).

Machiavellijev *Vladar* je eksponat modernega političnega realizma. Kot ugotavlja Škamperle (2006, 129), gre v primeru omenjenega dela za objektivno analizo, ki ločuje politiko in tehnologijo oblasti v državni tvorbi od moralnih in drugih vprašanj, s tem pa tudi postavi ločnico med srednjeveškimi političnimi traktati, ki so politiko razumeli bistveno širše v povezavi s filozofijo in teologijo, ter modernim pristopom, ki je v osnovi empirične narave. Predmet razpravljanja v *Vladarju* je fenomenologija oblasti, ki ga Machiavelli obdela le z vidikov, ki jih narekuje moderna metoda znanosti, ki na podlagi indukcijske logike izoblikuje nov sistem pravil (Rakar 1990, 264). S tem ko je zavrnil krščansko obarvano moralo in fevdalno politično fragmentacijo, je Machiavelli ostro zarezal v dotedanjo cerkveno-fevdalno ideološko hegemonijo. Njegov knez predstavlja antitezo srednjeveške avtoritete, ki je z lažno moralo

⁵⁷ »Ker pa ne more biti dobrih zakonov, kjer ni dobre vojske, in ker morajo biti tam, kjer je dobra vojska, tudi dobri zakoni, bom pustil vnemar razpravljanje o zakonih in bom govoril o vojski« (Machiavelli 1531/2006, 58).

krotila ljudstvo. Izredna stanja zahtevajo uporabo izrednih sredstev. Machiavelli je to dobro razumel, saj mu je to omogočil kontekst družbene nestabilnosti, vsesplošnega nezaupanja in zasledovanja parcialnih interesov, ki so šla na škodo potencialne celote – združene Italije, v katere imenu naj deluje knez in na ta način izkazuje čut za praktično vrlino – umetnost vladanja. Kot ugotavlja Spektorski (1932, 156), je bistvo politične metode, ki jo Machiavelli vpelje v nauk o državi, ta, da človekovo ravnanje raziskuje z vidika bitja, ki si svobodno izbira lastne smotre in sredstva za njihovo dosego.

Ideja enotne in centralizirane oblasti je v 16. in tudi 17. stoletju predstavljala odsev spremenjenih produkcijskih procesov. Medtem ko je manufakturna produkcija pod enim lastnikom kapitala združevala mnoge obrtnike in jih tako iz samostojnih mojstrov spreminjala v mezdne delavce, je centralizirana državna oblast pod seboj združevala podanike, ki so pred tem osebno lojalnost izkazovali zgolj lokalnim zemljiškim gospodom. Začetek procesa koncentracije politične oblasti se je lahko odvil le tam, kjer je obstajal monopol nad izvajanjem prisile. V okoliščinah politične fragmentacije se je potreba po močni državi izkazovala kot predpogoj za nadaljevanje koncentracije kapitala. Niccolo Machiavelli je v Firencah veljal med drugim tudi za človeka, ki je osnoval idejo naborniške vojske. Njegovo nezaupanje do najemniških milic ni toliko vprašanje njihove učinkovitosti. Je bolj odraz Machiavellijevega zavedanja o pomembnosti obstoja stalne realne sile, ki mora vselej stati za političnimi projekti, kot je bil v njegovem času projekt združitve italijanskih mestnih držav v enotno nacionalno državo. Svoboda, na katero opozarja Machiavelli, je svoboda, ki jo potrebuje moderni človek za to, da lahko zapusti stanje korporativizma in se podvrže trgu, na katerem pa ob čedalje bolj koncentriranem kapitalu lahko proda le lastno delovno silo. Machiavellijeva afirmacija moderne politike v njeni ločitvi od morale predstavlja upor proti srednjeveški korporativistični metafiziki, zato ga zanima tisto, kar dejansko obstaja, in ne tisto, kar pridiga (krščanska) morala. Pomen spoštovanja zasebne lastnine podanikov je Machiavelliju dobro znan. V nasvetih, ki jih je namenil vladarju, je slednjemu položil na srce, da bo spoštovanje lastnih podanikov užival toliko časa, kolikor bo uspel ustvariti pogoje za zaščito lastninskih pravic. Naloga države, ki temelji na monopolizaciji prisile, je zatorej v tem, da družbo stabilizira, in na podlagi spoštovanja zasebne lastnine vpelje (pravni) red. Politični boj med posvetno in cerkveno sfero je boj za oblast, pod katero poteka koncentracija kapitala, zato je bil v 16. stoletju Machiavellijev klic k ustanovitvi nacionalne države na Apeninskem polotoku tako subverziven v odnosu do cerkvene avtoritete.

5.3 Machiavelli: okoliščine življenja in dela

Medtem ko se je absolutistična država vzpostavila v času renesanse, pa Italija, ki predstavlja zibelko administrativnih ter diplomatskih državnih tehnik, nikoli ni dosegla nacionalnega absolutizma. Perry Anderson (1974/2013, 143) v delu *Rodovniki absolutistične države (Lineages of the Absolutist State)* kot temeljni razlog, zakaj Italija ni zmoгла ustvariti pristne absolutistične države, prepoznava v razvoju preuranjene merkantilistične ekonomije v severnih italijanskih mestih, ki so preprečevale nastanek močne fevdalne države na nacionalni ravni. A ob tem je treba izpostaviti tudi srednjeveški papeški univerzalizem, ki je v Italiji vselej deloval v smeri preprečitve vzpostavitve enotne fevdalne države pod oblastjo močnega vladarja. Stanja politične fragmentacije, ki je tako značilna za srednji vek, papeštvo ni zmošlo vzdrževati v drugih velikih fevdalnih monarhijah, denimo v Franciji, ki je pod kraljem Filipom IV. leta 1309 dosegla celo prestavitev papeške institucije iz Rima v francoski Avignon. Še najbližje vzpostavitvi enotne fevdalne monarhije je prišel Frederik II., cesar Svetega-rimskega cesarstva in sicilijanski kralj iz nemške rodbine Hohenstauffen, ki je v 12. in 13. stoletju želel širiti svoj vpliv od juga Italije proti severu, s čimer bi italijanska monarhija v celoti padla pod avtoriteto cesarja, a njegovi načrti so se izjalovili, saj je bila pod pokroviteljstvom papeštva leta 1167 ustanovljena Lombardska liga severnoitalijanskih mestnih držav in komun, ki je z vojaškim zavezništvom uspela odbiti cesarske napade. Razloge za papeško pomoč upornim italijanskim mestom gre iskati predvsem v konfliktu med papeštvom in cesarstvom, dvema najvplivnejšima in hkrati tudi edinima univerzalnima političnima silama v srednjem veku, ki je imel izvor v t. i. investiturnem konfliktu med papežem Gregorjem VII. in cesarjem Henrikom IV. iz 11. stoletja. Interesi obeh dominantnih političnih sil so si prišli v navzkriž iz povsem materialnih razlogov – nadzora fevdalnih rent. Ker sta bili v srednjem veku ekonomska in politična sfera neločljivo povezani, je bilo zgolj vprašanje časa, kdaj bo Cerkev zase začela zahtevati svoj delež tudi v posvetni oblasti. Z drugimi besedami, če bi Cerkev pristajala na inferiornost v posvetni sferi, bi s tem izgubila možnost avtonomnega razpolaganja z lastnino. V ospredju investiturnega konflikta so se tako znašla kadrovska vprašanja o tem, kdo, ali cesar ali papež, naj imenuje lokalne škofe ter opate v samostanih, ki so kot plemiči v praksi izvajali nadzor nad fevdalno lastnino. Konflikt se je sicer formalno končal leta 1122 s konkordatom iz Wormsa, s katerim sta cesar Henrik V. in papež Kalikst II. sklenila kompromis, po katerem se je družbena sfera razdelila na posvetno ter duhovno sfero, pri čemer je cesar zadržal vpliv na imenovanje škofov in opatov, papežu pa je bil priznan status vrhovnega božjega predstavnika

na Zemlji, a duh trenja med kraljevo in papeško avtoriteto je dokončno ušel iz steklenice. Investiturni konflikt pa za papeštvo ni bil pomemben le zaradi konflikta s cesarstvom, temveč je v tem obdobju nastal tudi nov interni cerkveni ustavni red (*Curia Romana*), ki je papeža dokončno utrdil kot centralno in absolutistično avtoriteto znotraj univerzalne cerkve. Papeški prerogativi so v marsičem presegali prerogative posvetnih monarhov v dotičnem obdobju, saj je bila njihova avtoriteta uveljavljena kot neomejena (*plenitudo potestatis*) in tako vzvišena nad fevdalnimi obligacijami, ki so sicer normativno veljale za posvetne vladarje (Anderson 1973/2013, 145). Ne čudi torej, da so posvetni vladarji v prihodnjih stoletjih, predvsem v 16. stoletju, svoje zahteve po absolutni suverenosti oblikovali ravno po zgledu papeških zahtev iz obdobja investiturnega konflikta (Tierney 1982; Canning 1996).

Papeštvo je v obdobju renesanse imelo velikansko simbolno moč, medtem ko se vojaško ali administrativno ni moglo kosati s severnimi mesti. Papeški vpliv je bil dovolj velik, da je ob pragmatičnih zavezništvih s severnimi mesti lahko blokiralo povezovanje italijanskih političnih entitet v skupno celoto – italijansko nacionalno državo, ni pa zmoglo vsiljevati Petrovega nasledstva v smislu, da bi papež postal junak zedinjene Italije. Machiavelli tako v *Diskurzih* kot tudi v *Vladarju*⁵⁸ obravnava to tematiko. Machiavelli veri priznava zelo pomemben vpliv, in sicer tako pomemben vpliv, da po njegovi presoji Italija zato tone in izgublja svoj smisel, kot sledi iz dvanajstega poglavja prve knjige *Diskurzov*. Po Machiavelliju je prvi razlog za zaton Italije in pohujšanje ljudi ravno v tem, da je »zaradi slabih zgledov papeškega dvora ta dežela zgubila sleherni pobožnost in sleherni vero« (Machiavelli 1990: 110). Tu se izkaže Machiavellijev čut za moralo, za katerega so številni zatrjevali, da ga ne premore. Že naslednji razlog, ki ga navede, pa kaže na njegov realpolitični talent, pri čemer končno izpostavi glavnega krivca za italijansko realnost, ki je zaznamovana z načelom, ki se ga je dolga stoletja posluževalo papeštvo – *divide et impera*.

Razlog, da tudi z Italijo ni takisto in da tudi ona nima ali države ali vladarja, ki bi jo vodil (kot Španijo ali Francijo, op.), je samo Cerkev. Posedovala in imela je sicer posvetno oblast, ni pa bila tako mogočna in ne tako vrla, da bi lahko nadomestila tiranijo v Italiji in zavladata v njej, po drugi strani pa ni bila tako šibka, da bi ob svoje

⁵⁸ »Pri njih (cerkvenih državah, op.) nastopijo vse težave /.../ Ti edini (cerkveni vladarji, op.) imajo države, pa jih ne branijo, podložnike, pa jim ne vladajo. In četudi so države nebranjene, jim jih nihče ne vzame, in četudi podložnikom ne vladajo, njim to ni mar in še na misel jim ne pride, da bi se jim odtujili, pa tudi ne morejo se. Samo te države torej so varne in srečne« (Machiavelli 1531/2006: 54).

pozemeljsko gospostvo ne mogla priklicati kekega mogočnika, ki bi jo branil zoper vsakogar, ki bi v Italiji postal premočan (Machiavelli 1990, 111).

Machiavelli kot precizen analitik razume, da na določenem teritoriju ne more obstajati več enakovrednih političnih avtoritet. Pluralizem avtoritet na zamejenem teritoriju vodi v sklepanje nenačelnih koalicij, kot je bila tista iz obdobja Lombardskega zavezništva⁵⁹, kar prinaša kontinuirano stanje konflikta, razdeljenosti in nezaupanja. Ravno to stanje predstavlja kontekst, ki ga je pri Machiavelliju potrebno razumeti, ko argumentira v korist močnega in "nemoralnega" kneza. Ne gre zgolj za papeštvo, ki pravzaprav manifestira simbolno zelo močan partikularizem, temveč gre tudi za druge avtoritete, ki so vodile posamična mesta v severni in osrednji Italiji, in so s svojimi partikularističnimi interesi vzdrževale stanje politične fragmentacije in posledično blokirale centralizirano fevdalno monarhijo. A za Machiavellija ni dvoma – osrednji razdiralni element v Italiji je Cerkev, zato ne čudi, da morebitnega mogočnejša, »ki bi rad po zanesljivem preizkusu videl resnico bolj od blizu« (Machiavelli 1990, 111), nagovarja k temu, da papeški dvor z vsem njegovim vplivom vred prestavi v švicarske dežele.

Intimna navezanost Machiavellija na republikansko politično ureditev ni presenetljiva, če vemo, da je praktično vse svoje karierne dosežke dosegel v času firenške republike v obdobju med letoma 1498 in 1512, ko se je izkazal tako na diplomatskem kot tudi obrambnem področju⁶⁰. Pri tem pa ne šteje zgolj Machiavellijeva uradna karierna pot, ki so mu jo omogočili republikanski voditelji, temveč šteje tudi njegova humanistična izobrazba, ki je zagotovo veliko pripomogla k njegovemu navdušenju nad renesanso severnih italijanskih mest, ki so veljala za nekakšno manifestacijo šibkega člana srednjeveškega fevdalizma, s tem ko so oživila vrednote klasične antične civilizacije, kot je to poimenoval Perry Anderson (1973/2013, 148). Fevdalne vrednote, ki so temeljile na vazalskih in tlačanskih razmerjih, so predstavljale grožnjo aristokratsko-meščanskemu vrednotnemu sistemu, ki je izhajal iz individualizma, ki se je napajal iz konteksta visoke stopnje delitve dela znotraj manufakturnega gospodarstva. Mestne državice so predstavljale posamične oaze, v katerih so prevladovale drugačne družbene vezi, kot v drugih predelih, ki so bili pod fevdalno oblastjo. Italijanska mesta so bila ločena od ruralnega podeželja, katerega prebivalstvo (*contadini* – kmetstvo) ni imelo državljanških

⁵⁹ Machiavelli ne pozabi na nenačelnost papeške države tudi v primerih povezovanja s francoskim kraljem Karlom Velikim, ki je izgnal Langobarde, ter tudi na njemu manj oddaljen dogodek, ko je papeštvo s pomočjo Francozov vzelo oblast Benečanom, ter potem te iste Francoze pregnalo s pomočjo Švicarjev.

⁶⁰ Podrobneje o Machiavellijevi karierni poti glej Black (1990) in Najemy (1990).

pravic, ki so jih uživali meščani, pri čemer je bilo vazalstvo znotraj mesta in tlačanstvo na podeželju pogosto prepovedano, a je bila meščanska eksploatacija kmetstva kljub temu prisotna, predvsem prek obdavčenja, fiksiranja cen ter vsiljevanja strogih regulacij (Anderson 1973/2013, 152). Znotraj italijanskih mest so sčasoma zavladaali sloji, ki so predstavljali kompromis med urbanim plemstvom in gornjim slojem cehovskih mojstrov, notarjev in trgovcev, katerih skupni imenovalec ni bilo več družinsko poreklo, temveč bogastvo – posest zasebne lastnine (Anderson 1973/2013, 155). Od 15. stoletja dalje tudi Firenze, ki so predstavljale manufakturno in bančno središče Italije, padejo pod oblast rodbine Medici, ki na krilih diplomatske in vojaške pomoči rodbine Sforza iz Milana in družinskih članov, ki so bili izvoljeni za papeže, dokončno vzpostavi knežji režim (Anderson 1973/2013, 160–161).

Machiavellijevi dve temeljni deli, na kateri se osredotočamo, *Diskurzi in Vladar*, kažeta na njegov oster čut za realno, kar se izraža v njegovem intimnem poveličevanju meščanskih vrednot, ki so v posamičnih epizodah nudile upor fevdalnim družbenim strukturam, a so naposled za časa Machiavellijevega življenja vendarle prevladale slednje, kar se je kazalo skozi prevlado *signorie* – italijanskih partikularnih tiranij in na drugi strani zavedanja o potrebi po monarhični vladavini, ki edina lahko učinkovito poveže italijanske partikularizme v celoto, ki bo sposobna zaščititi meščanske vrednote, ki jih je uvajala renesansa. Machiavelliju je jasno, da male mestne državnice ne morejo ubraniti vrednotnega sistema, ki nasprotuje fevdalnim hierarhijam, ki jih posestljata papež in cesar, zato ni presenetljivo, da se je goreče posvečal tudi vojaškim temam in spisal delo *Umetnost vojne*. Machiavellijev scenarij se zdi jasen – najprej učinkovita organizacija oblasti ter z njo stabilnost in red, nato pa aplikacija vrednot severnih mestnih držav, posebej Firenc, na združeno Italijo.

5.4 Machiavelli: idejna (pred)modernost

Zakaj Machiavellijevo politično misel šteti za moderno politično misel? V katerem delu njegovega intelektualnega opusa lahko najdemo prispevek k moderni koncepciji države? Če se najprej posvetimo d'Entrevesovemu modelu, ki v temelju državo reducira na silo/moč, oblast in avtoriteto, lahko ugotovimo, da se je Machiavelli ukvarjal predvsem s prvo kategorijo, torej je državo razumel in jo utemeljeval kot silo/moč. Za predstavnike političnega realizma je značilno med drugim tudi to, da človeka dojemajo kot zvijačnega in oblastiželjnega, zato verjamejo, da razmerja med ljudmi določa moč in ne pravičnost, pri čemer jim kot izrazitim pesimistom ni odveč umakniti tančice od oblasti in avtoritete in ju tako razgaliti v vsej njuni žalostni realnosti (d'Entreves 1967, 21). Machiavelli prav veliko ne razpravlja o pravičnosti.

Slednja se zanj izkazuje kot preveč vezana na konkretne moralne vrednote, ki večidel predstavljajo oviro politični logiki pri osvajanju in ohranjanju oblasti. Machiavelli v tretjem poglavju *Vladarja* svetuje knezu, kako ravnati v primeru novih vladavin, s katerimi, kot ugotavlja, je križ:

Te težave so v tem, da ljudje rade volje menjajo gospodarja, misleč, da bodo prišli na boljše; zavoljo te vere zgrabijo za orožje proti prejšnjemu. Pri tem se seveda motijo, kajti kasneje iz izkušnje spoznajo, da so prišli na slabše. To izhaja iz druge naravne in pogoste nujnosti, po kateri je zmeraj treba hudo pritisniti na tiste, nad katerimi na novo zavladaš, tako z vojaštvom kakor z naštetimi drugimi krivicami, ki so neizogibna posledica nove osvojitve (Machiavelli 1531/2006, 10).

Machiavellijeva politična misel za svoje izhodišče vzame človekovo naravo, kar storijo tudi kasnejši teoretiki, predvsem teoretiki družbene pogodbe, a njemu ne gre za moralno ali pravno upravičevanje določene vladavine, temveč mu gre v prvi vrsti za sposobnost učinkovitega osvajanja oblasti in potem za strategijo vzdrževanja oblasti, pri čemer mora biti oboje skladno s človeško naravo. Ključ do obvladovanja politične umetnosti ali obrti je v razumevanju esence človeške narave, pri čemer pa Machiavellijeva koncepcija izhaja iz izkustva in opazovanja človeške narave skozi zgodovino, ne pa iz moralno-teološko obarvanih metafizičnih konstruktov.

Ko torej puščam v nemar, kar so si glede vladarja izmislili, in razpravljam o tem, kar je resnično, trdim, da vse ljudi, kadar govorijo o njih, posebno pa vladarje, ker so postavljeni višje, opredeljujejo po nekaterih lastnostih, ki jim prinašajo ali grajo ali hvalo (Machiavelli 1531/2006, 71–72).

Na ontološko-epistemološki ravni je Machiavellijeva politična misel moderna toliko, kolikor se torej naslanja na empirični pristop k analizi človeške narave. Glede Machiavellijeve politične misli obstaja širok konsenz o tem, da je on začetnik moderne politične znanosti, pri čemer je postavil temelje predrugačenega razumevanja politike in njenega bistva (Viroli 1990, 143). Ko se Machiavelli ozira v preteklost k antiki, tam išče zglede za okoliščinam primerne državne oblike, išče tudi vladarske zglede pri slavnih državnikih, na primer Filipu Makedonskem, Aleksandru Velikem *etc.*, a zanj politični človek (*zoon politikon*) v njegovi dobi ne more biti več antični ideal pravičnega človeka, katerega bistvo se skriva v njegovem sobivanju z drugimi posamezniki v politični skupnosti. Kruta realnost italijanske politične fragmentacije, odsotnost centralne fevdalne avtoritete in posledične kontinuirane konfliktnosti, v katerih se ljudje

obračajo po vetru, ko gre za zasledovanje parcialnih interesov, Machiavelliju odstrejo tančico najnižjih človeških kreposti, zaradi katerih izgubi zaupanje v idealizirane koncepcije človeške narave. Kdor Machiavelliju očita nemoralnost, pokvarjenost, zlohoto in kar je še podobnih opisov, ta pač ne razume okoliščin, v katerih je živel in ne njegove osnovne aspiracije – zedinjene Italije, ki bi uspela kljubovati zunanjim nevarnostim in vzdrževati lastno družbeno stabilnost. Machiavellijeva metoda je metoda moderne politične znanosti, ki se bolj kot na vrednote, naslanja na izkustvo in iz le-tega izpeljanih političnih teorij.

Machiavelliju moč zakona, kot tudi morale, ni tuja⁶¹, a razume, da še preden lahko oblast začne sprejemati zakone, mora ta oblast sploh nastati, nastane pa lahko zgolj in samo na podlagi prisile, s katero se ne zgolj ustvari formalno oblast, temveč se jo zgolj na ta način lahko tudi ohranja. Umetnost vladanja se pri Machiavelliju izkazuje ravno v tem, da oblast pridobiš, ohraniš in sprejemaš zakone, ki to omogočajo. Ta temeljna umetniška sposobnost posameznega vladarja je zato esencialno odvisna od prisilnih organov – oboroženih sil, ki na koncu koncev vselej odločajo o tem, ali vladar državo izgubi ali jo zadrži.

Vladar torej ne sme skrbeti za nič drugega, ne imeti druge misli in si ne izbrati za poklic drugega kakor vojsko, njeno ureditev in disciplino, kajti samo to opravilo pritiče tistemu, ki ukazuje /.../ Na drugi strani pa vidimo, da so vladarji, ki so bolj mislili na sladkosti življenja kot na vojsko, svojo državo izgubili. Zanemarjanje te spretnosti je poglavitni vzrok, ki te spravi ob državo, izvedenost v tej stroki pa razlog, ki ti pripomore do vlade (Machiavelli 1531/2006, 67–68).

Kar se tiče Skinnerjevega modela, ki se v navezavi na moderno državo sklicuje na avtonomijo, suverenost, monopol, sekularnost in dvojno abstrakcijo oblasti, lahko pri Machiavelliju zaznamo elemente vseh, razen zadnje. Kot ugotavlja Ellen Meiksins Wood (1999, 167), se je načelo dvojno abstraktne oblasti, to je načelo oblasti, ki je ločena tako od vladarja kot tudi od ljudstva, v praksi lahko uveljavilo šele v obdobju popolne ločitve ekonomske in politične sfere. Za to je bilo v 16. stoletju vendarle še prezgodaj. Machiavellijeva tematika je tematika vzpostavitve učinkovite centralne oblasti, ne pa tematika izgradnje civilne družbe, ki prej omenjeno ločitev pravzaprav naslavlja. To se v Machiavellijevih delih, denimo v *Vladarju*, jasno kaže v tem, da državo izenači z osebo, ki opravlja vladarsko funkcijo. Bistvo obstoja države je v sposobnem mogočnejstvu, ki oblast zmore vzpostaviti in jo tudi zadržati. Ta moment

⁶¹ »Tako si bo podvojil slavo, ker se z njim začne nova vladavina in ker jo je ozaljšal in utrdil z dobrimi zakoni, zanesljivo vojsko in lepimi zgledi, kakor si podvoji sramoto tisti, ki se je rodil kot vladar, pa je bil nato ob vlado, ker je bil premalo preudaren (Machiavelli 1531/2006, 107).

v Machiavellijevi politični misli je vsekakor predmoderne narave, tako kot lahko kot predmoderno razumemo njegovo razumevanje moči usode, ki jo določa Bog. Tu gre za vprašanje priznavanja svobodne volje človeka, ki je tako pomembna v imanentno moderni politični teoriji, kot jo lahko zaznamo že pri pogodbenih teoretikih. Machiavelli človeku sicer ne odreka svobodne volje, hkrati pa tudi Bogu ne priznava absolutne prevlade nad človekovo usodo. Razumeti je potrebno, da je v času Machiavellija Bog še vedno veljal za ontološko avtoriteto, ki je bila omajana šele s kasnejšo znanstveno revolucijo. Tu Machiavelli torej še vedno z eno nogo stoji v predmoderni dobi, saj eno izmed ključnih karakteristik moderne dobe predstavlja racionalistično prepričanje o človekovem razumu ter njegovi lastni odgovornosti za prihodnost, ki se tako očitno izkazuje v razsvetljski tradiciji, katere osrednji moto je Kantov *sapere aude*. Njegov občutek za pragmatizem pride do izraza pri njegovi odmeri človekove svobodne volje. Kot rabsodnici človeških ravnanj Machiavelli usodi nameni polovični vpliv, medtem ko jo v polovici prisodi človeku oziroma njegovi svobodni volji.

Machiavellijevo "practiciranje" avtonomne politične znanosti v odnosu do teologije ali filozofije je razvidno že iz obtoževanj, ki so nanj letela predvsem iz cerkvenih logov. Slednji so Machiavellija ustvarili kot nekakšno mitološko bitje, ki se je predalo satanovim načrtom. Machiavelli je Cerkev prepoznal kot grožnjo ne zaradi njene povezanosti z vero, torej iz nestrinjanja s cerkvenim naukom, temveč zaradi dvoličnosti verskih dostojanstvenikov, pri katerih je bilo opaziti ogromen razkorak med tistim, kar so pridigali, in tistim, kar so dejansko počeli v življenju⁶², kar lahko razumemo kot njegovo privrženost moralnim načelom, predvsem pa je njegova kritika Cerkev usmerjena v njeno razdiralno vlogo, ki jo je odigrala v italijanski zgodovini, ki je polna družbene nestabilnosti in neenotnosti med Italijani. Tu gre za njegovo oceno cerkvenega političnega pozicioniranja kot vseprisotne avtoritete, ki zaradi lastnih interesov in moči, ne dovoljuje izgradnje pristne fevdalne monarhije, ki bi ogrozila njihove politične imperitive. Doktrina božanske pravice kraljev, ki je v 16. stoletju že dobila svoj prostor v politični teoriji, je utemeljevala inferiornost ekleziastičnih avtoritet v odnosu do posvetnega vladarja, in Italija, ki ni premogla suverenega fevdalnega monarha, kot sta ga na primer premogli Francija ali Španija v tistem obdobju, se je zdela kot najprimernejši prostor za ohranjanje papeških političnih pozicij. Machiavelli je vsaj toliko kot do cerkve kritičen tudi do pomanjkanja sloge med italijanskimi političnimi entitetami, ki niso premogle dovolj modrosti, da bi se takšnih razdiralnih elementov znebili. Cerkev je tovrstno pomanjkanje nacionalne politične zavesti vseskozi znala izkoriščati, pajdašila se je zdaj z enim in zdaj z drugim,

⁶² Machiavellijeva kritika je tu celo podobna kritiki, ki jo naslovi Martin Luther.

domačim ali tujim, vse le v znamenju cilja, da se Italiji prepreči vzpostavitev enovite države. V tem smislu je papeštvo razumelo realno politiko vsaj tako dobro kot Machiavelli.

Ko pridemo do vprašanja notranje in zunanje suverenosti, moramo jasno izpostaviti, da Machiavelli ni ponudil eksplicitnih idej o pravni, to je zakonodajni suverenosti, kot je to sistematično kot prvi napravil Jean Bodin, kot bomo videli v naslednjem poglavju. A vendarle lahko iz Machiavellijeve politične misli razberemo sporočilo, po katerem vladar na lastnem teritoriju ne sme trpeti nobene druge avtoritete, ki bi ga spodkopavala, saj mu drugače ne bi uspelo doseči temeljnega cilja – poenotiti celotno Italijo.

Tako Italija še vedno kakor mrtva čaka, kdo bi utegnil biti tisti, ki bo zacelil njene rane, naredil konec plenitvam v Lombardiji, vojnim dajatvam v Neapeljskem kraljestvu in v Toskani ter ozdravil njene že dolgo prisajene tvore. Videti je, kako prosi boga, naj ji pošlje človeka, ki jo bo rešil teh barbarskih grozot in objestnosti; videti je, kako je vsa pripravljena in nared hoditi za praporom, samo če se bo našel nekdo, ki ga poprime (Machiavelli 1531/2006, 113).

Pri vprašanju sekularnih namenov obstoja politične skupnosti se Machiavelli izkazuje predvsem kot nadvse pragmatičen mislec. Machiavelli sicer nikjer ne piše o božji državi oziroma o potrebi po ohranjanju srednjeveškega korporativizma, kot katerega simbol se izpostavlja Jezus Kristus kot glava univerzalne skupnosti. Kot pripadniku meščanskega družbenega razreda, ki intimno poveličuje republikanske vrednote, mu to niti ne bi pristajalo. A v zaključnem poglavju *Vladarja* vseeno omenja pomoč in podporo Cerkve pri zasledovanju cilja, ki je izpričan v citatu na predhodni strani. Machiavellijev pragmatizem je tu očiten, namreč delo je posvetil Lorenzu Medičejskemu, marca leta 1513, torej v letu, v katerem je nastalo delo, pa je bil za papeža izvoljen Giovanni de Medici⁶³. Machiavelli je dobro poznal vpliv Cerkve in vere, zato je s sklicevanjem na pomoč Cerkve, bolj ciljaj na potrebo po politični instrumentalizaciji vere, kot pa na privrženost ideji teokratske vladavine. Medičejska rodbina bi cilj poenotenja države lahko lažje izpeljala s svojim človekom na papeškem prestolu ter prestolu sekularne oblasti. Pri Machiavelliju tudi ne smemo prezreti njegovega osebnega položaja, ki v času, v katerem je nastal *Vladar*, že ni več užival v opravljanju državne službe. Po propadu republikanske oblasti leta 1512 je bil namreč odstavljen, mučen, zaprt in na koncu pregan na firenško periferijo, kjer je tudi ustvaril svoja najpomembnejša dela. Njegova velika

⁶³ Giovanni de Medici – papež Leon X. je pontifikat zaključil leta 1521.

želja je bila, da bi se vrnil v državno službo, v kateri bi unovčil bogate politične izkušnje. Kot politični realist bi se verjetno znašel pod vsakim režimom – republikanskim ali monarhičnim.

6 JEAN BODIN: ABSOLUTISTIČNA SUVERENOST

Jean Bodin je eden tistih avtorjev, za katere se zdi, da so premalo cenjeni v okvirih proučevanja zgodovine politične misli. V mnogih, sicer izčrpnih delih, ki obravnavajo politične ideje klasičnih avtorjev, poglavja o njem ni zaslediti (glej npr. Klosko 2013; Ryan 2012). V samem bistvu gre za enega ključnih avtorjev, katerega politična misel nam omogoča, da sploh lahko razumemo zgodnje moderno politično misel oziroma prehod od poznosrednjeveške politične misli k moderni politični misli. Tisto, zaradi česar je Bodin zanimiv za politično in tudi pravno teorijo⁶⁴, je njegova analitična obdelava koncepta suverenosti, ki predstavlja samo bistvo razumevanja modernega koncipiranja države. Bodin je kot prvi avtor analiziral notranjo logiko suverenosti in jasno predstavil njene temeljne karakteristike ter posledice. Če smo za Machiavellija v prejšnjem poglavju ugotavljali, da je utemeljil logiko moderne političnosti ter s tem državo kot primarno moč/silo, lahko za Bodina ugotovimo, da je državo utemeljil kot suvereno oblast, ki je utemeljena na pravnih temeljih, pri čemer je seveda potrebno upoštevati, da Bodinu v 16. stoletju še niso bile dostopne okoliščine, ki bi mu dovoljevale prezentacijo vladavine prava, kakršno poznamo dandanes. Bodin se izkazuje za teoretika absolutistične oblasti, ki mu gre v prvi vrsti za krepitev fevdalne monarhije, iz česar tudi izhaja njegov odklonilni odnos do zahtev monarhomahov, in s tem za zagotavljanje stabilnosti francoske družbe, ki je bila v 16. stoletju utrujena od državljanske vojne, a vendarle mnogi njegovi poudarki iz dela *Šest knjig o republiki* ostajajo še dandanes z nami, ko razpravljamo o nacionalni državi ter njeni suverenosti. Ena temeljnih potez moderne države je zagotovo njena emancipacija od cerkvenega vpliva. Ta emancipacija ima svoje korenine v doktrini božanske pravice kraljev, ki svojo najpomembnejšo vsebino črpa iz idej francoskih absolutistov iz 16. stoletja (Figgis 1896/1965). Bodinova teorija o absolutistični oblasti ima kar nekaj predmodernih primesi, a historični razvoj koncepta države kaže, da ravno njegova teorija

⁶⁴ Jean Bodin v svojem delu *Šest knjig o republiki* navaja vrsto zgodovinskih podatkov, med njimi tudi o kronanju karantanskega kneza, zato velja za začetnika primerjalne pravne zgodovine (Vilfan 1998, 18).

zagotovi prepotrebno analitično osnovo, s katero so avtorji za njim utemeljevali nastanek moderne nacionalne države.

6.1 Politična teorija absolutistične suverenosti vs. politična teorija monarhomahov

Na prehodu med srednjim vekom in moderno dobo se kot ključna politična inovacija uveljavi doktrina božanske pravice kraljev, s katero se najresneje začne spodkopavati papeški politični univerzalizem, ki je zaznamoval celotno srednjeveško obdobje. Ta doktrina sicer še vedno ostane v okvirih fevdalne družbene formacije, a obenem se izkaže, da to isto formacijo kasneje pomaga rušiti. Božanska pravica je pravzaprav pravica posvetnega vladarja, da upravlja politično skupnost, ne da bi mu pri tem kdorkoli postavljala omejitve, s katerimi bi nevtraliziral njegovo oblast. Ko se v 16. stoletju pojavijo temelji omenjene doktrine v pisanjih francoskih teoretikov, se razprave o najvišjem položaju v politični skupnosti niso šele začele. Te razprave segajo stoletja nazaj, v čas visokega srednjega veka, v katerem sta trčili dve najmočnejši politični sili tistega časa – cesar in papež⁶⁵. Argumenti, s katerimi je papež konsolidiral lastno oblast najprej znotraj cerkvenega občestva, zatem pa utemeljeval še zahteve po posvetni prevladi, so v kasnejših stoletjih postali orožje v rokah posvetnih vladarjev pri njihovih zahtevah po absolutni oblasti. Kot osnova v teh razpravah je obema stranema služilo rimsko pravo, natančneje Justinijanova kodifikacija, ki je utemeljevala absolutno oblast rimskega cesarja in je bila zato še posebej primerna za utemeljevanje popolne prevlade. Šele nekaj kasnejša restavracija Aristotelove politične teorije je dala prepotrebne moči argumentom posvetnih oblastnikov, kar se je historično najizraziteje izkazalo v primeru italijanskih mestnih držav ter njihovih zahtev po zakonodajni avtonomiji.

Poziv francoskih absolutističnih teoretikov v 16. stoletju je poziv k vzpostavitvi stabilne politične skupnosti in s tem h konsolidaciji fevdalne monarhije. Le-ta je v omenjenem obdobju dobivala boleče udarce, predvsem v obliki reformacijskega povoda za državljanske vojne, kakršna je divjala vse do sredine 17. stoletja in ki je ogrožala obstoj tradicionalnih monarhij. Reformacija se tu izkazuje kot povod in ne vzrok za verske vojne, saj gre pri vsem skupaj tudi za dogmatska nesoglasja, ki pa imajo v svojem ozadju povsem tuzemske aspiracije po zavarovanju materialnih pravic lokalnega plemstva v odnosu do univerzalističnega papeštva.

⁶⁵ Če političnost razumemo skozi koncepte, kot so interes, prevlada in izključevanje, lahko ugotovimo, da so morale takšne ali drugačne razprave o "najvišjem" položaju obstajati praktično od nastanka političnih družb.

Jean Bodin v delu *Šest knjig o republiki* (1576/1992) suverenost na začetku opredeli kot absolutno ter večno⁶⁶ oblast države (*commonwealth*), ki si jo Bodin predstavlja kot pravično in suvereno oblast, ki je sestavljena iz mnoštva gospodinjstev in njihove skupnosti. Kot latinski, grški, italijanski in hebrejski sinonim za suverenost Bodin navaja termine *maiestas*, *kurion politeuma*, *signoria* in *tomech shevet*, ki se uporabljajo tako za privatne osebe kot tudi za tiste, ki imajo najvišjo ukazovalno oblast v državi. V osmem poglavju prve knjige prej omenjenega dela Bodin razvije logiko suverenosti, kot jo razume in kot je, po njegovih besedah, ni razvil še nihče pred njim. Za Bodina je ključno, da ločimo med javnimi funkcionarji, ki opravljajo svoje dolžnosti začasno in v omejenem obsegu, ter javnimi funkcionarji, katerih oblast je tako časovno kot tudi pristojnostno neomejena. V navedeni distinkciji se skriva odgovor na vprašanje, kateri oblastnik je resnično suveren in kateri le opravlja vlogo skrbnika javne oblasti. Skrbniki javne oblasti delujejo po načelih političnega predstavništva, ki se je razvilo že v času rimske republike in jih je utemeljil Cicero. Pristno suverena oblast ne more biti pozicionirana v rokah tistih, ki funkcijo opravljajo, če za to potrebujejo soglasje nekoga drugega.

Oni so zgolj upravitelji in skrbniki oblasti, dokler je ljudstvo ali knez ne zahtevata nazaj /.../ Tako kot tisti, ki nekomu posodijo neko svojo dobrino, vselej ostanejo njeni lastniki in posestniki, tako to ostanejo tudi tisti, ki dajejo oblast in avtoriteto, da presojuje in ukazujejo, bodisi za neko omejeno in določeno časovno obdobje ali za tolikšno obdobje, ki ustreza njim (Bodin 1576/1992, 2; prevedel J. S.).

Vir zakonite posesti oblasti je vselej pri tistem, v čigar imenu se oblast izvaja. V primeru, da bi bila absolutna oblast, ki se predaja na skrbnike, obenem tudi suverena, bi to pomenilo, da bi skrbniki oblasti le-to lahko uporabili proti knezu in bi tako nastal položaj, v katerem bi subjekt ukazoval gospodarju (Bodin 1576/1992, 2). Suvereni vladar ima pravico po prosti presoji delegirati pristojnosti funkcionarjem, pri čemer je ključna njegova pravica, da delegirane pristojnosti vzame nazaj, kadar se mu to zdi potrebno. Suverena oblast se ne more vzpostaviti preko akta volitev ali preko kontinuiranega podaljševanja oblastnih pristojnosti, lahko pa se vzpostavi z aktom uzurpacije, to je nasilnega prevzema oblasti, kar vodi v tiranijo (Bodin 1576/1992, 6). Bodin tu ne kaže nobene obremenjenosti z vrednotnim presojanjem konkretnih dejanj⁶⁷. V primeru, ko vladar dobi absolutno oblast od ljudstva za čas njegovega življenja,

⁶⁶ Večnosti Bodin ne definira konvencionalno, to je kot nekaj, kar nikoli ne preneha, temveč pomen veže na življenje konkretne osebe, ki oblast izvršuje, to je za življenja tistega, ki ima oblast.

⁶⁷ Suverenost tirana je ravno tako suverena, kot je nasilna posest roparja realna, čeprav je v nasprotju z zakonom (Bodin 1576/1992, 6).

Bodin dopušča možnost, da se takšen vladar poimenuje suvereni monarh, a je v svoji razlagi precej nerazumljiv, ko pravi, da mora vladar oblast prejeti »popolno in preprosto«, brez podobnosti z delegiranjem oblasti na funkcionarja in ne v obliki podeljene privolitve ljudstva (Bodin 1576/1992, 6). Bodin ne pojasni konkretno, kako bi se prenos med ljudstvom in vladarjem lahko dejansko izvršil, kot to stori kasneje Thomas Hobbes, a opozori, da se ljudstvo v tem primeru samorazlasti suverene oblasti z namenom, da to oblast predajo v vladarjevo posest in jo tako položijo vanj. Bodin suvereno oblast očitno razume kot materialno lastnino, kar kaže na njegovo navezanost na civilno rimsko pravo v delu, ko le-to obravnava zasebno lastnino in pravico do njene uporabe kot *imperium* – neomejenega razpolaganja z zasebno lastnino. Ko Bodin razlaga pomen besed »absolutna oblast«, to stori s pomočjo analogije dajanja darila, s čimer nakaže razumevanje državne oblasti kot neomejene in arbitrarne. Država postane vladarjeva last, kar pomeni, da politični odnosi ne odsevajo ničesar drugega kot zgolj lastninske odnose. Posedovanje lastnine je pogoj za politično participacijo v družbi in tako predpostavlja političnost.

Ljudstvo in aristokracija v državi lahko popolno in preprosto podelita nekomu absolutno in večno oblast, s katero lahko odpravi vsakršno lastnino ali osebo in mu je na razpolago vsa država, ki jo nato lahko zapusti, komurkoli želi, tako kot lahko lastnik iz svojih dobrin napravi popolno in preprosto darilo iz nobenega drugega razloga kot iz lastne radodarnosti (Bodin 1576/1992, 8; prevedel J. S.).

Iskreno darilo je le tisto, ki s seboj ne prinaša nobenih pogojev ali omejitev. Postavljanje kakršnihkoli pogojev ali obligacij vladarju pri prenosu suverene in absolutne oblasti je nedopustno, če te konvencionalno vzpostavijo ljudje. Vladar je odgovoren le božjemu in naravnemu zakonu, njegova oblast pa je legitimna le toliko, kolikor se pokori božji in naravni volji. Kot zgleda za tovrstno kreiranje suverene oblasti Bodin navaja kronanji tatarskega kralja in karantanskega kneza⁶⁸, ki v ceremoniji kronanja ne izkažeta nobenih konkretnih obligacij do ljudstva. Edina vladarjeva obligacija je torej v njegovem razmerju do Boga. Bodin kot nekoga, ki je najbolj razumel absolutno oblast, navaja papeža Inocenca IV.⁶⁹, ki je kot temelje absolutne oblasti navajal moč prednostnega običajnega prava, pri čemer posebej opozori na to,

⁶⁸ Starodavni karantanski knez je imel status Velikega lovca nemškega cesarja, ki je bil po aneksiji k avstrijski monarhiji odpravljen tako kot tudi običaj njegovega kronanja. Primer karantanskega kneza, ki ga navaja Bodin, torej ni najbolj posrečen, saj je karantanski knez imel nad sabo višjega oblastnika od sebe, to je nemškega cesarja.

⁶⁹ Papež Inocenc IV. (Sinibaldo Fieschi) je papeževal v 13. stoletju, ki ga je zaznamovala politična vojna med gvelfi in gibelini – bavarsko plemiško rodbino, ki je zagovarjala deželno avtonomijo v odnosu do cesarja, in plemiško rodbino Hohenstauffen, iz katere izhaja cesar Friderik I., ki je oblast prevzel leta 1152.

da papež ni govoril o božjem ali naravnem zakonu. Tu Bodin cilja predvsem na moč običajnega prava, t. i. salijskega zakonika (*Lex Salica*)⁷⁰ v navezavi na prepoved spreminjanja državne oblike⁷¹, na primer iz monarhije v aristokracijo, medtem ko v primerih, v katerih se običajno pravo ne dotika temeljnih pravil o organizaciji države, vladar sme spreminjati po lastni presoji, potem ko skliče zbor vseh treh stanov, pri čemer na njihove nasvete ni vezan. Človeškemu zakonu suvereni vladar ne more biti podrejen, saj kot ugotavlja Bodin, po naravi človek samemu sebi ne more predpisovati zakonov⁷². Bodin jasno razume zakon kot omejitev⁷³, ki pa suvereni oblasti ne pritiče, če želi opraviti svoje temeljno poslanstvo – dati zakon subjektom in odpraviti neugodne zakone in jih nadomestiti z drugimi, kar pa ni mogoče, če nekdo nad njim izvaja oblast (Bodin 1576/1992, 11). Ne samo, da zakoni, ki jih sprejme vladar, zanj ne veljajo, vsak aktualni vladar mora biti izvzet iz veljavnosti tudi v primeru zakonov, ki so jih sprejeli njegovi predhodniki. Pri tem so ključni privilegiji, ki jih je podeljeval vsakokratni monarh in se nanašajo predvsem na obdavčenje in izvajanje sodne oblasti znotraj posamičnih mest, kar se je v praksi rezultiralo v tem, da so posamična mesta, ki so spadala pod isto monarhijo, uživala različne privilegije, pravice in obligacije. Pri vprašanju spoštovanja zakona, za katerega je vladar prisegel, da ga bo spoštoval, se jasno izkazuje Bodinova primarna preokupacija z internimi francoskimi razmerami, ki so bile nadvse nestabilne. Monarh v razmerju do lastnih subjektov ni zavezan k spoštovanju tovrstnih zakonov, navsezadnje je prisega samemu sebi nesmiselna, je pa zavezan k spoštovanju sprejetih dogovorov, ki jih je on osebno ali njegov predhodnik sklenil z drugim vladarjem, pa čeprav tega ni potrdil s prisego, če je za to izkazan interes (Bodin 1576/1992, 13). Bodin jasno razlikuje med zakonom in pogodbo, pri čemer slednja vladarja zavezuje ravno tako kot subjekta, če je k temu prisegel⁷⁴.

Ključno je, da ne mešamo zakona in pogodbe. Zakon je odvisen od tistega, ki ima suverenost in ki lahko zavezuje vse svoje subjekte, razen samega sebe. Pogodba med vladarjem in njegovimi subjekti je vzajemna; vzajemno obvezuje obe strani, pri čemer

⁷⁰ Salijski zakonik je okoli leta 500 zbral frankovski kralj Klodvik I. z namenom, da bi na enem mestu zbral dotedanje znanje, ki se je prenašalo na frankovskem ozemlju iz roda v rod po ustnem izročilu.

⁷¹ V primeru kršitve salijskega zakonika ima naslednik pravico razveljaviti odločitve svojega predhodnika (prav tam, 18).

⁷² Bodin se pri tem sklicuje na rimski rek *Nulla obligatio consistere potest, quae a voluntate promittentis statum capit* – obstajati ne more nobena obligacija, ki je odvisna od volje osebe, ki obljublja.

⁷³ Tako kot si papež nikdar ne zaveže rok, tako si jih tudi suvereni vladar ne more, pa čeprav bi si tega želel (prav tam).

⁷⁴ Pod opombo številka 82 vidimo načelo, na katerega se Bodin sklicuje v primeru vladarjeve podrejenosti zakonu. V primeru spoštovanja pogodb pa Bodin (*ibid.*, 36) navaja, da je celo Bog zavezan k obljubi, ki jo izreče.

je ena stran ne more kršiti na škodo in brez privolitve druge strani (Bodin 1576/1992, 15; prevedel J. S.).

Pogodbene obligacije obstajajo toliko časa, dokler za to obstajajo interesi vseh vpletenih strank. V okvirih zasebnega prava lahko veljavnost obligacije prekliče le sodišče, medtem ko v primerih obstoja pogodbe med monarhom in skupnostjo končni razsodnik ni sodišče, temveč naravno in božje pravo. Ko monarh presodi, da interes celotne skupnosti narekuje razveljavitev dogovorov, to lahko stori, ne da bi pri tem potreboval soglasje. Kot ugotavlja Franklin (1973, 59), bistvene razlike med zakonom, ki je bil obljubljen, in običajnim aktom sprejema zakona, ni, saj sta oba odvisna od unilateralne presoje monarha o tem, ali je zakon v interesu pravičnosti in javne dobrobiti. Tovrstna fleksibilnost monarhove obligacije pa je značilna le za njegovo razmerje s skupnostjo kot celoto, medtem ko se ta fleksibilnost ne nanaša na njegova pogodbena razmerja z zasebniki, ki zadevajo odplačevanje posojil, opravljenih storitev ali plačevanja blaga iz zakladniške blagajne (Franklin 1973, 80).

Zakon je primarno odraz vladarjeve svobodne volje (Bodin 1576/1992, 15), kar pomeni, da vladar ni vezan na nobena mnenja ali želje, ki mu jih posredujejo plemiški svetovalci predvsem v času, ko nov monarh zasede prestol in ima zaradi vzvišenosti nad zakonodajo neomejene možnosti v snovanju novih političnih razmerij. Obstoj plemiške aristokracije v nobenem smislu ne ogroža monarhove suverenosti. Kot bistvena karakteristika suverene oblasti se tako kaže opravljanje zakonodajne funkcije brez privolitve ljudstva (Bodin 1576/1992, 23). Ni pomembno, kako veliko moč ima neki posameznik – magistrat, grof, regent *etc.* Če je zavezan zakonom, jurisdikciji ali ukazom nekoga drugega, to pomeni, da ni suveren (Bodin 1576/1992, 49). Suvereni vladar ne priznava nikogar nad sabo, z izjemo Boga, prav tako pa tudi ne nikogar, ki bi mu bil enakovreden. Bodinov vladar se izkazuje za človeški ekvivalent monoteistične koncepcije Boga ⁷⁵.

Lahko torej zaključimo, da je prvi prerogativ suverenega vladarja, da daje zakone vsem na splošno in vsakomur posebej⁷⁶. A to ni dovolj. Dodati moramo brez pristanka kogarkoli drugega višjega, enakega ali nižjega od njega (Bodin 1576/1992, 56; prevedel J. S.).

⁷⁵ Bog kot vrhovni suveren zaradi svoje neskončnosti ne more ustvariti boga, ki bi mu bil enakovreden. Tako tudi vladar, ki predstavlja božjo podobo, ne more ustvariti subjekta, ki bi mu bil enakovreden. Dve neskončnosti ne moreta obstajati hkrati (Bodin 1576/1992, 50).

⁷⁶ Omenjeni partikularizem je povezan s podeljevanjem privilegijev – zakonov, ki so sprejeti za enega ali skupino posameznikov.

Bodin potegne jasno ločnico med pravico (*droit*) in zakonom (*loy*), saj prva temelji na čisti pravičnosti (*equity*), druga pa na ukazovanju. Njegova definicija prava kot »ukaz suverena, s katerim izkorišča svojo oblast« (Bodin 1576/1992, 38), deluje docela realpolitično, pri čemer pa Bodin s sklicevanjem na naravno pravo pozitivnemu pravu nadene omejitve. To je najbolj razvidno iz Bodinove obravnave vprašanja o zaščiti zasebne lastnine subjektov, iz katere izhaja, da niti papež niti cesar ne smeta arbitrarno zasegati zasebne lastnine subjektov. Po Bodinu arbitrarno prisvajanje lastnine ni v domeni absolutne oblasti, temveč gole sile, ki je vselej na strani močnejšega in tatov, in je na ta način v nasprotju z zakonom, ki nam ga je namenil Bog, ki »nam je glasno in jasno s svojim zakonom povedal, da je prepovedano odvzeti, ali celo zgolj hlepeti po premoženju drugih ljudi« (Bodin 1576/1992, 39). Vladarjeva pravica ni, da deluje nepravilno. Ravno nasprotno, vladar je zavezan pravičnemu ravnanju, kar se odraža tudi na način, da ne krade tuje lastnine, kar je sicer lastnost nemočnih, šibkih in strahopetnih vladarjev (Bodin 1576/1992, 39). Upravičeni razlogi za odvzem zasebne lastnine so lahko le nakup, menjava, zakonita konfiskacija ali okoliščine, v katerih se sklepa mir s sovražnikom, ki ogroža obstoj države (Bodin 1576/1992, 39). V tem zadnjem razlogu Bodin nakaže svojo naklonjenost javnemu interesu, ki se dviga nad zasebni interes. Najpomembnejši cilj politične skupnosti je torej v vzdrževanju državne celote, to je vladarjeve lastnine na račun lastnine njegovih subjektov. A to vladarjevo lastnino opredeljuje legitimna oblast, medtem ko zasebna lastnina ostaja posameznikom. Bodin tu citira Seneko: »Kraljem pripada oblast nad vsem, privatnim individuom pa lastnina⁷⁷« in »kralj poseduje vse v oblasti, individui pa v lastništvu⁷⁸« (Bodin 1576/1992, 41). Bodin to Senekovo maksimo določa celo kot normo, ki definira kraljevo monarhijo⁷⁹, ki predstavlja nasprotje despotskih monarhij, ki zaščite zasebne lastnine ne priznavajo, kar postavlja njihovo legitimnost pod vprašaj (Franklin 1973, 84). Bodinova privrženost priznavanju pravice do zasebne lastnine se izkazuje tudi skozi njegov odnos do vpeljevanja novih davščin, za kar je predvidel obvezno potrjevanje stanov. Franklin (Franklin 1973, 91) vprašanje novega obdavčenja prezentira kot edino, pri katerem je Bodin izzval absolutno oblast. Navedeni izziv pa niti ni v nasprotju z Bodinovo koncepcijo močne centralizirane monarhije, saj je ob cilju dodatnega davčnega neobremenjevanja tretjega stanu,

⁷⁷ *Ad reges potestas omnium pertinet, ad singulos proprietatis.*

⁷⁸ *Omnia Rex imperio possidet, singuli dominio.*

⁷⁹ Restrikcijo, ki jo na ta način *dominium* vzpostavlja v razmerju do *imperiuma*, je posledica Bodinovega prepričanja o tem, da temeljno družbeno entiteto predstavlja družina, ki zasebno lastnino potrebuje zaradi lastnega materialnega obstoja (Skinner 1978, II, 296).

zasledoval tudi cilj odmikanja monarha z zgrešene poti fiskalne in verske politike (Franklin 1973, 91).

Monarhova legitimnost izhaja iz božje avtoritete, ki mu je podelila oblast nad subjekti, zato so po božjem in naravnem zakonu subjekti zavezani k spoštovanju njegovih odločitev. Bodin je posebno pozornost namenil varovanju zasebne lastnine, za kar je odgovoren vladar kot božji poverjenik na Zemlji. Nepravično prisvajanje tuje lastnine, ne zgolj materialne, temveč tudi žensk in otrok, je v domeni tiranske vladavine, ki je v nasprotju z učenjem preroka Samuela in se tako odmika od ideala pravične oblasti. Monarha od tirana ločuje ravno njegovo spoštovanje naravnega prava. Tako kot mora monarh spoštovati naravno in božje pravo, tako morajo tudi njegovi subjekti spoštovati njegove zakone (Dunning 1896, 95). Če vladar skrene s poti spoštovanja božjega zakona, gre za njegov zločin proti Bogu. Ljudstvo pa ga pri tem ne more klicati k odgovornosti, to je zgolj v božji ingerenci. Bodin v svoji teoriji suverene oblasti odstrani vse izterljive omejitve vladarjeve oblasti, pri čemer moralne omejitve sicer obstajajo, a le-te ne predstavljajo temeljev za legitimen upor proti vladarju, saj za kršitev naravnega in božjega prava vladar ni odgovoren nikomur drugemu kot Bogu samemu (Franklin 1992, xxiv). Vprašanje izvajanja in interpretacije naravnega in božjega prava je vprašanje razmerja med monarhovo vestjo in Bogom, ne pa razmerja med monarhom in njegovimi podaniki (Andrew 2011, 78).

Prvi prerogativ Bodinove koncepcije suverenosti je v zakonodajnem primatu. Ta predpostavlja vse druge pravice in prerogative suverenosti, zato pravzaprav obstaja zgolj en, vrhovni prerogativ in posledično enotna oblast. Kot preostale prerogative Bodin našteva odločanje o vojni in miru, vrhovno presojanje o odločitvah magistratov, imenovanje in odpoklic najvišjih funkcionarjev, določanje davkov za subjekte ter presoja o njihovi morebitni izvzetosti, odločanje o pomilostitvah, določanje imena, vrednosti in mere denarja ter pozivanje subjektov in vazalov k zaprisegi brezpogojne lojalnosti (Bodin 1576/1992, 59). Po Bodinu je suverena oblast nedeljiva. Drugačna niti ne more biti po logiki, iz katere izhaja, da kakršnokoli drobljenje avtoritete predpostavlja obstoj enakovrednih entitet, ki druga drugo omejujejo in na ta način vzpostavljajo oblastna ravnotežja. Pristno suverena oblast je oblast, ki je skoncentrirana v eni individualni ali kolektivni osebi. Bodin v svoji teoriji suverene oblasti pravzaprav sporoča, da je enotnost in stabilnost države v okoliščinah obstoja družbenih razredov, ki jih je ustvaril fevdalizem, mogoča le skozi vzpostavitev oblasti, ki bo regulirala in dominirala nad vsemi enako, pri čemer je podrejenost suverenemu vladarju ključni pogoj za vzpostavitev države in državljanstva (Dunning 1896, 91). To pa ne pomeni, da vladar v praksi odloča o vsem. Bodinu

je vrednost birokracije dobro poznana, brez nje država ne more funkcionirati. Posledično je Bodin *merum imperium* razbil na dva dela – manjši del, ki ga je smel izvrševati magistrat, ter večji del, ki je pripadal vladarju. Ključno pri vsem je, da so tudi odločitve, ki jih sprejmejo magistrati, sprejete v imenu vladarjeve avtoritete. Iz ugotovitve o nujnem obstoju birokracije oziroma delegirane oblasti si je Bodin zastavil ključno vprašanje: »Kakšne prerogative mora oblast ekskluzivno posedovati, da ji ni potrebno priznati nikogar višjega ali enakovrednega sebi na svojem teritoriju?« (Franklin 1992, xv).

Bodin je v delu *Šest knjig o republiki* ponujal predvsem odgovor na izziv hugenotske teorije upora proti monarhu, ki jo je razumel kot največjo nevarnost za ponovno vzpostavitev stabilne monarhije v Franciji. Pretendente omenjene teorije, t. i. monarhomahe, je dojemal kot nevarne moče, ki pod pretvezo ljudske svobode zvaobljajo ljudi v upor proti njihovemu lastnemu naravnemu vladarju, s čimer spodbujajo anarhijo, ki je hujša od vsakršne despotske oblasti (Skinner 1978, II, 285). Doktrina božanske pravice kraljev, ki tako zelo veliko dolguje Bodinu, v celoti zavrača kakršnokoli opravičevanje oboroženega upora proti monarhu, ne glede na morebitna zla dejanja, ki bi jih le-ta napravil. Smisel absolutistične teorije države je ravno v tem, da ljudstvo suverenega monarha ne more klicati na odgovornost, saj je le-ta odgovoren le pred Bogom, ki je institut monarha vzpostavil. Iz tega logično izhaja, da je upor proti monarhu upor proti božji volji. Primer tovrstnega razumevanja se je izkazal že pri avtorjih, ki so pisali pred Bodinom, denimo pri Avguštinu iz Hipona ali Martinu Luthru, če omenimo le najeminentnejše. V 16. stoletju, ki je bilo zaznamovano s fenomenom protestantizma in posledičnim, sicer bolj političnim kot verskim konfliktom med katoliki in protestanti, je osrednja politična ideja vezana na vzpostavljanje reda, stabilnosti in uveljavljanja močne centralizirane oblasti, katere temeljna naloga je preprečevanje vojn in kaosa. Očitni ekspozitivni idejni privrženosti je tudi Bodinova politična misel.

Francoski protestanti (hugenoti) so v okoliščinah državljanske vojne razvili teorijo upora proti despotski vladavini, ki ne spoštuje krščanskega izročila pri svojem vladanju. Monarhomahi se pri vprašanju teokratične narave oblasti niso razlikovali od Bodinovega suverenega absolutizma. Posvetna oblast ima lasten vir legitimnosti v božji volji. Razlike nastopijo pri vprašanju upora proti monarhu, ki oblast zlorablja, kar pomeni, da jo izvršuje v nasprotju z božjim zakonom. Medtem ko je za Bodina upor proti monarhu pravzaprav greh proti Bogu, pa monarhomahi upor prezentirajo ne kot državljansko pravico, temveč kot dolžnost. Tako se

razvije ideja tiranocida⁸⁰ – upravičenega atentata na monarha, ki se v primeru francoskih protestantov razširi po letu 1572, ko se zgodi t. i. masaker na dan svetega Bartolomeja. Za monarhomahe je izvrševanje oblasti v domeni javne dolžnosti in ne pravice⁸¹. Pri monarhomahih se je vseskozi izkazovalo kot ključno to, da zadržijo fevdalne privilegije, ki so bili priznani stanovom, pri čemer so se osredotočali zgolj na privilegije drugega stanu – plemstva, ki izvirajo še iz časa vladavine Pipina Malega (751–768). Kot ugotavlja Spektorski (1932, 158), so bili monarhomahični ideali vezani na izgradnjo stanovske monarhije, ki bi jo omejevali zgolj plemiški privilegiji. Ne republika in ne enakopravnost ljudstva, monarhomahični ideal politične skupnosti je mešana oblast med kraljem in plemstvom⁸². Na tej točki sta trčila absolutistična ter fevdalna miselnost, saj, kot smo razbrali iz Bodinove teorije, mešana oblast pomeni tako pravni kot tudi politični absurd, na katerega suvereni monarh ne more pristati, če želi ohraniti politično skupnost, ki ji vlada.

Delo *Vindiciae contra tyrannos*, objavljeno leta 1579, predstavlja najbolj celovito analizo temeljev monarhične avtoritete s protestantskega vidika, pri čemer v temelju odgovarja na štiri vprašanja: (1) ali so subjekti zavezani k uboganju vladarjev, ki predpisujejo zakone, ki so v nasprotju z božjim zakonom?; (2) ali je zakonito upreti se vladarju, ki krši božji zakon?; (3) ali je zakonito upreti se vladarju, ki zatira in uničuje državo?; (4) ali je pravica in dolžnost sosednjih vladarjev, da posredujejo v korist sosednjega ljudstva, ki je zatirano s strani tiranske oblasti? (Dunning 1904). Subjekti nikakor niso zavezani k uboganju predpisov vladarja, ki deluje v nasprotju z božjim zakonom. Srednjeveški krščansko-fevdalni korporativizem kot absolutnega gospodarja priznava le Boga, iz česar izhaja fevdalna dolžnost vazala, da spoštuje ukaze superiornega gospoda in zavrne ukaze inferiornega, kadar so njuni ukazi v konfliktu. Zakonitost upora ljudstva proti lastnemu vladarju izhaja iz Stare zaveze, v kateri je kot pogodbeni odnos predstavljeno razmerje med Bogom na eni strani ter ljudstvom in kraljem na drugi strani, s katerim se slednja zavežeta, da bosta ohranjala starodavno vez v obliki čaščenja božje cerkve. Vlogi ljudstva in kralja v tem razmerju sta določeni na način, da drug drugega nadzirata v

⁸⁰ Pri izvrševanju tiranocida so bile pomembne tudi tehnične podrobnosti izvedbe. Tako monarha ni bilo dovoljeno ubiti na način, da bi mu zastupili jed, ki bi jo sam zaužil, saj bi šlo v tem primeru za akt samomora, ki pa ga krščanska veroizpoved prepoveduje. Ga je pa bilo dovoljeno zastupati s strupom, ki bi ga natrli v monarhovo obleko ali rokavice (Spektorski 1932, 157).

⁸¹ Eden najbolj znanih monarhomahičnih tekstov je *Vindiciae contra tyrannos*, katerega avtor ni poznan, čeprav se ga povezuje s Hubertom Languetom ali Phillipom de Mornayem, pravi: »Ne čast, marveč breme, ne izjemnost, marveč služba, ne brezdelje, marveč poklic« (citirano po Spektorski 1932: 157).

⁸² Eden redkih teoretikov v 16. stoletju, ki je združeval monarhomahijo z republikanskimi vrednotami, je bil Johannes Althusius, ki je državo opredeljeval kot univerzalno javno asociacijo, v kateri oblast deluje po pooblastilu ljudstva (prav tam, 158).

spoštovanju božjega zakona, pri čemer sme nedolžna stran sodelovati v kaznovanju strani, ki božji zakon krši. Kadar božji zakon krši kralj, kaznovanja ne sme izvršiti ljudstvo *per se*, temveč je to dolžnost predstavnikov ljudstva, magistratov ali skupščin, v katere je položena oblast ljudstva, in so tako odgovorni za dobrobit države in cerkve v nasprotju z multitudine, to pošastjo z neštetimi glavami, ki ni sposobna usklajenega delovanja (Dunning 1904, 281–282). Odgovor na tretje vprašanje, ki ga obravnava dotični tekst, je pritrديلen in je popolnoma v skladu z načelom božanske pravice ljudske suverenosti, ki monarhijo razume le kot institucijo, ki je bila ustanovljena za dobrobit ljudstva. Kralj brez ljudstva ne obstaja in *vice versa*, a kralja izbere Bog, pri čemer se njegova vladavina začne s privoljenjem ljudstva. Natančna analiza tega načela pokaže, da vsaj po Bodinovih merilih, absolutno suveren ni niti Bog, saj za ustoličenje določene osebe kot kralja potrebuje soglasje entitete – ljudstva, ki mu je formalno nadrejen. V oziru priznavanja božje suverenosti deluje doktrina oblasti "od zgoraj navzdol" prepričljivejša, saj se le-ta opira le na božjo voljo pri ustoličenju monarha. Uveljavljanje tega načela se zdi lažje, če sprejmemo tezo, da monarh pač ne more izbirati ljudstva, možno je le obratno. Pravica in dolžnost vladarjev, da posredujejo v drugih državah, ko je tam zaradi despotske oblasti ogrožena pristna vera, izhaja iz načela enotnosti vesoljne cerkve in njenih vernikov. Ti so si dolžni pomagati v stiskah in si z vsemi močmi prizadevati za ohranitev pristne vere. Medtem ko prvi trije odgovori upravičujejo upor hugenotov proti kraljema Karlu IX. in Henriku III., pa četrti upravičuje dejanja solidarnosti angleške kraljice Elizabete I. ter nekaterih nemških protestantskih knezov do hugenotov (Dunning 1904, 285).

Še eno delo, ki prav tako argumentira protestantske zahteve v razmerju do monarha, je *Franco-Gallia*, s podnaslovom »Pripoved o svobodni antični državi Franciji in večinskega dela ostale Evrope, preden je bila izgubljena njihova svoboda«, avtorja Francois Hotomana iz leta 1574. To delo je posvečeno argumentaciji prepričanja o tem, da Francija nikoli v zgodovini ni bila absolutna monarhija, temveč je najvišjo politično funkcijo v državi že od časov vladavine Merovingov opravljala ljudska skupščina. Hotoman je v tem delu zbral veliko število citatov iz antičnih kronik, s katerimi je dokazoval, da so bili kralji skozi zgodovino izbrani in tudi odstavljani, zakonodaja sprejemana in večina najpomembnejših političnih opravkov opravljenih v vsakoletnih javnih skupščinah franko-galikanske države (Dunning 1904, 279). V šestem poglavju dotičnega dela avtor razpravlja o tem, ali je Franco-Gallia bila hereditarna ali volilna kraljevina ter o načinu ustoličenja kralja. Za Hotomana ni dvoma, kralj je bil voljen in je svojo legitimnost dobil od ljudske skupščine. Do te ugotovitve Hotoman pride na podlagi

deduktivnega sklepanja na podlagi predpostavke, da so bili Franki germansko ljudstvo in da so bili germanski kralji voljeni, pri čemer se sklicuje na Corneliusa Tacitusa.

Svoje kralje so izbrali izmed tistih, ki so bili najeminentnejši v svojem plemstvu; svoje generale izmed tistih, ki so poznani po njihovi hrabrosti. To institucijo do dandanes Nemci, Danci, Švedi in Poljaki ohranjajo. Oni svoje kralje volijo v Velikem narodnem svetu; sinovi katerega imajo privilegij biti izbrani pred drugimi kandidati. Ne vem, ali je lahko katerakoli druga stvar izumljena bolj preudarno ali bolj primerno v razgovorih o državi, kot je ta institucija (Hotoman 1574/2006, 49–50; prevedel J. S.).

Hotoman v samem bistvu sploh ne zavrne hereditarne oblasti, temveč volilno pravico razgrne nad plemstvo, ki naj izvoli monarha izmed lastne rodbine. Na to kaže njegovo citiranje oporoke Karla Velikega, v kateri le-ta določi hereditarna pravila.

Če bo kateremu izmed mojih treh sinov rojen kakšen sin, ki bi ga ljudstvo želelo izvoliti za to, da nasledi njegovega očeta v kraljestvu, je moja volja, da njegovi strici na to pristanejo in izvolijo sina njihovega brata, da zavlada nad tistim delom kraljestva, nad katerim je kraljeval njegov oče (Hotoman 1574/2006, 50; prevedel J. S.).

Ko Hotoman piše o ljudstvu, v resnici piše o plemstvu. Le plemstvo je tisto, ki ima kapacitete, s katerimi lahko odloča o umeščanju ali odpoklicu⁸³ monarha. Plemiška artikuliranost in organiziranost presegata veljavo volje širših množic, to je mase, ki nima predstavniške in s tem politične moči in zato ne more artikulirano izraziti lastne volje. Monarhomahična politična teorija ne nasprotuje monarhiji, nasprotuje pa centralizirani politični skupnosti, v kateri bi se absolutna oblast skoncentrirala v eni osebi, ki bi svojo oblast lahko izvajala arbitrarno. Bodinov suvereni vladar bi plemstvu odvzel pomemben delež političnih in ekonomskih pristojnosti, s čimer bi konsolidiral lastno oblast. Plemstvo je naklonjeno fevdalni politični fragmentaciji, parcialnim jurisdikcijam ter lokalnim avtoritetam, saj le na ta način lahko učinkovito upravljajo materialne presežke, ki jih ustvarjajo njihovi vazali. Medtem ko absolutizem poudarja moč in legitimnost monarha, monarhomahi poudarjajo moč in legitimnost plemstva, pri čemer se v monarhomahični politični teoriji kot najustreznejša oblika državne oblasti izpostavlja monarhija, znotraj katere kralja postavlja in odstavlja plemiški elektorat v imenu ljudstva, to je tretjega stanu, ki pa ga nihče nič ne vpraša. Pri tem gre za onemogočanje posameznikov brez lastnine iz političnega odločanja. Slednje je vezano na vprašanje spoštovanja zasebne lastnine,

⁸³ Hotoman v tekstu navaja več primerov odstavitve frankovskega kralja v imenu ljudstva. Razlogi so različni, od zapravljenosti, prešuštva in vlačugarstva do razuzdanosti in krutosti.

zato v politični teoriji monarhomahov kot politične akterje prepoznamo le plemstvo. Bodinov koncept absolutne suverenosti države se kaže kot rešitev, ki omogoča prevlado centralizma nad fevdalno fragmentacijo, a obenem vsebuje tudi pomembno "naravno" oviro za pristni absolutizem, tj. priznavanje pravice do zasebne lastnine kot naravne pravice. Tu gre za pragmatični kompromis med lokalnim plemstvom ter kraljem, ki so ga propagirali »*politiques*«. Verske vojne, ki so razklale Francijo, so predstavljale zgolj kuliso, za katerimi se je odvijal pristni konflikt za nadzor nad fevdalno lastnino. To je dobro razumel Bodin, ki je zato monarhiji odsvetoval arbitrarno obdavčitev plemstva. Podobno kot Machiavelli se je tudi Bodin očitno zavedal, da lahko želena politična oblast v miru in stabilnosti obstaja le, če se odreče arbitrarnemu poseganju v zasebno lastnino. Meščanstvo je svoj vpliv od 16. stoletja širilo na podeželje, kjer je trčilo z interesi plemstva, ki pa v spremenjenih produkcijskih okoliščinah ni zmoglo tekmovanja, pa čeprav sta krona in plemstvo vzpostavila zavezništvo, ki pa je zdržalo le do leta 1789. Zdi se, kot da bi pionirji meščanske revolucije iz 18. stoletja povzeli Bodinovo koncipiranje zasebne lastnine, ko so v 17. člen *Deklaracije o pravicah človeka in državljana* zapisali, da je zasebna lastnina sveta pravica, ki jo sme oblast lastniku odvzeti le na podlagi zakona in po izplačani odškodnini.

6.2 Bodin: okoliščine življenja in dela

Politična misel Jeana Bodina predstavlja neposreden odziv na okoliščine, v katerih je živel. Po tem se seveda ne razlikuje od nobenega drugega historičnega avtorja. Konkretno ideje in teorije, ki jih je razvijal, so nastale zaradi za to ugodnih družbenih ter tudi osebnih razmer in razmerij in ne zaradi njegove genialnosti v smislu njegove sposobnosti napovedovanja ali objektivnega ocenjevanja oziroma presojanja družbenega stanja. Kar se tiče Bodinove osebne izkušnje, je potrebno izpostaviti predvsem to, da se je rodil v srednje-razredno družino v francoskem Angersu. Kariero v cerkvi je hitro obesil na klin in se posvetil proučevanju humanizma, kar je vodilo v njegovo vsestransko izobraženost, postal je polihistor. Po neuspešni akademski karieri je postal pravnik v pariškem parlamentu, v politično življenje pa je na velika vrata vstopil v šestdesetih letih 16. stoletja, ko je v času kralja Karla IX. dobil številne administrativne in politične zadolžitve, od leta 1571 je deloval kot svetovalec grofa iz Alencona, ki je bil zakoniti naslednik kralja Henrika III., ki ni imel otrok. Kot odposlanec tretjega stanu v Bloisu, je leta 1576 prišel v konflikt s kraljem Henrikom III., ki je načrtoval uvedbo novih davščin pod pretvezo vzpostavljanja verske uniformnosti, kar je pomenilo državljansko vojno, ki pa ji je

Bodin kot razsvetljeni rojalist nasprotoval (Franklin 1992, x). Njegova politična pot se je sicer zaključila s smrtjo grofa Francoisa leta 1584.

Bodin se sicer s suverenostjo ni prvič ukvarjal v delu *Šest knjig o republiki*, temveč je o tej tematiki pisal že v delu *Methodus ad faciliem historiarum cognitionem* iz leta 1566, torej deset let pred izidom njegovega najbolj znanega dela. Bodin v tem slednjem delu argumentira v korist konstitucionalne doktrine države in ne kaže nobenega navdušenja nad absolutizmom. Omejene nadvlade, ki je podrejena pravu in ljudski privolitvi, Bodin ne prepozna kot zgolj pravilne oblike suverenosti, temveč jo propagira kot najbolj primerno obliko monarhije za celotno Evropo (Franklin 1973, 23). Bodinov dramatični prehod od konstitucionalnih k absolutističnim idejam so vodile okoliščine francoske državljanske vojne, ki se je navzven manifestirala kot verski konflikt med katoličani ter protestanti, čeprav je bil konflikt izrazito politične narave, v katerem so se med seboj spopadle centripetalne, to je rojalistične, ter centrifugalne, to je protestantsko-plemiške politične sile, vsaka s svojimi lastnimi interesi v ozadju. Kot ugotavlja Skinner (1978, II, 284), se je Bodin v delu *Šest knjig o republiki* izkazal za neomajnega zagovornika absolutizma, ki je zahteval izobčenje vsakršne teorije upora zoper monarha in sprejetje močne centralizirane monarhije kot edinega možnega sredstva, s katerim je mogoče doseči politično enotnost države in mir.

Državno enotnost in družbeno stabilnost je rušil konflikt med kraljevim dvorom in plemstvom, ki se je upiralo kraljevi avtoriteti na njihovih ozemljih. Kot posebej sporno se je izkazovalo vprašanje financiranja delovanja države in pobiranja ter odmerjanja davščin, kar se izkaže tudi v Bodinovi izkušnji kot odposlanca tretjega stanu, ko je nasprotoval ustvarjanju novih obveznih dajatev za financiranje proizvajanja novih družbenih konfliktov. Verska delitev, ki je nastala z reformacijo, je interni francoski konflikt le še dodatno podžgal in ga okrepil. Odprt konflikt med državo in kalvinističnimi reformatorji se je nakazoval že desetletje pred usodnim pomorom protestantskih vernikov na dan svetega Bartolomeja leta 1572, saj so se hugenotske cerkve že tedaj izoblikovale kot jedrna sila mogočnega političnega zavezništva, pri čemer so podpornike pridobili praktično po vsej državi znotraj vseh družbenih razredov, vključno z aristokracijo in podeželskimi plemiči ter ponekod celo katoliškimi nezadovoljneži, ki so simpatizirali z načrtovanimi ekonomskimi in političnimi reformami ter tudi s predlaganimi akti verske tolerance (Franklin 1973, 41). Začetki protestantskega gibanja so se v Franciji pojavili znotraj urbanega, večinoma izobraženega prebivalstva (Holt 2005, 35), ki mu je pri širjenju protestantske ideje pomagal tehnološki napredek v tiskarstvu, zato je bila za protestantske

vernike značilna visoka stopnja pismenosti⁸⁴. V šestdesetih letih 16. stoletja je število protestantskih vernikov doseglo število 1.800.000, kar je pomenilo približno desetino vsega francoskega prebivalstva (Holt 2005, 30). Bodin je do vprašanja verske tolerance razvil nadvse pragmatično stališče, ki v okoliščinah versko-političnega konflikta daje poudarek na zasledovanje cilja vzpostavitve miru. Dotično vprašanje je potrebovalo politično rešitev, pri čemer je Bodin zagovarjal versko uniformnost v okoliščinah, ki bi to dopuščale, to je v okoliščinah, v katerih vsiljevanje verske uniformnosti ne bi moglo pripeljati do oboroženih konfliktov, medtem ko bi akt o verski toleranci moral obveljati povsod tam, kjer je verska manjšina (protestantska) dovolj močna, da bi lahko spodbudila širši družbeni konflikt. To stališče kaže na jasno zavedanje, da se državljanski konflikt lahko zaključi le, če se verska nasprotja ne bi več politično instrumentalizirala, kar je v praksi pomenilo odpoved monarhoviha zahtev po dodatnem fiskalnem obremenjevanju stanov. Bodin je predlagal celo postopno znižanje davčnih bremen, ki jih je razumel kot primarno grožnjo politični stabilnosti, ki bi ga dosegli s ponovnim odkupom zemlje in izboljšano administracijo kraljevih posestev (Franklin 1992, xxii). Bodin se je v utemeljevanju omenjenega pragmatizma v odnosu do verske tolerance kaj lahko zgledoval po Katarini Medičejski, ki je s t. i. januarskim ediktom iz leta 1562 prvič priznala, sicer nadvse omejeno, pravico do obstoja protestantske veroizpovedi v Franciji. Kot ugotavlja Holt (2005, 47), je bil temeljni namen sprejetja tega edikta v poskusu izogibanja državljanski vojni iz verskih razlogov. Januarski edikt seveda ni pomiril državljanskega konflikta, saj bistvo konflikta niti ni bilo toliko v verskih vprašanjih, ki so bila uspešno politično instrumentalizirana, temveč je bilo bistvo v vprašanjih nasledstva med vplivnimi rodbinami Bourbon, Guise in Montmorency ter vloge plemstva ter meščanstva znotraj družbene ureditve. Meščanska elita, trgovci in pravniki, je v času perečih težav z inflacijo, ki jo je spodbujalo naraščajoče število prebivalstva, naglo širila svojo zasebno lastnino na podeželju, kar je šlo na škodo tako plemstva kot kmetov, ki od meščanske elite, za razliko od plemstva, niso mogli pričakovati pomoči in zaščite (Briggs 1998, 8). Frakcijski boji so na podlagi tovrstnih okoliščin še pridobili na intenziteti.

Neposredni konflikt med monarhijo in protestantskimi uporniki je vzniknil leta 1572 kot posledica t. i. masakra na dan svetega Bartolomeja, s katerim so katoliki želeli z umori odstraniti hugenotske politične voditelje. Pomor je javno podprl kralj Karel IX., proti kateremu je bil

⁸⁴ Popis hugenotskih vernikov iz leta 1560 v mestu Montpellier razkriva podatek, da je bilo nepismenih protestantskih vernikov manj kot 5 odstotkov. Med slednje so spadali predvsem kmetje in dnevni delavci (Holt 2005, 35).

razvit monarhomahični koncept tiranocida, to je upravičenega umora tiranskega vladarja, ki se je izneveril božjemu zakonu, čeprav je izvorni blagoslov za to dejanje podelila njegova mati Katarina Medičejska, ki je v konfrontaciji vselej podpirala močnejšo katoliško stran, saj se je bala vojne s tedanjo katoliško politično velesilo Španijo, hkrati pa je zaradi naraščajoče moči hugenotov, ki so se vedno bolj spreminjali v politično skupnost znotraj politične skupnosti, izgubljala interno avtoriteto. Po pokolu se je Bodin sicer strinjal s hugenotskimi voditelji, ki so opozarjali na tiransko strategijo, ki se je je poslužila krona, in ki je bila prepoznana kot odraz makiavelizma (Franklin 1992, xxiii), a zanj oborožen upor proti kralju vendarle ni bil sprejemljiv⁸⁵, saj pred očmi ni imel vrednostnih sodb o pravičnosti, temveč predvsem jasn politični cilj vzpostavitve družbenega miru⁸⁶. Pravica do oboroženega upora proti monarhu ni za Bodina predstavljala ničesar drugega kot zgolj pot v anarhijo, to je v stanje neprestanega konflikta. Bodinova ideja suverene in enotne oblasti je zatorej primarno refleks na grozeči razpad države v 16. stoletju, ki ga lahko prepreči le absolutna monarhija, ki v ta namen ne sme dopuščati obstoja alternativnih avtoritet na lastnem teritoriju. Bodinovo zavzemanje za zaščito zasebne lastnine in nižanje davčnih bremen ter priznavanja verske tolerance se izkazuje za prepotrebno iskanje nekakšnega ekvilibrija med protestantskim plemstvom in meščanstvom ter monarhom, na katerega bi moral monarh pristati, če bi želel pri obstoju zadržati stabilno državo. Bodinov vladar je absolutistični monarh, ki ga formalno ne omejujejo nikakršne omejitve, razen metafizičnega naravnega prava, katerega kršitve ne sme sankcionirati nihče drug kot Bog. Kot najučinkovitejša omejitev, ki pa je Bodin kot takšne sploh ne prizna, se tako izkazuje spoštovanje lastninskih pravic v navezavi s postopnim manjšanjem davčnih bremen. Bodin je monarhu odsvetoval poseganje v zasebno lastnino plemstva, kar kaže na njegovo poznavanje Machiavellijevega svarila svojemu knezu, da ljudje prej pozabijo na očetovo smrt kot pa na izgubo dediščine. Absolutistični vladar sme posegati tudi v zasebno lastnino, a moder vladar tega ne počne, če ne želi sprožiti družbenega kaosa v obliki oboroženih spopadov, pa čeprav pod formalno pokritostjo verskih nasprotij.

6.3 Bodin: idejna (pred)modernost

⁸⁵ Bodin se je v odklanjanju pravice do upora monarhu skliceval na Cicera, ki je pisal o tem, da noben vzrok ne more biti upravičen ali zadosten, da bi smeli vzeti v roke orožje in se obrniti proti lastni državi. Aktivni upor proti monarhu je zakonit le v primeru jasnega in nedvoumnega božjega ukaza (Skinner 1978, II, 286).

⁸⁶ Po pokolu na dan svetega Bartolomeja so se hugenotski voditelji sklicevali tudi na Bodinovo izpostavljanje omejitev monarhične oblasti v delu *Methodus ad faciliem historiarum cognitionem*, s čimer so opravičevali primat ljudske suverenosti nad monarhovo (Franklin 1992, xxiii).

Bodinova politična misel se, podobno kot tudi Machiavellijeva, nahaja na obeh straneh politične teorije – srednjeveške ter moderne. Absolutistična teorija države, ki je značilna za 16. stoletje, ni zmogla ponuditi immanentno modernih koncepcij države in človeka, saj je bila tako materialno kot tudi ideološko še vedno v precejšnji meri vezana na koncepcije iz srednjeveške politične teologije. Lep prikaz tovrstne navezanosti politične teorije iz 16. stoletja na teološke osnove je doktrina božanske pravice kraljev, za katero menimo, da predstavlja najustreznejši okvir, v katerega lahko uvrstimo Bodinovo teorijo absolutne suverenosti, ki jo je razdelal v delu *Šest knjig o republiki*. Dotična doktrina se izkazuje za prelomno oziroma prehodno med srednjeveško ter moderno politično teorijo v mnogih ozirih. Na tem mestu se kot najopaznejša karakteristika izpostavlja tendenca k deifikaciji posvetnega vladarja, ki ni več odvisen od vrhovne ekleziastične avtoritete – papeža pri svojem urejanju družbenih vprašanj, a način, na katerega to dotična doktrina ureja, še vedno priča o njeni ujetosti v srednjeveško ontološko stvarnost, ki ji vladajo teološke koncepcije družbe, ki se najbolje manifestirajo skozi katoliški korporativizem – družbeno konstrukcijo, znotraj katere se kot vrhovni razsodnik človeških razmerij ter realnosti *per se* še vedno izpostavlja Bog. Za doktrino božanske pravice lahko ocenimo, da je papeške zahteve po prevladi v posvetni sferi, zavračala na njegovem terenu, to je s teološko-političnimi argumenti, ki so temeljili na neposredni povezavi božje volje ter monarhične oblasti, brez upoštevanja posredništva verske avtoritete pri posredovanju kreiranja posvetne oblasti. Monarhova legitimnost izhaja iz božje volje, kar pomeni, da le-ta ni odgovoren nobeni tuzemski avtoriteti – ne papeštvu in ne ljudstvu. Ta implikacija je za prehod med srednjeveško in moderno koncepcijo države ključna.

Bodinov prispevek k modernemu koncipiranju države je podoben Machiavellijevemu, a s pomembno distinkcijo, ki izhaja iz dejstva, da sta se avtorja podobnih vprašanj lotila z različnih zornih kotov. Machiavelli je moderni politični teoriji dal predvsem dvoje. Koncepcijo človeka, ki nima zvezanih rok v kreiranju lastne usode (spomnimo, Machiavelli usodi sicer še vedno priznava polovičen vpliv na človekovo stanje), kot je to značilno za defetistično in fatalistično pojmovanje človeške usode, ki jo je vsiljevala srednjeveška krščanska morala. Machiavellijev človek ni ustrezal krščanski morali in ravno to je Machiavellija privedlo do oznak o hudiču, posebljenem zlu *etc.*, ki se ga pri mnogih, ki enostavno ne razumejo njegove specifike, držijo še dandanes. Ta koncepcija človeka, ki je sposoben vzeti stvari v svoje roke, je usklajena s temeljnimi načeli političnega realizma, ki se ne osredotoča (a jih hkrati tudi ne zavrača) na normativne sodbe, temveč se osredotoča na presojanje sredstev glede na njihovo učinkovitost pri doseganju cilja. Političnemu realizmu gre v osnovi za deskripcijo in ne preskripcijo. Medtem

ko je Machiavelli državo osnoval kot silo/moč, pa je Bodin k modernemu koncipiranju države podal prispevek k dojetju države kot suverene oblasti, ki se od sile/moči ločuje po tem, da le-to kanalizira v pravno domeno, torej v zakonodajno funkcijo oblasti, iz katere izhajajo vse druge funkcije in je tako najpomembnejša. Pozitivni zakon, ki je pri Bodinu še vedno odraz vladarjeve volje, zavezuje vse, razen vladarja samega, tako običajnega človeka kot tudi magistrature, brez razlike. S suvereno koncepcijo suverene oblasti se pravzaprav začne gradualno podvrženje oblastnikov zakonodaji, ki predstavlja bistvo tega, kar danes imenujemo načelo pravne države. V okvirih absolutistične teorije države seveda ni najti elementov vladarjeve podrejenosti pozitivni zakonodaji, a to ni nenavadno, če vemo, da je le-ta naslovila problematiko ubranitve obstoja države, ki jo je ogrožala fevdalna politična fragmentacija, ali kot se kaže v primeru Machiavellija, izgradnje enotne države.

Z vidika d'Entrevesovega modela države je Bodinova teorija suverenosti pomembna v navezavi na dojetje države kot (pravne) oblasti. Pri slednji se kot ključno vprašanje zastavlja, kako koncipirati oblast kot pravno izvrševanje sile/moči (d'Entreves 1967). Pri Bodinu se kot vrhovna oblast vzpostavlja monarh kot nosilec zakonodajne oblasti. Sistem človeških odnosov se kreira na polju zakonodaje, ki jo sprejema suvereni vladar. Veljavnost sprejetih zakonov je vsiljena vsem državljanom na določenem teritoriju. To slednje je pravzaprav ključni kriterij za to, da sploh lahko govorimo o moderni državi. Brez ljudstva, oblasti in teritorija ni države. Zakon je pravna manifestacija vladarjeve volje, torej zavestne človeške volje in dejavnosti, ki nosi potencial za vpeljavo določenih družbenih sprememb. Pravo v srednjem veku ni bilo koncipirano kot instrument izgradnje družbenih sprememb. Zakonov se v srednjem veku ni ustvarjalo, temveč se jih je odkrivalo (Gierke 1900/2008), kar kaže na teološko instrumentalizacijo prava kot mehanizma za vzdrževanje obstoječega stanja, tj. stanja prevlade krščanskega korporativizma, katerega osnovno načelo je enotnost, to je enotnost božjega občestva in Kristusove oblasti. Bodinov zakonodajalec, pa čeprav absolutistični, zatorej prinaša evidenten odmik od predmodernega koncipiranja prava in njegove družbene vloge na eni strani ter človeškega zakonodajalca, ki se osvobodi fatalizma, na drugi strani.

Bodin je pripadal intelektualni skupini, ki se je v 16. stoletju imenovala *politiques*. Ta skupina je bila nadvse heteronomna, saj so vanjo spadali tako katoliški kot tudi protestantski intelektualci, a povezoval jih je skupni cilj – vzpostavitev reda in miru v Franciji, ki ji je grozil razkol. Za člane te skupine je karakteristična njihova privrženost politični skupnosti, zaradi česar so njihove ideje bolj v domeni političnega pragmatizma kot pa ideološke trdovratnosti. Njihova zmernost predvsem pri vprašanju verske tolerance se je manifestirala v podanih

kompromisnih predlogih, pri čemer obstoj monarhije nikoli ni bil pod vprašanjem. Kot ugotavlja Skinner (1978, II, 250), so versko toleranco zagovarjali tisti, ki v osnovi sploh niso bili privrženi verski svobodi kot pozitivni moralni vrednoti, so jo pa prepoznavali kot nujno zlo v izogibanju državljanskega konflikta. Vsiljevanje verske uniformnosti je bilo za *politiques* nezaželeno, čeprav verska uniformnost prinaša več prednosti. Preprečevanje uničenja države je bilo za njih pomembnejše od ohranjanja verskega monopola katoliške cerkve. To se pri Bodinu kaže pri njegovem vztrajanju po nevsiljevanju verske uniformnosti povsod, kjer je verska manjšina dovolj močna, da bi lahko destabilizirala državo. Za Bodina vprašanje prezervacije vere ni primarno vprašanje. Še več, njegov odnos do vere je nadvse pragmatičen, kar pomeni, da vero razume bolj v instrumentalnem smislu. Politika pri Bodinu nima verske konotacije v smislu, da bi politiko razumel kot dejavnost, katere naloga je ohranjanje primata Cerkve. Res je, da vir legitimnosti monarha Bodin pozicionira v božjo voljo ter odgovornost monarha zgolj in samo do Boga. V tem definitivno izraža predmoderno koncipiranje izvora oblasti in odgovornosti oblastnika, a v samem bistvu je zanj primarna odgovornost politike ta, da pri življenju ohranja politično skupnost, pa čeprav pri tem dovoljuje verski pluralizem. Če je Machiavelli svojemu knezu svetoval, kako združiti italijanske dežele v enotno državo, pa je Bodin francoski monarhiji podajal nasvete za izogibanje nepotrebnim državljanskim konfliktom in to bodisi zaradi verske tolerance bodisi zaradi človeške naklonjenosti po varovanju zasebne lastnine, za katero se zdi, da je za plemstvo in meščanstvo usodnejšega pomena kot svobodna veroizpoved.

Bodinova koncepcija politične skupnosti se razlikuje tako od antične koncepcije kot tudi od imanentno srednjeveške. Pri tem je ključna njegova koncepcija človeka kot državljana, ki je po Bodinu svoboden človek, ki je podrejen višji oblasti drugega človeka, pri čemer omenjena svoboda pomeni osvoboditev tlačanstva (Spektorskiy 1932, 163). Pri Bodinu prevladuje izrazito pozitivna koncepcija svobode, za razliko od kasnejših pogodbenih teorij, ki so se bolj nagibale v smeri krepitve negativne svobode. Suverenov zakon je varovalka za varnost posameznika, pri čemer suvereni vladar na lastnem teritoriju ne sme tolerirati enake ali višje avtoritete, kar je bilo v Bodinovih okoliščinah pomembno predvsem zaradi vpliva papeštva in posamičnih plemiško-aristokratskih rodbin, ki bi lahko zamajale enotnost francoske države in jo tako pahnilo v razpad. Enotna suverena oblast igra vlogo branika obstoja politične skupnosti. Pri tem sta ključna principa notranje ter zunanje suverenosti, pri čemer prva izključuje možnosti podrejanja zunanjim političnim entitetam, predvsem Cerkvi ter Svetemu rimskemu cesarstvu, kot dvema univerzalističnima političnima silama in tako izključuje fevdalne odnose med državami, druga

pa utemeljuje neodvisnost oblasti od ljudstva, pri čemer oblastnik ni razumljen kot prvi med enakimi, s katerim ljudstvo sklepa pogodbo (Spektorskiy 1932, 163), temveč kot deificirana oseba, ki lastno legitimnost črpa iz božje volje.

Bodinova teorija suverene oblasti vsebuje elemente t. i. dvojne abstrakcije oblasti, kar je razvidno iz namena delovanja oblasti, ki poudarja ohranjanje politične skupnosti, ne pa ohranjanja statusa konkretne osebe, ki oblastno funkcijo opravlja, kot je to razvidno iz Machiavellijevega *Vladarja*. Načelo enotne in nedeljive oblasti, ki izhaja iz primata zakonodajne funkcije, je vezana na institut monarhije in ne na konkretno osebo. Pri tem lahko podamo oceno, da je Bodinova koncepcija dvojno abstraktna, to je ločena od ljudstva in konkretne osebe, čeprav, kot ugotavlja Skinner (1989, 120), Bodin piše o vladarjih, ki ohranjajo njihov lasten *estat*, a hkrati uporablja ta pojem tudi kot sinonim za *republique*, ni pa trojno abstraktna, tj. ločena tudi od božje avtoritete. Monarhija je institucija ustvarjena od Boga, zato je monarh odgovoren le pred božjo avtoriteto. To je temeljni princip doktrine božanske pravice kraljev, katere ključni intelektualni predhodnik je Bodin. Bodin resda omenja tudi drugačne oblike državne oblasti, a njegova privrženost monarhiji je prisotna skozi celotno delo *Šest knjig o republiki*. Bodinova koncepcija oblasti ni vezana na konvencionalizem, kot to zasledimo pri Hobbesu in drugih pogodbenih teoretikih, zato ni prepoznana kot izrazito moderna.

7 THOMAS HOBBS: NARAVNOPRAVNI ABSOLUTIZEM

S Thomasom Hobbesom začenjamo obravnavo idej o državi v 17. stoletju. Če je politična misel v 16. stoletju, kljub nekaterim nesporno izjemno pomembnim modernim aspektom, ostajala ujeta v srednjeveške politične koncepcije, pa 17. stoletje v politično teorijo prinese konceptualne karakteristike, ki jih lahko označimo za imanentno moderne. V delih Thomasa Hobbesa lahko zasledimo mnogo idej, ki jih lahko štejemo za konstitutivne elemente modernega koncipiranja države, od utemeljevanja konvencionalne pravičnosti do orisa modernega pojmovanja civilne družbe z individualiziranim človekom v osrčju. Uporaba deduktivne logike sklepanja Hobbesa uvršča med utemeljitelje moderne politične znanosti, skupaj z Niccolom Machiavellijem. Hobbesova privrženost znanstveni metodi nakazuje na izrazit ontološko–epistemološki prehod med srednjim vekom in moderno dobo, ki ga zaznamuje kopernikanski obrat v znanosti, ki je bil spodbujen s Kopernikovo hipotezo o

heliocentrizmu in ki je omajala srednjeveško koncepcijo sveta in s tem zamajala tudi cerkveno politično-ideološko moč.

Konvencionalizem pogodbene teorije najizraziteje uvaja ločnico med srednjeveško ter moderno politično mislijo. S pojmovanjem človeka kot racionalnega ter avtonomnega subjekta, ki prosto presoja o povezovanju v politično skupnost z drugimi posamezniki, prinaša v politično teorijo ključen odmik od predhodnih srednjeveških teorij, ki so posameznika, tako državljana kot oblastnika, pojmovala v navezavi na njegov odnos z Bogom. Konvencionalizem v tem smislu prinaša dokončno prevlado političnega nad teološkim, ki jo je začel graditi že Machiavelli. Hobbes je pod pritiskom danih okoliščin sicer ostajal zvest absolutizmu, a njegovo pojmovanje naravnega prava je prinesla dokončen odmik od aristotelovske koncepcije človeka, ki je poudarjala naravno neenakost posameznikov. Ravno egalitarizem pogodbene teorije le-to izkazuje kot imanentno moderno politično teorijo, v kateri lahko najdemo sledove demokratičnih načel. Podobno drži o Hobbesovi koncepciji negativne svobode, s katero postavi temelje modernemu individualizmu ter s tem civilne družbe, brez katere ni mogoče pojasniti epohalnega prehoda med srednjeveško politično skupnostjo in moderno nacionalno državo. Negativna koncepcija svobode namreč poudarja avtonomnost človeka in njegovo svobodno voljo, kar znotraj politične teorije gradualno vodi do izčiščenja vprašanja človekovih pravic, ki svoj vrh doseže v času meščanskih revolucij v Ameriki in Franciji v 18. stoletju.

7.1 Pogodbena teorija: k osnovam moderne politične teorije

Moderna pogodbena teorija se začne izgrajevati pri politični misli Thomasa Hobbesa. Teorija družbene pogodbe predstavlja najizrazitejšo ločnico med srednjeveško in moderno politično teorijo. Tradicija pogodbene teorije se sicer ne začne v 17. stoletju, njeni intelektualni temelji so bili zastavljeni že v antiki, kar pokaže študija Johna Gougha (2001). Tisto, kar moderno pogodbeno teorijo ločuje od njenih predmodernih verzij, je njeno izpostavljanje družbene vrednosti človeka, ki je cepljena na moralna načela v obliki naravnega prava oziroma naravnih pravic, ki izhajajo iz predpostavk o človeški naravi. Šele s pogodbeno teorijo iz 17. stoletja dobimo oris modernega človeka ter njegovega razmerja z drugimi posamezniki ter državo. Srednjeveški fevdalno-cerkveni korporativizem, ki se manifestira skozi idejo božjega telesa, dobi moderno alternativo v individualizaciji družbe, to je v vzpostavljanju ideje avtonomnega in svobodnega človeka, ki se v politično skupnost povezuje iz jasno določenih parcialnih interesov, in ne zaradi neizbežne ujetosti v družbeno telo. Razbitje fevdalnih družbenih okovov,

ki so posameznika privezovale na lokalnega gospodarja ter njegovo zemljo, se tako izvršuje vzporedno z nastankom individualističnih političnih teorij. Slednje v izhodišče postavljajo človeka in ne kolektivne politične skupnosti. Hobbesova pogodbeno teorija izraža privrženost individualizmu prek doktrine naravnopravnih pravic človeka. Temeljni namen vzpostavitve politične skupnosti – države, je v zaščiti neodtujljivih ter univerzalnih pravic posameznika, ki izhajajo iz naravnega prava. Skupno dobro v tem smislu ne predstavlja kaj več od agregata dobrobiti vsakega posameznika. Charles Taylor (2004, 29) moderno pogodbeno teorijo prepozna kot t. i. teorijo primata pravic posameznika, ki po eni strani zahteva uveljavitev načela univerzalnih pravic človeka, po drugi strani pa zavrača načeli pripadnosti in dolžnosti oziroma jih šteje za pogojno izpeljane iz dogovorov ali dejstva, da je to posamezniku v korist.

Pogodbeno teorija je teorija o konsolidaciji družbenih odnosov. Klasiki družbene teorije, med katere seveda sodi tudi Thomas Hobbes, poudarjajo ideal družbene stabilnosti ter posameznikove svobode, kar priča o njihovih nestabilnih družbenih okoliščinah, v katerih so te teorije nastajale. Družbena realnost, ki so jo kreirale vojne in različne zahteve po politični prevladi, je v 17. stoletju narekovala potrebo po prenovljenem pojmovanju človeka, družbe in države, pri čemer je to omenjeno prenovljeno pojmovanje slonelo primarno na predrugačenem razumevanju naravnega prava, to je v predrugačenem razumevanju človeške narave ter iz nje izhajajočih širših potreb človeka, ki ni bil več razumljen kot zgolj pasivni v fatalizem ujet družbeni element, ki svoj smisel odkriva, temveč kot aktivni politični subjekt, ki svobodno odloča in na ta način svoj smisel ustvarja. Če se izrazimo s pomočjo prisposodob, bi rekli, da nam moderna teorija družbene pogodbe pripoveduje zgodbo o človeku gradbeniku, ki gradi lastno usodo, in ne o človeku arheologu – iskalcu zgodovinskih družbenih usedlin, ki določajo njegovo usodo. Ne čudi torej, da se o inovatorjih moderne pogodbene teorije pojavljajo razprave o njihovi privrženosti liberalni politični doktrini⁸⁷, ki predstavlja najvplivnejšo moderno politično doktrino. Sami v želji po izogibanju zapadanja v t. i. zgodovinski absurd v razpravah o, denimo, Hobbesu in Locku, ne pristajamo na njihovo uvrščanje med liberalne, temveč proto-liberalne avtorje, to je intelektualne predhodnike liberalnih političnih mislecev iz 19. stoletja⁸⁸.

Teorija družbene pogodbe v lastnem uvodu nujno potrebuje konstrukt o predpogodbenem stanju, s katerim upravičuje nastanek pogodbenega razmerja med ljudmi, z namenom prostovoljne vzpostavitve politične oblasti. Predpogodbeno stanje ni nič drugega kot stanje naravne pravičnosti (*physis*), v katerem prevladuje argument moči. Prevlada argumenta moči

⁸⁷ Za primer glej Runciman (2009).

⁸⁸ Med ene najvplivnejših liberalnih avtorjev uvrščamo Johna Stuarta Milla (1806–1873).

pomeni kontinuirano družbeno nestabilnost in anarhične medosebne odnose med posamezniki, ki se znajdejo na istem teritoriju. Stanje naravne pravičnosti odnose med posamezniki vulgarizira do skrajnosti, pomembna je posameznikova fizična moč in njegova mentalna razvitost, s katero prevara druge posameznike. Če posameznik želi preživeti v stanju naravne pravičnosti, se mora posluževati dejanj, ki temeljijo na nizkih strasteh. Zaupanje v sočloveka je v takšnih okoliščinah recept za lasten propad. Odsotnost politične oblasti pomeni odsotnost zakona – temeljnega mehanizma za urejanje družbenih razmerij. Kjer ni zakona, ni pravičnosti. So le naravne pravice človeka. Pravična je lahko le družbena ureditev, v kateri obstajajo objektivni kriteriji pravičnosti, ki pa se vselej manifestirajo skozi zakon. Hobbes nevzdržnost predpogodbene stanja prvič opiše v svojem delu *Elementi prava, naravnega in političnega* (1640/2006).

Po naravi ima vsakdo pravico do vsega, tj., da naredi, kar se mu zahoče, komurkoli hoče, da poseduje, uporablja in uživa vse, kar hoče in more /.../ Iz tega sledi, da lahko z vso pravico stori vse. Kolikor sta jus in utile, pravica in korist, isto, je upravičeno reči Natura dedit omnia omnibus, da je Narava dala vse vsem ljudem (Hobbes 1640/2006, 89).

Hobbesova koncepcija naravnega stanja opisuje načine ravnanja, ki bi se jih zagotovo posluževali ljudje v okoliščinah odsotnosti avtoritete, ki bi vsilila spoštovanje zakona in pogodbe, pri čemer njegovo naravno stanje predstavlja logično hipotezo, ki izhaja iz ocene o strasteh (Macpherson 1962, 20). Hobbesa deduktivna logika sklepanja hitro privede do spoznanja, da če je nekaj dopuščeno vsem, potem to v resnici pomeni, da ni dopuščeno nikomur. Brezmejna svoboda človeka je nesmiselna, če v to svobodo lahko vdre kdorkoli in kadarkoli. Absolutna svoboda posameznika je svojevrsten oksimoron, saj jo najbolj ogroža ravno tisto, kar jo v temelju vzpostavlja – človekova samovolja. Ker predpogodbeno stanje temelji na človekovi samovoljnosti, je stanje naravne pravičnosti stanje nenehnega konflikta, to je boja med ljudmi za prevlado nad materialnimi viri za preživetje. Hobbes to poimenuje vojna vseh proti vsem, *bellum omnium contra omnes*.

Ker se medsebojni napadalnosti, ki tiči v človekovi naravi, pridružuje pravica vsakogar do vsega, pri čemer nekdo z vso pravico napada, drugi pa se z vso pravico brani in ljudje zato živijo v nenehnem nezaupanju ter se ubadajo s tem, kako bi ovirali drug drugega, je stanje ljudi v tej naravni svobodi stanje vojne /.../ Čas, ki ni vojna, je mir (Hobbes 1640/2006, 89).

Ko Hobbes piše o pravici v stanju naravne pravičnosti, piše o pravici, ki gre človeku po naravi, to je po njegovem samoohranitvenem nagonu. Samoohranitveni nagon človeka predstavlja bistvo njegovega obstoja, pri čemer cilj ubranitve lastnega življenja upravičuje vsakršno sredstvo. Olastninjenje človekovega telesa pa predstavlja zgolj prvo fazo v procesu deifikacije zasebne lastnine. Tu Hobbesova argumentacija povzame bistvo tistega, kar imenujemo makiavelizem.

Če ima človek pravico do cilja, tega pa ni mogoče doseči brez sredstev, tj. brez tistega, kar je potrebno za njegovo dosego, iz tega sledi, da ni v nasprotju z razumom in da je potemtakem za človeka pravica, da uporabi vsa sredstva in sploh, da stori vse, kar je potrebno za ohranitev lastnega telesa (Hobbes 1640/2006: 88–89).

Posameznik je v predpogodbenem stanju v celoti prepuščen samemu sebi. Ker od sočloveka nima nobene koristi, ne obstaja niti nikakršna obligacija do njega. Vsakršno dejanje je podvrženo presoji zgolj tistega, ki to dejanje dejansko izvrši. Moralna načela v predpogodbenem stanju ne štejejo, saj vrhovna avtoriteta, ki bi tovrstno presojo opravila, ne obstaja. Oblastno vsiljena regulacija družbenih odnosov je odsotna, zato posamezniki delujejo po logiki prostega trga, kot bi to poimenoval Crawford Brough Macpherson.

Prav tako vsak človek v skladu z naravno pravico sam razsoja o nujnosti sredstev in obsegu nevarnosti. Če bi bilo namreč v nasprotju z razumom, da sam razsodim o nevarnosti, ki mi preti, bi bilo razumno, da o tem razsodi nekdo drug. A tedaj isti razlog, zaradi katerega nekdo drug razsoja o tem, kar zadeva mene, mene postavi za razsodnika o tem, kar zadeva njega (Hobbes 1640/2006, 89).

Svoboda pomeni odsotnost vsakršne zunanje omejitve pri izvrševanju tistega, kar človeku narekuje razum (Hobbes 1651/1996, 91). Ta Hobbesova definicija svobode, ki jo poda v *Leviathanu*, je v skladu z njegovim pojmovanjem naravnega zakona (*Lex Naturalis*), ki izhaja iz občega načela, utemeljenega na razumu, po katerem je človeku prepovedano storiti karkoli, kar je zanj destruktivno ali se odreči čemurkoli, kar ohranja njegovo življenje. Za Hobbesa je potrebna jasna ločitev med pravico (*ius*) in zakonom (*lex*). Medtem ko prva posamezniku daje svobodo delovanja, pa ga drugi zavezuje. Zakon in pravica se razlikujeta ravno tako, kot se razlikujeta obligacija in svoboda (Hobbes 1651/1996, 91).

Skupina posameznikov v predpogodbenem stanju predstavlja zgolj multitudo, ki ni sposobna sprejemati splošno zavezujočih odločitev. V tem smislu je multituda nedoletna entiteta, brez vsakršne kvalitete, ki bi ji omogočala vzpostavitev učinkovitega družbenega veziva. Tisto, kar

multitudo spremeni v delujočo skupnost, je izhodiščna enakost, ki si jo posamezniki vzajemno priznajo. V politični teoriji poznamo dve vrednoti, ki si navidezno nasprotujeta, svobodo in enakost. Več kot naj bi bilo svobode, manj naj bi bilo enakosti in *vice versa*, a pogodbeni teorija tovrstno izključujoče razmerje med tema dvema vrednotama postavi na glavo – brez enakosti ni svobode. Ravno soodvisnost teh dveh vrednot je ključna za razumevanje zgodnje moderne teorije družbene pogodbe. Spomnimo, Hobbes jasno ugotovi, da, če absolutno svobodo posedujejo vsi, potem je *de facto* ne poseduje nihče. Kot ugotavlja Pribac (2008, 76–77), je predpogovorno stanje zaznamovano s heterogenostjo množstva subjektov, pri čemer je omenjena heterogenost vezana na parcialne cilje, stališča, argumente in moč, a pripravljenost na dogovor med tako različnimi posamezniki vsebuje aspekt izničenja teh razlik. Izhodiščno premoščanje razlik med posamezniki je v osnovi egalitarno opravilo, in sicer v smislu, da ob sklepanju pogodbe partnerji drug drugemu priznajo enak status⁸⁹. Akt sklepanja družbene pogodbe, s katero se v prvem koraku določita skupna oblast ter razmerje med ustanovljeno oblastjo ter posameznikom, je utemeljen na načelu prostovoljnosti ter racionalne odločitve posameznika. Politični akt ob tem dobi moralno razsežnost, če velja, da je pogodbe, ki jih sklenemo prostovoljno, potrebno spoštovati (*Pacta sunt servanda*). Oblast, ki je konstituirana na podlagi privolitve tistih, ki se ji zavestno podreajo, tako postane avtoriteta.

Akt konstituiranja oblasti z družbeno pogodbo je pravzaprav manifestacija prakticiranja načel svobode in enakosti. Svoj vrh omenjena manifestacija doseže s transformacijo multiture v enotno osebo. Hobbes ta akt opiše v 16. poglavju *Leviathana*. Multituda oseb je napravljena za eno osebo, ko jih ena oseba predstavlja, za kar je potrebna privolitev vsakega posamičnega člana multiture posebej, namreč za enotnost te umetne osebe je ključna enotnost agenta in ne principala (Hobbes 1651/1996, 114). Prenos lastne avtoritete na enotnega političnega predstavnika, ki jo vsak posameznik izvrši prek zaprisege, pomeni uveljavitev večglavega avtorstva, kar ne pomeni nič drugega kot to, da so vsi subjekti, ki so se prostovoljno podredili dotični oblasti, avtorji vseh odločitev, ki jih je oblastnik sprejel v njihovem imenu. Družbena pogodba predpostavlja naslednji izrek:

Avtoriziram in odstopam svojo pravico do oblasti nad seboj temu človeku ali temu zboru ljudi pod pogojem, da mu tudi ti predaš svojo pravico in ga na enak način avtoriziraš v vseh njegovih dejanjih (Hobbes 1651/1996, 120).

⁸⁹ Racionalni posameznik ni zainteresiran za vstop v pogodbeno razmerje, s katerim se osnuje politična skupnost, s posameznikom, za katerega ne verjame, da mu lahko koristi.

Hobbesov konvencionalizem, to je vzpostavitev dogovorne pravičnosti, je moderni odgovor na Aristotelov naturalizem. Pravičnosti ne narekuje več naravno stanje ter naravna pravica do svobode, temveč jo narekuje konvencionalna pravičnost (*nomos*), ki narekuje prostovoljno podvrženje suvereni oblasti, temu druženo-političnemu stabilizatorju, ki jamči posamezniku obstoj. Država ni več pojmovana kot naravna danost. Nasprotno, v uvodu *Leviathana* Hobbes pojasni izvor velikega Leviathana kot umetne osebe, katere primarna naloga je v zaščiti največje in najpopolnejše naravne stvaritve – človeka. Ker pa je človek naravna stvaritev, je potrebno tudi umetno tvorbo, ki ga ohranja v stanju miru in stabilnosti, prilagoditi njegovim univerzalnim karakteristikam. Na tej točki odigra ključno vlogo pojmovanje naravnega prava, ki je bilo v 17. stoletju že dodobra zaznamovano z meščanskimi političnimi ter ekonomskimi interesi. (Proto)liberalizem in absolutistična oblast sta v 17. stoletju hodila z roko v roki. Absolutna oblast se izkazuje kot nujno potreben regulator stihijskih družbenih odnosov, znotraj katerih se posamezniki kontinuirano zapletajo v medsebojne konflikte.

Politični egalitarizem, ki ga propagira pogodbeni teorija, prinaša v moderno politično teorijo predrugačeno pojmovanje demokracije. Predmoderno pojmovanje demokracije je izrazito negativno, pri čemer srednjeveška politična teorija k demokratični teoriji pravzaprav veliko niti ne prispeva, medtem ko antična prezentacija demokracije deluje izrazito pejorativno, kot na primer Platonova definicija demokracije kot političnega sistema, v katerem vlada neuka masa. Pri razliki med antično ter moderno koncepcijo demokracije gre za vprašanje vpliva naturalizacije družbenih razmerij. Demokracija je v temelju egalitarna politična doktrina, zato v antični teoriji, ki sloni na naravni neenakosti ljudi, tudi dobi pejorativno konotacijo. Pri pogodbeni teoriji pa smo ugotovili, da brez izhodiščnega egalitarizma niti ne more obstajati. Seveda Hobbesova teorija ni demokratična, niti ni naš namen, da bi jo kot takšno predstavili, pa vendar v njegovih idejah zasledimo določene aspekte demokratičnih načel. Pri tem ne gre zgolj za izhodiščni egalitarizem, ki ga propagira Hobbes, s tem, ko zavrne aristotelovsko koncepcijo naravne neenakosti, temveč se demokratični obrisi pokažejo tudi pri njegovi razlagi o tem, kako kolektivnega predstavnika napraviti enotnega. Če je politični predstavnik kolektiven, to je sestavljen iz več oseb, velja, da glas večine izmed njih prevlada in je tako predstavljen kot glas enotnega predstavnika. Hobbesu je jasno, da morebitno priznavanje politične moči manjšini, vodi v stanje politične neopravilnosti, ko se le še nasprotuje in ne na novo ustvarja. Ne smemo pozabiti, da Hobbesova politična misel še vedno sodi v domeno absolutistične politične teorije, ki, kot smo ugotavljali že v predhodnih poglavjih, daje prednost

učinkovitosti pri zagotavljanju družbenega reda in stabilnosti. Zagotavljanje politične opravičnosti je v tem smislu nujen predpogoj za uresničitev tega namena in cilja.

7.2 Naravnopravna utemeljitev absolutistične oblasti

Immanentno moderno pojmovanje družbenih odnosov pri Hobbesu izhaja iz njegove ločnice med naturalizmom ter konvencionalizmom. Človek seveda predstavlja naravno stvaritev, nekakšno biološko danost, a hkrati mora biti v moderni politični teoriji jasno določeno, da samih odnosov med ljudmi v družbi ne narekujejo naravne zakonitosti ali, denimo, božje zapovedi, temveč jih narekujejo konvencionalno, to je umetno ustvarjena družbena pravila, ki jih postavlja človek na podlagi uporabe lastnega razuma. Poudarjanje moči človekovega razuma leži v samem bistvu renesančne ter razsvetljenske koncepcije človeka in družbe, ki v tem smislu prinaša ključen prelom s srednjeveško negacijo človeške svobodne volje. Primanjkljaj priznavanja svobodne volje človeku se je v srednjem veku izkazoval ravno v tem, da so se družbena pravila bolj odkrivala, kot pa ustvarjala, pri čemer se je tu jasno nakazoval vpliv krščanske politične teologije, ki je pod vplivom bremena izvirnega greha človeka odpravila stran od njegove najosnovnejše družbene dejavnosti – politike. Lekcija in sporočilnost moderne politične teorije je na dlani – politika je osnovna človekova dejavnost, na podlagi katere nastajajo zavezujoča družbena pravila, ki morajo biti ločena od vsakršnega vpliva naturalistično – religioznih vplivov. Kombinacija krščanske politične teologije in Aristotelove politične misli od 13. stoletja dalje je naturalistično pojmovanje politike in človeške neenakosti le še okrepilo.

Poudarjanje človeške neenakosti je za Hobbesa izrazito dvorezen meč v utemeljevanju potrebe po družbenih razlikah ter vzpostavljanju oblastnih odnosov. Ko Hobbes (1640/2006, 107) vztraja pri tem, da odgovor na vprašanje, kateri človek je boljši, ponuja le stanje vladavine in (dogovorne) politike in ne preverjanje krvne skupine človeka, pravzaprav nadaljuje argumentacijo renesančnih zagovornikov meščanske avtonomije in svobode v italijanskih mestnih državah, ki so se na ta način upirali fevdalizaciji severnoitalijanskih mest, ter posledičnega prevzema oblasti s strani plemstva, ki je zahteve utemeljevalo ravno na podlagi krvnega oziroma družinskega porekla in nasledstva. Aristotel je v temelje lastne politične teorije postavil predpostavko o naravni neenakosti ljudi, s čimer je bila tudi načrtana oblastna konstrukcija – določeni posamezniki so po naravi gospodarji, spet drugi pa služabniki. To koncepcijo Hobbes neusmiljeno kritizira, saj očitno razume, da v družbi mora obstajati vsaj najosnovnejši dogovor o ustvarjanju oblastnih pozicij, saj v nasprotnem primeru prevladuje tveganje kontinuiranih konfliktov med posamezniki, ki se zaradi lastnega porekla čutijo

sposobnejše za opravljanje vladajočih funkcij, le-teh pa je seveda venomer več, kar je izhajalo tudi iz Hobbesovih okoliščin angleške državljanske vojne.

Ta temelj ni le oslabil celotne zastavitve njegove (Aristotelove, op.) politike, temveč je ljudem ponudil pretvezo in izgovor za motenje in oviranje miru drugih. Tudi, če bi taka razlika res obstajala po naravi, namreč, da bi bila gospodar in hlapec to, kar sta, zaradi neke notranje kreposti, ne pa na podlagi soglasja, ljudje nikoli ne bi mogli doseči soglasja, kdo v tej kreposti tako prekaša druge in kdo je tako neumen, da ni sposoben voditi samega sebe /.../ (Hobbes 1640/2006, 108).

Za Hobbesa je edina rešitev iz zagate, ki izhaja iz aristotelovske koncepcije, naslonitev na načelo enakosti, ki izhaja iz naravnega zakona in ne naravne pravice. Spomnimo, zakon obligira, pravica pa osvobaja. Pogodbeno povezovanje posameznikov v politično skupnost se mora sicer primarno nasloniti na svobodo človeka, a le v sprejemanju svobode njegove volje, s katero prostovoljno vstopa v pogodbeno razmerje. Kar sledi v dogovornem stanju, pa izhaja iz načela naravnih zakonov, ki pa imajo svoje izhodišče v zakonu, po katerem mora vsak človek priznati sočloveka za sebi enakega. Vir napetosti in konfliktov med ljudmi v predpogodbenem stanju je torej v nepriznavanju izhodiščne enakosti. Hobbes prekršitev tega temeljnega zakona imenuje napuh⁹⁰. Hobbes sicer navaja še vrsto drugih naravnih zakonov, a pravzaprav vsi izvirajo iz navedenega temeljnega zakona o enakosti. Naravni zakoni, o katerih piše Hobbes, so pravzaprav univerzalne dolžnosti, ki pa v predpogodbenem stanju nimajo v resnici nikakršne zavezujočnosti. Hobbes priznava, da so te sklepe in teoreme ljudje napačno poimenovali zakoni, saj je pravi zakon le tisti, ki ga narekuje beseda tistega, ki po pravu ukazuje drugim ljudem (Gough 2001, 126–127). Stanje naravne pravičnosti je potemtakem stanje nespoštovanja naravnih zakonov. Tisto, kar naravni zakoni sporočajo, je, da naj vsak posameznik ne stori ničesar drugemu posamezniku, kar si ne bi želel, da le-ta stori njemu. S tem se nevtralizira svoboda iz naravnega stanja, ki jo Hobbes opiše v delu *De Cive*.

Torej, kakšna je razlika, bo kdo vprašal, med svobodnim človekom ali državljanom na eni strani in sužnjem na drugi strani? Ker, kot mi je znano, noben pisec doslej še ni pojasnil, kaj svoboda in suženjstvo sta. Svoboda je na splošno mišljena kot nekaznovano početje nečesa po lastni volji; če to početje ni mogoče, je to mišljeno kot suženjstvo. (Hobbes 1642/1998, 111; prevedel J. S.)

⁹⁰ Napuh v krščanskem verskem izročilu velja za prvega izmed sedmih smrtnih grehov.

Namen povezovanja posameznikov z družbeno pogodbo v državno tvorbo je v tem, da se človek reši iz bednega stanja vojne vseh proti vsem, ki ga narekujejo človeške strasti, med katerimi prevladujeta želja po svobodi in po dominaciji nad drugimi ljudmi, v katerem ne obstaja vidna moč, ki bi pri ljudeh zbuvala strahospoštovanje in bi jih povezovala s strahom pred kršitvijo naravnih zakonov ter njihovih sklenjenih dogovorov (Hobbes 1651/1996, 117). Naloga državne oblasti je, da skladno z naravnimi zakoni zaščiti posameznika, njegovo telo in lastnino. Hobbesu je jasno, da oblast potrebuje prisilni aparat, s katerim v pogodbenem razmerju drži posameznike in na tem mestu pravzaprav obnavlja Machiavellijevo intelektualno zapuščino, ki je državo razumel predvsem skozi koncept sile/moči.

Pogodbe brez meča so le besede, ki nimajo nobene zmožnosti zavarovati človeka. Zatorej, kljub naravnim zakonom, če oblast ne obstaja ali ni dovolj močna za zagotovitev varnosti, se vsak človek bo in se sme zanesti na lastno moč in iznajdljivost za namene zaščite pred drugimi ljudmi (Hobbes 1642/1998, 117–118; prevedel J. S.).

Državna skupnost stoji in pade z njeno kapaciteto za zagotovitev miru in varnosti. Da bi državna oblast to kapaciteto pridobila, pa se mora vsak posameznik, ki vstopi v družbeno pogodbo, odreči lastni pravici, ki mu gre po naravi – svobodi. In sicer svobodi, ki gre onkraj naravnih zakonov, katerih spoštovanje garantira država. Torej, posameznik se s podpisom družbene pogodbe ne odreka vsej svoji svobodi, to bomo podrobneje pokazali v naslednjem podpoglavju, odreka pa se tistemu delu lastne svobode, na podlagi katere je v predpogodbenem stanju kršil naravne zakone. Jean Jacques Rousseau je ta del svobode imenoval izvršilna oblast naravnega zakona. Ko je družbena pogodba sklenjena, mora biti po Hobbesu posameznik zadovoljen s toliko svobode, kolikor je je pripravljen priznati drugim posameznikom. Priznavanje svoboščin je potemtakem v recipročnem razmerju.

Zavestna in prostovoljna odpoved »izvršilni oblasti naravnega zakona« implicira na ustanovitev absolutne, to je centralizirane in suverene oblasti, ki edina jamči zasledovanje ciljev pogodbenega povezovanja. Hobbes kot možnega suverenega oblastnika sicer navaja tako enega človeka kot zbor ljudi, a, kot ugotavlja Gough (2001, 128), je njegova privrženost absolutni monarhiji nevprašljiva⁹¹. Hobbes karakteristike suverene oblasti in njenega odnosa do subjektov oriše v 18. poglavju *Leviathana*. Sklenitev pogodbe pomeni, da subjekte, ki so pogodbo sklenili, morebitne predhodne pogodbe ne vežejo več, prav tako pa ni dovoljeno sklepanje novih tovrstnih pogodb, s katerimi bi osnovali novo oblast. Hobbes pri tem izključuje

⁹¹ V tem pogledu sta Hobbesova in Bodinova osebna naklonjenost podobni.

celo morebitno povezovanje subjektov z Bogom, saj z njim pač ni mogoče sklepati pogodb. Suverene oblasti, ki je bila položena v enotno oblastno osebo, ni mogoče odvzeti. Hobbes pri tem uporabi nadvse spretno argumentacijo, s katero poudarja dejstvo, da je družbena pogodba sklenjena med samimi subjekti in ne med oblastnikom ter posamičnimi subjekti, zato se noben subjekt ne more izogniti podrejanju ustanovljeni oblasti, predvsem pa oblastnik niti pogodbe ne more kršiti, saj ni pogodbeni stranka. S tem poudarkom pogodba dokončno izgubi omejevalno naravo. Tu je ključen argument za neomejeno oblast. Ker so vsi subjekti avtorji oblastnikovih odločitev, to pomeni, da je morebiten protest proti njegovim odločitvam v domeni logične zmote, saj protest proti samemu sebi ni smiseln. A Hobbes se tu ne zaustavi, odločitev je zavezujoča in čeprav je kakšen posameznik ne odobrava, jo mora sprejeti, saj v nasprotnem primeru tvega konflikt z drugimi sopogodbniki, ki so soavtorji te odločitve, ki jo ta posameznik problematizira. Oblastnik v odnosu do svojega subjekta torej ne more ravnati nepravilno, pa čeprav je njegovo dejanje izrazito podlo ali zlobno. Iz tega sledi tudi vodilo, po katerem noben subjekt ne sme kaznovati oblastnika za njegova ravnanja. To bi pomenilo, da subjekt kaznuje nekoga za nekaj, kar je v resnici storil sam. Ena ključnih karakteristik suverene oblasti je tudi ta, da odloča o vseh ukrepih, ki so povezani z izpolnjevanjem njenega temeljnega poslanstva – vzdrževanja reda in stabilnosti v državi ter preprečevanje nevarnosti od zunaj. Vse tri oblastne funkcije, zakonodajna, sodna⁹² ter izvršilna⁹³ so v celoti v rokah suverene oblasti, pri čemer pa mora biti vsak subjekt jasno seznanjen o tem, katere dobrine sme uživati in katera dejanja so še dopustna. Na tem mestu se Hobbes loti vprašanja zaščite zasebne lastnine in tu postane jasno, da Hobbesova družbena pogodba ne vzpostavlja le oblasti, temveč tudi legalizira lastnino, ki je skupaj s subjekti prešla v civilno družbo. Oblastna potrditev obstoječih lastninskih razmerij je ključna za prekinitev kontinuiranega konflikta iz predpogodbene obdobja, v katerem so vsi posamezniki imeli pravico do vsega. Izkaže se, da Hobbesova suverena oblast prinaša predvsem prisilo, s katero jamči za zavarovanje zasebne lastnine. Hobbes zaščito zasebne lastnine položi v domeno civilnega prava, natančneje rimskega civilnega prava, ki je do tedaj predstavljalo najbolj razvito pravno kodifikacijo za zaščito zasebne lastnine. Odločitev posameznika za pristop k družbeni pogodbi je nujna, če želi obdržati lastnino, ki jo je pridobil v

⁹² Sodna oblast suverenu omogoča učinkovito zaščito posameznika pred drugimi posamezniki. Oblast sodi tako po pozitivnem kot tudi po naravnem pravu. Institucionalizacija naravnega prava odnaša subjektu še edino možno argumentacijo za morebiten upor proti oblasti.

⁹³ Izvršilna oblast izhaja iz zahteve po tem, da suveren izbere vse funkcionarje, ministre, magistrate ali svetovalce na podlagi diskrecije.

predpogodbenem stanju. Takšen posameznik je bolj podoben *homo oeconomicusu* kot pa *homo politicusu*.

7.3 Civilna družba in negativna svoboda

Moderna politična teorija se začne izgrajevati na polju zavračanja srednjeveškega posredovanja politične skupnosti ter človeka, ki je bila zaznamovana s krščanskim korporativizmom. Pri Hobbesu se to izgrajevanje kaže skozi njegovo teorijo družbene pogodbe, v kateri ima osrednjo vlogo spremenjena koncepcija posameznika ter njegove svobode. Iz koncepcije posameznikovega položaja v naravnem stanju je Hobbes izpeljal svoje nadaljnje koncepcije, ki so bistvene za politično teorijo moderne. Moderni posameznik se v primerjavi z njegovim srednjeveškim predhodnikom gradualno osvobaja fevdalnih vezi, gospodarjeve zemlje in njegove eksploatacije, ki ga je kot podložnika privezala na njegovo osebno avtoriteto. Pluralizem avtoritet je srednjeveško politično skupnost oddaljeval od modernega ideala centralizirane oblasti. Niti dejansko niti simbolično srednjeveška Evropa ni zmogla ustvariti učinkovite centralne oblasti, zato je vprašljivo govoriti o obstoju srednjeveške države. Hobbesovo argumentiranje v korist absolutne oblasti je manifestacija njegovega dojemanja človeka v njegovem naravnem stanju, deskripcije človeka takšnega, kakršen v resnici je in obstaja. Arhitektura oblastih institucij je zgolj odsev realnih potreb naravnega človeka, ki se v prvi vrsti nanašajo na zaščito njegovega telesa in zasebne lastnine. Prehod od predpogodbenega stanja k pogodbenemu stanju je prehod od stihije in anarhije popolnoma dereguliranega naravnega stanja k stanju družbene regulacije, ki zagotavlja sorazmerno in relativno svobodo posameznikov.

Svoboda preprosto pomeni odsotnost ovir za gibanje; tako kot voda, ki je v posodi, ni svobodna, ker posoda predstavlja oviro za to, da bi odtekla in se lahko osvobodi le z zlomom posode. Vsak človek ima več ali manj svobode, kot ima tudi več ali manj prostora za gibanje; tako da ima človek, ki je zaprt v večji ječi, več prostora kot tisti, ki je zaprt v manjši ječi. In človek je lahko svoboden v eni smeri, a ne tudi v drugi, tako kot popotniku pečine in stene preprečujejo, da bi poteptal vinske trte in poljščine, ki se nahajajo na njegovi poti (Hobbes 1642/1998, 111; prevedel J. S.).

Absolutna svoboda je za katerokoli pogodbeno politično teorijo nesprejemljiva. Zamenjava absolutne svobode človeka z relativno svobodo poteka istočasno z izgrajevanjem civilne

družbe. Civilna družba je družbeni prostor, v katerem človek deluje avtonomno⁹⁴. Civilna družba je prostor zasledovanja parcialnega interesa, interesa posameznika. Medtem ko se je interes v srednjeveški politični teoriji vezal na organsko celoto, pa se v moderni politični teoriji veže na posameznika⁹⁵. Manevrski prostor, ki je odmerjen vsakemu posamezniku, je njegov prostor znotraj civilne družbe. Moderni posameznik je opolnomočen s svobodno voljo ter individualno identiteto, ki ga zamejuje od drugih posameznikov. Predvsem pa je opolnomočen z lastnino, najprej lastnega telesa ter nato materialnih dobrin. Človek najučinkovitejši dokaz za to, da v resnici poseduje avtonomijo in svobodno voljo, dobi šele takrat, ko mu je dopuščeno, da svobodno razpolaga z zasebno lastnino. To spoznanje izhaja tudi iz Heglove *Filozofije prava*, v kateri je zasebna lastnina prikazana kot odraz eksistence svobode, kot smoter, ki nosi lastno opravičilo sam v sebi (Bibič 1984, 136). Svobodno in avtonomno ravnanje z zasebno lastnino zahteva uveljavitev proste trgovine, na podlagi katere lahko posameznik sploh uveljavlja to svojo pravico v praksi. Privrženost Hobbesa do proste trgovine je izpričana v njegovem pojmovanju svobodne trgovine kot naravne pravice in preprečevalke vojnih konfliktov.

Prav tako je naravni zakon, da naj ljudje drug drugemu brez razlik dopuščajo opravljanje trgovine in prometa. Kajti kdor komu drugemu dopušča nekaj, kar komu drugemu odreka, slednjemu naznanja sovraštvo, naznanitev sovraštva pa je vojna. To je bil vzrok, ki je porodil veliko vojno med Atenci in Peloponežani (Hobbes 1640/2006, 106).

Relativna svoboda posameznika je predpogoj za vzpostavitev pogodbenega stanja, ki ima svoj začetek v prostovoljni in zavestni odpovedi izvršilni oblasti naravnega zakona s strani vsakega posameznika. Relativna svoboda posameznika v pogodbenem stanju ni nič drugega kot stanje prevlade negativne svobode, to je svobode, ki jo posameznik potrebuje, če želi izpolniti lastne smotre, zaradi katerih je v pogodbeni odnos z drugimi ljudmi sploh pristal. Civilna družba je zatorej primarno odraz obstoja negativne svobode, ki posamezniku omogoča svobodno upravljanje zasebne lastnine, tako telesne kot materialne. V sferi civilne družbe se posameznik prvič učinkovito in konkretno razloči od drugih posameznikov. Kolektivna identiteta je v tej sferi presežena. Posamezniki v sferi civilne družbe nastopajo kot privatne osebe, katerih *modus*

⁹⁴ Liberalni individuum je popolnoma racionalen, kar implicira na njegovi sposobnosti avtonomnega delovanja ter izbire lastnih dejanj na osnovi opravljene moralne presoje (Gauthier 2004, 147).

⁹⁵ Poudarek na interesu posameznika je značilen za liberalno politično doktrino, ki, kot ugotavlja Bibič (1981, 164), objektivni interes pojmuje kot interakcijo spontano delujočih subjektivnih, najpogosteje ekonomskih, interesov.

operandi temelji na njihovih lastnih interesih. Drugi posamezniki tam nastopajo zgolj v vlogi potrebnega sredstva za dosego parcialnega cilja⁹⁶. Hegel civilno družbo koncipira kot sistem atomistike, v katerem kot glavni princip subjektivnega hotenja in ravnanja nastopa sebičnost (Bibič 1984, 142). Posameznikovo identiteto določa njegova zamejenost od drugih posameznikov, pri čemer posameznikova ogroženost, ki jo čuti zaradi prisotnosti drugih posameznikov, spodbuja idejo samozaprta, ki posamezniku preprečuje iracionalne odločitve (Lukšič in Pikalo 2007, 143). Moderni individualizem se tako izgrajuje na polju negativne svobode, ki jo človeku garantira vstop v pogodbeno razmerje, in se tako vzpostavlja kot nujni pogoj za delovanje civilne družbe, brez katere ni možno razumeti delovanja moderne države.

Hobbes poda očrt bistva negativne svobode v civilni družbi že v delu *Elementi prava, naravnega in političnega*, v katerem ob izpostavljanju potrebe po priznavanju izhodiščne enakosti ljudi, poudari tudi potrebo po vzdrževanju določenih pravic.

Tako kakor je bilo nujno, da si človek ne pridrži pravice do vsega, je bilo tudi nujno, da ohrani pravico do nekaterih stvari: pravico do obrambe svojega telesa, ki je ne more prenesti na drugega; pravico do uporabe ognja, vode, svežega zraka, do prostora za življenje in pravico do vsega, kar je potrebno za življenje. Naravno pravo prav tako ne zapoveduje odlaganja nobenih drugih pravic, razen tistih, ki si jih ni mogoče pridržati, ne da bi izgubili mir (Hobbes 1640/2006, 108).

Posameznik se z aktom sklepanja družbene pogodbe zaveže k prenosu tistega dela lastnih pravic, ki so nujno potrebne za vzpostavitev družbenega reda in stabilnosti. Družbeni red, ki ga najbolj učinkovito vpelje absolutna oblast, gre najbolj v prid posestniškemu družbenim razredom. Ti pridobijo najmočnejšo možno zaščito lastnega premoženja, medtem ko neposestniški razred ostaja na svojih pozicijah. Konsolidacija in legalizacija zasebne lastnine je najučinkovitejša v okoliščinah močne oblasti, ki se k tej nalogi tudi zaveže. Pri Hobbesu državna oblast očitno še ni bila prepoznana kot grožnja zasebni lastnini, le-ta je večjo grožnjo zaznaval pri sočloveku, drugače se je izteklo pri Johnu Locku, ki pa ga bomo obravnavali v naslednjem poglavju. Od 17. stoletja dalje smo torej priča procesu, ki ga pronicljivo opiše Paolo Grossi (2009, 104): »V

⁹⁶ Gauthier (2004, 146–147) liberalnemu individuu pripisuje neodvisno pojmovanje dobrega, a tega ne prepozna kot čisto obliko njegove asocialnosti. Ob tem priznava, da dobro nekega posameznika izraža njegove osebne preference, a hkrati dodaja, da gre za pretehtane preference, kar naj bi pomenilo, da posameznik vendarle je socialno bitje. Liberalizem torej razmerje med posameznikom ter strukturo pojasnjuje primarno skozi koncept morale.

prizadevanju za popoln nadzor nad dragocenim družbenim vezivom, pravom, se je kultura ekonomskega liberalizma obdala z železnim oklepom avtentičnega pravnega absolutizma.«

Crawford Brough Macpherson je v delu *Politična teorija posesivnega individualizma* (1962) Hobbesovo pogodbeno teorijo umestil v intelektualni kontekst modela posesivne tržne družbe, ki je bila značilna za 17. stoletje. Temeljne postulate omenjenega modela avtor strne v osem točk, od katerih so prve štiri karakteristične za model preproste tržne družbe, medtem ko preostale štiri skupaj s prvimi štirimi tvorijo omenjeni posesivni model: (1) avtoritativna prerazdelitev dela ne obstaja; (2) avtoritativnih določil o nagradah za opravljeno delo ni; (3) avtoritativna definicija in vsiljevanje pogodb obstajata; (4) vsi posamezniki racionalno delujejo v smeri maksimizacije lastne koristi; (5) sposobnost vsakega posameznika za delo je njegova lastnina in je neodtujljiva; (6) zemlja in viri so v posesti posameznikov in so neodtujljivi; (7) nekateri posamezniki si želijo pridobiti več koristi ali oblasti, kot je trenutno imajo; (8) nekateri posamezniki premorejo več energije, spretnosti ali lastnine kot drugi (Macpherson 1962, 53–54).

Štirje postulati, ki ločijo model preproste tržne družbe od modela posesivne tržne družbe, so nujno potrebni za prikaz karakteristik dejanske kompetitivne tržne družbe, saj vzpostavljajo mehanizem, preko katerega tisti, ki si želijo več moči ali sreče, lahko nenasilno tekmujejo za moč, ki jo posedujejo drugi posamezniki in tako te slednje zwabijo v tekmovalno razmerje (Macpherson 1962, 61). V Hobbesovi politični misli je prezentna logika tržne družbe, ki je v moderni dobi zavzela tako politično kot tudi ekonomsko sfero. Civilna družba in negativna svoboda sta človeka dokončno razdvojili na človeka in državljana, s čimer sta posameznika uspešno oposamili v njegovem razmerju do celote, ki ji pripada. Proces posameznikovega oposamljanja ima lastne temelje v modernih naravnopravnih teorijah iz 17. stoletja, ki so v svojih poudarjanjih posameznikove svobode nudile ideološko podporo snovanja države kot produkta racionalnega in egoističnega premisleka posameznika. Naravni zakoni, ki jih predstavi Hobbes, so zgolj manifestacija potreb moderne dobe, tj. prilagajanja človeških odnosov moderni produkciji materialnega življenja, ki se je v 16. in 17. stoletju organizirala okrog manufakturnega pristopa koncentracije kapitala, ter ustvarjanja mezdne delavstva, ki se je množično združevalo pod enim lastnikom kapitala. Moderno naravno pravo poudarja univerzalnost pravic človeka, kar aludira na enakost v priložnostih, a v okoliščinah obstoja stabilne državne oblasti, katere temeljna naloga je varovanje posameznikovega življenja in njegove lastnine, si je moderni človek, osvobojen srednjeveškega tlačanstva, izbral zgolj pravico do svobodne delovne sile, s katero je lahko tekmoval na trgu. Širitev pravic človeka v

imenu idealov enakosti in svobode je potekala pod pritiskom potreb modernega kapitalizma, s čimer je meščanski miselni okvir začel preraščati fevdalni miselni okvir, ki človeku zaradi imanentne logike fevdalne eksploatacije ni zmožal priznati pravic v obsegu, kot je to potrebovala kapitalistična produkcija ter z njo njena najmogočnejša branilka, tj. moderna država.

7.4 Hobbes: okoliščine življenja in dela

Thomas Hobbes je v 17. stoletju spadal v družbeni razred, ki bi ga danes imenovali srednji razred. Njegovo poreklo je meščansko. Po očetovem begu od družine je zanj in njegove sorodnike skrbel njegov stric, sicer bogati meščanski trgovec (Tuck in Silverthorne 1998, x). Po dokončani izobrazbi na prestižni univerzi Oxford, si je zagotovil zaposlitev v krogu ene izmed najbogatejših angleških družin, družine Cavendish. Tam je opravljal predvsem tutorska dela ter družinskim članom nudil finančno svetovanje. Družina Cavendish se je v letu 1642, v katerem izbruhne državljanska vojna, odločno postavila na stran kralja Karla I., a takrat je Hobbes že dve leti živel v Parizu, kamor je pobegnil leta 1640, potem ko je bil t. i. kratki parlament⁹⁷, ki je zasedal le tri tedne, nadomeščen s t. i. dolgim parlamentom⁹⁸, ki je med drugim prisilil kralja k podpisu smrtne obsodbe njegovega najpomembnejšega svetovalca Thomasa Wentwortha. Hobbes je v času bivanja v Parizu med drugim opravljal tudi delo tutorja za mladega prestolonaslednika Karla II., a je bil zaradi pisanj v *Leviathanu* z dvora izgnan (Klosko 2013, 49). V Anglijo se je Hobbes vrnil leta 1651, potem ko je sprejel republikansko oblast, ki se je vzpostavila pod vodstvom Oliverja Cromwella⁹⁹ po smrti Karla I. leta 1649. Ta oblast je trajala do leta 1660, ko se je monarhija restavriral.

Perry Anderson v delu *Rodovniki absolutistične države* (1974/2013) v primeru Anglije opisuje zanimiv fenomen. Angleška fevdalna monarhija je bila v srednjem veku daleč najbolj utrjena v zahodni Evropi, kar ji je tudi omogočalo zadovoljitev teritorialnega ekspanzionizma in posledično zasedanja velikega dela francoskega ozemlja v času stoletne vojne med državama. Anglija je kot najmočnejša srednjeveška monarhija proizvedla najšibkejši in najkrajši

⁹⁷ Kratki parlament je bil sklican leta 1640 s strani kralja Karla I. po dolgih enajstih letih. Od leta 1629 je kralj na podlagi kraljevih prerogativov vladal brez privolitve parlamenta. Razlog za sklic parlamenta se je skrival predvsem v odobritvi novih denarnih sredstev za financiranje vojne na Škotskem. Kraljevi namen zaradi plemiškega nasprotovanja ni bil dosežen in zato je bil sklic razpuščen.

⁹⁸ Dolgi parlament je obstal vse do leta 1660 in se je od predhodnika razlikoval po tem, da ga ni bilo mogoče razpustiti brez soglasja članov parlamenta.

⁹⁹ Cromwell, ki je nosil naziv zaščitnika Commonwealtha Anglije, Škotske in Irske, je umrl leta 1658.

absolutizem. Njen absolutizem se je v primerjavi s francoskim absolutizmom izkazal za sporazumnega (Anderson 1974/2013, 113). To stanje gre pripisati ohranjanju izjemnega vpliva plemiške aristokracije, ki je tudi v zgodnje modernem obdobju uspela zadržati vpliv iz časov fevdalne razpršenosti, ki pa v Angliji ni dosegala kontinentalnih razsežnosti. Anglija sicer velja za deželo, v kateri je bil plemiški družbeni razred maloštevilen in obenem regionalno enoten, mesta pa so od samih začetkov spadala pod kraljevo lastnino in so tako zadrževala vse komercialne privilegije, a brez politične avtonomije (Anderson 1974/2013, 114). Angleška aristokracija ni bila številna, je pa bila zato dobro organizirana. Ta organiziranost se je manifestirala v instituciji parlamenta, v katerem ni bilo delitve na tri stanove, ki je bila značilna za kontinentalno tradicijo. Obstajal je le en parlament, lokalnih skupščin ni bilo. Od 14. stoletja dalje sta bila plemstvo in meščanstvo skupaj s klerom stalno zastopana v parlamentu (Anderson 1974/2013, 115). Angleški fevdalni model torej sestoji iz edinstvenega sporazuma med plemstvom, meščanstvom in krono, ki je bolj kot politično avtonomijo, postavljal v ospredje komercialne interese omenjenih akterjev. Dodaten in zelo pomemben razlog za uspešnost angleškega modela vzdrževanja centralne oblasti je tudi ta, da Cerkev tam nikoli ni posedovala tako obsežnih fevdalnih posestev, kot je to bil primer v kontinentalni Evropi. Angleški kralj Henrik VIII. je leta 1534 izdal akt o supremaciji, s katerim je moč katoliške cerkve dokončno zatrl. Ustanovljena je bila anglikanska cerkev, katere poglavar je angleški kralj in ne papež. V zvezi z aktom o supremaciji se pojavljajo površinske razlage o razlogih za njegov nastanek¹⁰⁰, a kot absolutistični vladar je Henrik s pregonom katolištva predvsem konsolidiral kraljevo oblast, konfisciral zajeten del cerkvenega premoženja in se znebil edine prisotne univerzalistične politične sile na svojem ozemlju. Razloge za tovrstno ravnanje je lahko dobil, če se je le ozrl na kontinentalno Evropo, ki je klečala pod bremenom političnih delitev, ki jih je v želji po ohranjanju politično-ekonomske moči v veliki meri spodbujalo ravno papeštvo.

Angleška monarhija je vstopila v 17. stoletje z zamenjavo vladajočih dinastij. Tudorji so leta 1603 izumrli, zadnja vladarica dinastije Tudor je bila Elizabeta I. To je na oblast pripeljalo škotsko dinastijo Stuart, to je kralja Jakoba I., kar je pod enotno oblastjo združilo do tedaj različni politični skupnosti¹⁰¹. Prebivalstvo se je v primerjavi s 16. stoletjem podvojilo, medtem ko se je plemstvo potrojilo, pri čemer je njihov delež v nacionalnem bogastvu strmo naraščal predvsem po zaslugi višanja rent v primerjavi z naraščanjem cen, medtem ko je bila

¹⁰⁰ Zavračanje zahteve Henrika VIII. po odobritvi ločitve od Katarine Aragonske s strani papeža Klemena VII. lahko štejemo zgolj kot povod in ne dejanski razlog za monarhov obračun s katoliško cerkvijo.

¹⁰¹ Anglija in Škotska imata skupnega monarha od leta 1603, politična unija med njima pa je nastala šele leta 1707.

koncentracija trgovine in manufakture v Londonu osemkrat višja v času kralja Karla I. v primerjavi z obdobjem vladavine Henrika VIII. (Anderson 1974/2013, 138). Razmah kapitalističnih nastavkov je popolnoma onemogočil absolutistično politiko, čemur se je dobro prilagodilo plemstvo z uvajanjem načel agrarnega kapitalizma. Angleški absolutizem, ki ga je želel implementirati Karel I. v obdobju 1629–1640, je bil docela omejen, saj je aristokracija vseskozi držala roko nad davčno ureditvijo. Brez odobritve parlamenta, v katerem so sedeli predstavniki posestniškega gospostva, kralj ni mogel priti do novih prepotrebni sredstev, ki so bila potrebna najprej zaradi vojaškega posega v Franciji, s čimer je Anglija podpirala prizadevanja francoskih protestantov, in nato zaradi škotskega upora ob kraljevem poskusu po vpeljavi verske uniformnosti. Angleška aristokracija je bila že od začetkov skeptična do škotske dinastije, ki ni bila vajena angleške parlamentarne tradicije, in se je v svojih zahtevah sklicevala na doktrino božanske pravice kraljev. Enajstletno obdobje personalne vladavine Karla I. je nakazalo dejansko moč aristokracije. Kralj je v tem obdobju moral prilagoditi zunanjo politiko tako, da je sklenil mir s Francijo in Španijo, s čimer je zaključil posredovanje v tridesetletni vojni. Ob tem se je moral poslužiti ukrepov za dodatno financiranje proračuna, ki so spominjali na fevdalne oziroma neofevdalne pristope in so šli onkraj pristojnosti parlamenta, na primer preprodaja javnih funkcij, s čimer je proračun pridobil celo 30 do 40 % novih sredstev, ki pa niso zadoščali za pokritje vseh načrtovanih izdatkov (Anderson 1974/2013, 141). Karlov poskus uvedbe verske uniformnosti v letu 1637 na Škotskem ga je opomnil na moč aristokracije, ki tega ni hotela financirati. Tudi zato je Anglija vojno izgubila. Po porazu proti Škotski se je tudi začel upad absolutne monarhije. Ponovni sklic parlamenta leta 1640 ni nič drugega kot kraljevo priznanje moči aristokracije, pri čemer prvi poskus ni uspel (kratki parlament), medtem ko je dolgi parlament uspel izsiliti nekatere ključne pravice parlamenta – sklic parlamenta brez kraljeve privolitve, nezmožnost arbitrarnega razpusta in neveljavnost enostranskega obdavčenja.

Angleška državljanska vojna iz leta 1642 predstavlja trk zagovornikov dveh političnih doktrin – kraljevega absolutizma, katerega simbol je bil Karel I., s pretežno podporo v ruralnih predelih dežele, ter aristokratski parlament, ki je želel vzpostaviti staro ravnotežje moči med krono in predstavniškim telesom. To ravnotežje je Anglijo dolga stoletja držalo v stabilnih okoliščinah v primerjavi s kontinentalno Evropo. Londonski parlament je izkoristil kraljevi poraz proti Škotski in oblastno razmerje potisnil v smer uravnotežene oblasti. Ko je v letu 1641 izbruhnil upor na Irskem, je to pomenilo konflikt med parlamentarci in krono za prevlado nad vojsko, ki je morala posredovati proti katoliškemu plemstvu (Anderson 1974/2013, 142), ki je ogrožalo

anglikansko prevlado na Otoku. Znotraj Anglije pa ta konflikt predstavlja boj za prisilni aparat, preko katerega bi ena ali druga stran podkrepila lastne zahteve po politični moči. Dejansko je angleški absolutizem padel že leta 1640, simbolno pa leta 1649 z obglavljenjem Karla I. S tem je bil dokončno obglavljen tudi angleški absolutizem. Dokončna zmaga meščanstva je v Angliji prišla s t. i. veličastno revolucijo leta 1688.

Ko je Hobbes leta 1640 napisal delo *Elementi prava*, zmaga parlamenta še ni bila potrjena. V tem delu se določene argumentacije razlikujejo od tistih v *Leviathanu*. Če je v prvem Hobbes, ki je podpiral Karla I., še vztrajal pri tem, da patrimonialna oblast ne potrebuje privolitve subjektov za vzpostavitev politične obligacije, pa v drugem to tezo že preoblikuje. Leto 1651, v katerem *Leviathan* izide in se Hobbes tudi vrne iz izgnanstva iz Francije, spada v obdobje Cromwellove vladavine, zato ne čudi, da se je Hobbes sprijaznil z republikansko oblastjo. To Hobbes izpriča v sklepu omenjenega dela, v katerem naknadno predstavi še en naravni zakon, in sicer tistega, po katerem je človek zavezan k temu, da v času vojne podpre tisto oblast, ki mu v času miru nudi varnost. Ob tem pa ne pozabi pripomniti, da je svobodna pravica vsakogar, da se podvrže novi oblasti, kadar posameznik od svoje prejšnje oblasti ni več deležen zagotavljanja varnosti in zaščite (Hobbes 1651/1996, 484). Na tem mestu se zdi, da se je Hobbes sprijaznil z republikansko oblastjo. Prehod od monarhije k republikanski oblasti je tako pokrit tudi v *Leviathanu*, v katerem si je Hobbes zastavil nalogo pojasniti vzajemno razmerje med zaščito in poslušnostjo ((Hobbes 1651/1996, 491).

7.5 Hobbes: idejna (pred)modernost

Thomas Hobbes je utemeljitelj moderne pogodbene teorije. Njegov konvencionalizem predstavlja prvo moderno eksplikacijo razmerja med državno oblastjo ter podanikom, to je posameznikom, ki se je prostovoljno podvrigel določeni politični avtoriteti. Tisto, kar napravlja Hobbesovo pogodbeno teorijo moderno, je njegovo pojmovanje naravnega prava in njegova aplikacija na politična razmerja v družbi. Niti politika niti družba pri Hobbesu nista pojmovani naturalistično ali teološko, temveč se izkazujeta za imanentno človeško, to je umetno ustvarjena fenomena. Pri Hobbesu se jasno izkaže njegovo razumevanje povezanosti politične moči, ustvarjanja prava ter ustvarjanja politične avtoritete. Moč naravnega prava, ki je skozi srednji vek veljalo za samoumevno in omniprezentno, se izkazuje za docela neučinkovito, če za njim ne stoji realna politična sila, ki ga je sposobna tudi vsiliti, predvsem pa zagotoviti njegovo spoštovanje. Po Hobbesu naravni zakon ni sistem zavezujočih predpisov, na katera se lahko človek arbitrarno sklicuje, ko to potrebuje, saj naravni zakoni »so le sklepi in teoremi, ki vodijo

k njihovi ohranitvi in obrambi» (Hobbes 1640/2006, 127). Naravni zakon postane zakon šele v trenutku, ko za njim stoji mogočna politična sila, v Hobbesovem primeru absolutna oblast, ki ga napravi dejansko zavezujočega. Sklicevanje na veljavnost naravnega zakona v stanju naravne pravičnosti je v domeni logične zmote (*ignoratio elenchi*), kajti simbol stanja naravne pravičnosti ni zakon, temveč pravica. Hobbes se v tovrstnem razumevanju prepletanja politične moči in zavezujočnosti prava izkazuje za modernega utemeljitelja pravnega realizma.

Hobbesovo pojmovanje države lahko razvrstimo tako v kategorijo oblasti kot tudi avtoritete. V primeru deskripcije države kot oblasti Hobbes v *Leviathanu* naredi še korak naprej od Bodina. V tem delu so opisane temeljne karakteristike oblasti urejene precej bolj sistematično kot pri Bodinu, a vendarle je Hobbesovo pojmovanje pomembnejše z vidika ustvarjanja politične avtoritete. Akt sklepanja družbene pogodbe ponuja dejansko pomiritev dveh antagonizmov – svobode in enakosti, predvsem pa predpostavlja spoštovanje lastne svobodne volje, s katero je posameznik sklenil pogodbeni odnos. Tu pride do izraza moralni aspekt človekovega ravnanja, na katerem temelji pogodbeni teorija. Nositelj človeške družbe je dogovor in spoštovanje dogovorjenega. Moralno obveznost spoštovati dogovorjeno je Hobbes povzdignil v naravni zakon, to je v domeno konvencionalne pravičnosti, katere predpogoj je ustanovitev oblasti.

/.../, namreč naj sleherni človek odloži pravico ..., bi bil povsem zaman in brez vsakega učinka, če ne bi bil hkrati zakon iste Narave tudi, da je obveznost slehernega človeka držati se zavez oziroma izpolniti dane zaveze (Hobbes 1640/2006, 101).

Hobbesova država tako ni le moč in ni le oblast, je tudi in je predvsem avtoriteta, katere odločitve podaniki spoštujejo, ker so jo sami napravili za oblast. Absolutni oblastnik sprejema zavezujoče odločitve v imenu tistih, ki so ga ustvarili, zato so avtorji teh odločitev oni sami. Posledično se v resnici moralni napotek o tem, da je potrebno dogovore spoštovati, primarno nanaša na odnos posameznika do samega sebe. Krotitev človekove svobode in s tem vseh njegovih fizičnih ter mentalnih karakteristik ter kapacitet je skozi srednji vek potekala preko krščanske bogaboječnosti. V moderni pogodbeni teoriji je bogaboječnost nadomeščena z absolutno državno avtoriteto, pošastjo po imenu Leviathan.

V primeru Skinnerjevega modela lahko ocenimo, da Hobbesova politična misel ustreza praktično vsem petim kriterijem. Politika pri Hobbesu ni ujeta v srednjeveški politično-teološki vokabular. Deduktivno-geometrična metoda, ki jo uporabi v svojih razmišljanjih Hobbes, je v skladu z moderno koncepcijo znanosti, ki izhaja iz človekovega razuma ter empiricizma. Uporaba geometrične metode je za Hobbesa dokončni dokaz za to, da je njegova, moderna

epoha presegla barbarsko epoho. Državo kot izrazito umetno stvaritev je posledično razkrojil na njen osnovni sestavni del – posameznika. Gre za imanentno mehanicistično predstavo o družbi in državi, za konstruiranje katerih moramo najprej prepoznati karakteristike njihovih osnovnih sestavnih delov. To so posamezniki v naravnem stanju, stanju brez oblasti, brez zakona in brez avtoritete. Namen obstoja politične skupnosti je za Hobbesa povsem jasen – zagotavljanje spoštovanja naravnega prava. Spoštovanje slednjega v družbo prinese mir, stabilnost in ohranjanje človeške lastnine, tako telesne kot materialne.

Tako združenje, ki ga ljudje danes imenujejo POLITIČNO TELO ali civilna družba, so Grki imenovali polis, in ga lahko opredelimo kot množstvo ljudi, ki so prek skupne moči združeni kot ena oseba za dosego skupnega miru, obrambe in koristi (Hobbes 1640/2006, 123).

Obstoj Hobbesove države nima nič opraviti z ekleziastičnimi cilji in nameni. Hobbesova oblast je suverena in enotna, kar pomeni, da izključuje prezentnost kakršnekoli vzporedne avtoritete v državi. To seveda ne pomeni, da Hobbes podcenjuje vpliv religije, a jasno je, da mora uveljavljena religija, v primeru Anglije gre za anglikansko cerkev, služiti političnim ciljem, ki izhajajo iz človeškega razuma in jih narekuje naravni zakon, in ne *vice versa*. Da je verska oblast, tako kot seveda tudi posvetna, v rokah suverenega vladarja, je jasno že iz podobe, ki krasi naslovnico slovitega *Leviathana*. Gre za podobo okronanega moškega vladarja, ki v svoji levi roki drži škofovsko palico, v desni pa meč, ki si ju je oba v srednjem veku prilaščala Cerkev (Pribac 2006, 126). Koncentracija posvetne in verske avtoritete v rokah monarha ima v Angliji tradicijo že iz 16. stoletja, v katerem je Henrik VIII. ustanovil anglikansko cerkev in tako iz kraljestva pregnal srednjeveško papeško ter cesarsko avtoriteto.

Hobbesov Leviathan je umetna oseba, oseba, ki nastane na podlagi pogodbenega razmerja med ljudmi¹⁰². Leviathan ni poistoveten s podaniki, niti ni poistoveten s konkretno osebo (individualno ali kolektivno), ki oblast po pogodbi izvršuje. To umetno osebo kaže zadržati pri življenju, saj izvršuje naravne zakone in tako skrbi za prezervacijo človeka. Kar je naravno, je umrljivo in zato država, ki je umetna tvorba, potrebuje umetno ustvarjeno večnost, ki se manifestira skozi nasledstveno pravico. Monarhi in skupščine so umrljivi in brez uveljavljanja umetnega življenja za umetno osebo bi ob smrti konkretnega monarha ali konkretnih članov skupščine ljudje znova zapadli v naravno stanje (Hobbes 1651/1996, 135). Država je institucija,

¹⁰² Hobbes kreacijo pogodbenega razmerja med ljudmi, s katerim ustvarijo politično telo, primerja celo z božjo odločitvijo o kreaciji človeka (Skinner 2002, 203).

katere obstoj je predpogoj za ohranjanje stanja spoštovanja naravnih zakonov, zato je nujno, da se država dvojno abstrahira in se na ta način loči njen obstoj od človeškega elementa – podanika in oblastnika. Hobbesovo pojmovanje države kaže na zastavitev te ločnice, ki njegovo teorijo države tako izrazito potiska v smer moderne politične teorije.

8 JOHN LOCKE: LIBERALIZEM IN POGODBENA TEORIJA

John Locke predstavlja enega izmed osrednjih političnih teoretikov, ki so s svojimi idejami zaznamovali celotno moderno dobo. Vsakršno proučevanje historičnega razvoja liberalne politične doktrine ne more izpolniti minimalnih kriterijev, če v svojo analizo ne vključi temeljnega Lockovega dela – *Dve razpravi o oblasti*. Podobno kot Thomas Hobbes tudi John Locke spada med t. i. teoretike pogodbene teorije, a konceptualizacije, ki jih uvede Locke, predstavljajo ključno erupcijo med absolutizmom na eni strani ter konstitucionalizmom na drugi strani. Če prvi zahteva enotno in suvereno oblast, ki ni podvržena odgovornosti do ljudstva, pa drugi poudarja zahtevo po omejevanju oblasti pri njenem poseganju v življenje posameznikov.

V okviru naše analize bo pri Lockovi politični misli najpomembnejša njegova zavrnitev patriarhalne božanske pravice kraljev, katere vodilni protagonist je bil v Angliji v 17. stoletju sir Robert Filmer. Filmerjeva *Patriarcha* sicer predstavlja enega izmed eminentnejših poskusov obrambe absolutne monarhije iz časov vladavine Karla I. Nadalje, Lockovo politično misel uvrščamo v konstitucionalno teorijo države. Njegovi *Dve razpravi o oblasti* predstavljata ključno argumentacijo v korist deljene oblasti in primata pravic posameznika v odnosu do politične skupnosti, s čimer otvori dolgo dobo utemeljevanja individualistične družbene koncepcije v moderni dobi. Slednja je posebej izrazito začrtana v Lockovi koncepciji lastnine, ki jo utemelji znotraj delovne teorije lastnine. Le-ta temelji na instrumentalizaciji naravnega prava, ki poudarja pravico posameznika do varovanja njegove zasebne lastnine, zaradi česar je družbena pogodba sploh sklenjena. Zasebna lastnina za Locka ni nekaj, kar nastane kot posledica ustvarjanja politične oblasti, je nekaj, kar obstaja že prej in tako ne sme biti predmet oblastnikovega oblastnega poseganja. Naloga oblasti je torej primarno v tem, da varuje lastnino tistih, ki sklenejo družbeno pogodbo. Na podlagi Lockove koncepcije lastnine se je

zgodovinsko razvilo upravičevanje apropiacije lastnine ter z njo povezane družbene neenakosti.

8.1 Robert Filmer in poskus restavracije patriarhalne oblasti

Politična teorija, ki se je v Angliji razvijala v drugi polovici 17. stoletja, se je v grobem delila na dva tabora – anglikanske privržence monarhije, ki so argumente povzemali po doktrini božanske pravice kraljev, ter whigovsko opozicijo, ki je propagirala načela omejene monarhije in izvornih pravic ljudstva (Gough 2001, 149). Najznamenitejše delo Johna Locka *Dve razpravi o oblasti* gre razumeti v okviru navedene delitve. Znano je, da je Locke pripadal whigovski politični opciji, ki je v času državljanskega konflikta med drugim zvesto zagovarjala načela ustavne monarhije, ter se postavljala proti dinastiji Stuart, zaradi njihovega katoliškega porekla. V prvem delu navedenega znamenitega dela je predstavil neposreden odgovor na argumentacijo sira Roberta Filmerja, ki je v delu *Patriarcha* utemeljeval naravno oblast kraljev pred nenaravno svobodo ljudstva, kot je navedeno v podnaslovu omenjenega dela. Filmer je kot goreč zagovornik absolutne monarhije argumentiral v korist teokratične koncepcije oblasti ter obligacije pasivne poslušnosti subjektov, pri čemer je večkrat neposredno okrcal tudi Hobbesovo koncepcijo naravnih pravic posameznika. Da bi bolje razumeli Lockovo sporočilnost v omenjenem delu, moramo torej najprej orisati Filmerjevo argumentacijo v *Patriarchi*, ki ne predstavlja zgolj misli in predlogov njenega avtorja, temveč predstavlja tudi reprezentativni idejni okvir zagovornikov monarhije v odnosu do parlamentarne strani v državljanskem konfliktu, ki se je zares zaključil šele z vpeljavo ustavne monarhije v revolucionarnem letu 1688.

Filmerjeva argumentacija v korist absolutne monarhije se vrti okoli osrednje predpostavke, ki pravi, da je oblika izvorne politične oblasti vezana na družino. Po Filmerju so historično bili prvi kralji družinski očetje, ki so si podrejali lastne otroke in so na ta način postavili tudi širše oblastno vodilo, ki govori v prid argumentacije o naravni ujetosti človeka v avtoriteto očeta. Izvorna svoboda ljudstva je potemtakem nesmisel, če vemo, da ljudstvo sestavlja množstvo posameznikov. Kot ugotavlja Omladič (2008, 93), je za Filmerja moč argumenta, ki poudarja naravno gospostvo staršev nad otroki, nevprašljiva, zato so naravnopravne ter pogodbene teorije o izvoru oblasti povsem odveč. A pri Filmerjevi argumentaciji pravzaprav ne gre za avtoriteto obeh staršev, temveč zgolj za avtoriteto očeta. Filmerjev oče predstavlja prilagojeno analogijo očetove oblasti znotraj družine v starejšem rimskem pravu. Rimski termin »*familia*«

se navezuje na opis družinskega očeta (*pater familias*) in druge posameznike, ne nujno krvnih sorodnikov, ki so pod njegovo oblastjo, in se tako odmika od pomena, ki ga poznamo v slovenskem jeziku, v katerem opisuje sorodstvene odnose med posamezniki (Kranjc 2013, 252). *Pater familias* je veljal za avtoriteto, ki je izvajala polno oblast tako nad otroki kot tudi nad ženo, pri čemer je oblast nad otrokom pridobil z njegovim rojstvom, nad ženo pa z aktom sklepanja zakonske zveze. Prvotno je bila njegova oblast neomejena, kar pomeni, da si je prisvajal pravico nad življenjem in smrtjo lastnih subjektov¹⁰³, pri čemer je institut *pater familias* služil kot svojevrsten substitut za javno sodstvo, v okvirih katerega oče razišče in kaznuje storilca kaznivega dejanja, če le-ta izhaja iz njegove *familie* (prav tam, 253).

Filmer že v uvodnem poglavju *Patriarche* pove, proti kateremu argumentu se bo postavil v nadaljevanju.

Človeštvo je po naravi obdarjeno s svobodo in rojeno prosto vsakršne podreditve. Svobodno si izbere obliko vlade, ki mu je všeč, in oblast, ki jo ima kdo nad drugimi, mu je bila prvotno po človeškem pravu podeljena po odločitvi množstva (Filmer 1680/2008, 7).

Za Filmerja gornji argument ne predstavlja nič več kot zgolj odraz populističnega nagovarjanja preprostega ljudstva, ki ga je v dobršni meri spodbudila reformirana cerkev, ki v pridiganju o naravni svobodi pravzaprav nasprotuje cerkvenemu nauku, saj »*nenehno pozablja, da je prav želja po svobodi povzročila Adamov padec*« (Filmer 1680/2008, 8). Krščansko izročilo kot izvorni greh priznava greh napuha, to je greh domišljavosti in prevzetnosti. Nobenega dvoma ni, da osrednji element moderne politične teorije predstavlja naklonjenost človeškemu razumu ter njegovi svobodni volji, zato je Filmerjevo, sicer implicitno, sklicevanje na izvorni greh jasen znak njegove ujetosti v avguštinovski srednjeveški miselni okvir. Teorija družbene pogodbe je za Filmerja tako zelo problematična ravno zato, ker ne želi priznati enakosti in svobode človeku, s katerima po prostem preudarku prostovoljno vstopa v politična razmerja z drugimi posamezniki. Prav tako je sporno sklicevanje na naravno pravo, kakršnega so osnovali pogodbeni teoretiki v 17. stoletju, začenši s Hobbesom, saj le-ta poudarja posameznikove pravice in ne dolžnosti, kot je to veljalo do tedaj. Dolžnost pasivne poslušnosti posameznika je teološko-politični konstrukt, s katerim se je skozi srednji vek upravičevalo cerkveno-fevdalno

¹⁰³ Očetova oblast se je kazala tudi skozi njegovo pravico, da proda otroka drugemu gospodarju. Otroka je sicer lahko odkupil nazaj, a največ trikrat. Po tem je dokončno izgubil očetovsko oblast. Instrumenti pravne varnosti, ki so bili na voljo očetu ob prodaji otroka, kažejo na to, da je otrok veljal za očetovo lastnino, s katero je lahko prosto razpolagal (*ibid.*, 254).

hegemonijo. Navedena obligacija je izhajala iz temeljne posledice izvirnega greha – konstituiranja državne oblasti z namenom krotitve človeške svobodne volje. Izhaja pa navedena obligacija tudi iz patrimonialne koncepcije oblasti, ki jo zasledimo v Bibliji. Ker je bil Adam prvi človek, to pomeni, da smo vsi ljudje v sorodstvenem razmerju. Božja volja nakazuje obligacijo po spoštovanju avtoritete enega in prvega očeta. Omladič (2008, 100–101), kot posledice božjega priznavanja primata Adamu, našteva žensko podrejenost moškemu, saj je bila Eva spočeta šele potem, ko je Adam že obstajal, izvorno neenakost med ljudmi, saj oblast vselej izvršuje najstarejši sin očeta ter gospodovalno razpolaganje z lastnino, saj je bil Adam prvi in edini gospodar vsega sveta.

Očetova oblast znotraj družine ter kraljeva oblast znotraj države sta pri Filmerju izenačeni, edina razlika je zgolj v obsegu izvajanja oblasti. Naravna oblast najvišjega očeta je neizbežno dejstvo ne zgolj v monarhičnih oblikah politične skupnosti, volilnih ali uzurpatorskih, temveč tudi v političnih skupnostih, v katerih je oblika vladavine bodisi aristokratska ali demokratična. Filmer temeljno vodilo po podrejanju očetovi oblasti izpelje iz Biblije, natančneje iz evangelija po Mateju, v katerem najdemo zapoved o spoštovanju očeta¹⁰⁴, kar predstavi kot naravni zakon.

Tako kakor očetu ene družine je tudi kralju kot očetu številnih družin naložena skrb, da varuje, hrani, oblači. Poučuje in brani vso politično skupnost. Njegove vojne in njegov mir, njegova sodišča in vsa njegova dejanja suverenosti so namenjena zgolj temu, da varujejo in podeljujejo vsakemu podrejenemu in nižjemu očetu in njegovim otrokom njihove pravice in privilegije, tako da so kraljeve dolžnosti povzete v univerzalni očetovski skrbi za njegovo ljudstvo (Filmer 1680/2008, 18).

Iz gornjega citata izhaja jasen ideal Filmerjeve politične skupnosti. Dotični ideal je izpeljan iz doktrine božanske pravice kraljev, ki, kot smo to predstavili že v predhodnih poglavjih, izhaja iz predpostavke o božjem izvoru monarhične oblasti. Za Filmerja pač ni dvoma, da je Bog ljudem naklonil monarhično oblast, saj v Bibliji ni moč najti nobene utemeljitve, ki bi nakazovala drugače, pri čemer je dokaz za obstoj izvorne monarhične oblasti mogoče najti pri Hebrejcih (Filmer 1680/2008, 31). Filmerjev ideal ni nič drugega kot poskus restavracije pristne fevdalne monarhije, znotraj katere vrhovno avtoriteto predstavlja kralj. Slednji med svoje ljudstvo deli pravice po lastni milosti, tako kot je Bog oče pravico po vladanju podelil njemu. Ko Filmer piše o višjih ter nižjih očetih, piše o fevdalnih razmerjih med gospodarji in vazali, ki

¹⁰⁴ Filmer uporablja besedi starši in oče kot sopomenki, ko predstavlja naravni zakon, po katerem je potrebno spoštovati in se podrežati višji avtoriteti. Peta božja zapoved v krščanstvu sicer določa naslednje: »Spoštuj očeta in mater, da se podaljšajo tvoji dnevi na zemlji, ki ti jo daje Gospod, tvoj Bog«.

v fevdalizmu zaobjame vse družbene skupine, od kralja do kmeta. Ko piše o podaniku, pa piše o nedoletnem človeku, ki ni sposoben mišljenja v korist celotne politične skupnosti. Od tod tudi njegov prezir do demokracije oziroma vladavine ljudstva, ki je »ni mogoče trpeti in še manj zagovarjati« (Filmer 1680/2008, 40). Filmer v svojem argumentiranju v škodo demokracije pravzaprav opozarja na nevarnosti individualizma, znotraj katerega se posameznik ne posveča dobrobiti celotne politične skupnosti, temveč se bolj posveča lastnim koristim, saj računa na to, da bodo delo opravili drugi namesto njega, najpogosteje voljeni funkcionarji, ki pa svoje delo opravljajo le začasno in posledično ne morejo razumeti lastnega poslanstva tako, kot ga razume vladar z izkušnjami. V demokraciji sta posledično človeška brezbržnost ter nevednost v premo sorazmerju (Filmer 1680/2008, 40). V svoji kritiki mešane vladavine med monarhom in parlamentom, ki se je v obdobju njegovega pisanja *Patriarche* izkazovala kot sprejemljiva, se Filmer izkazuje za zglednega učenca Bodinove teorije suverene oblasti, znotraj katere ni prostora za alternativne politične avtoritete na danem teritoriju ali za podvrženje kralja oblasti pozitivnega zakona. Mešana oblast je v domeni uma, ki deluje na podlagi logične zmote.

A ničevost tega razmisleka je le preveč očitna. Kaj takega sploh ni mogoče ali pa je v protislovju s samim seboj. Ko kralj enkrat prizna ljudstvo za svojega družabnika pri vladanju, preneha biti kralj in država postane demokracija. Kdor nima suverene oblasti zase, je kralj le po imenu in ne pravi kralj. Kralja namreč naredi za kralja zgolj suverena oblast in nič drugega (Filmer 1680/2008, 40).

Pogodbene teorije iz 17. stoletja so po Filmerju produkt sprevrženega razumevanja naravnega prava. Ker množstvo ne premore kapacitet za zavestno snovanje politične skupnosti, kar pomeni, da nima besede pri stvaritvi oblasti, nima niti pravice presojudi o odstavitvi lastnega vladarja. Tako kot se otrok preprosto rodi v določeno družino, ki ji gospoduje oče, tako tudi človek ne more izbirati svojega vladarja. Družinski člani – otroci in žena – nimajo pravice glasovanja o tem, ali očeta prepoditi ali ne, saj je to v nasprotju z naravnim zakonom. Aplikacija tega naravnega zakona na politično skupnost pa sporoča, da podanikom ne preostane drugega kot prakticiranje pasivne podložnosti vladarju in hkrati upati, da bo vladar vendarle doumel, da je »mnoštvo podložnikov in obilje njihovega bogastva edina moč in slava vsakega vladarja« (Filmer 1680/2008, 39).

Načeli enakosti in svobode človeka sta načeli, ki ju najbolj silovito preganja absolutizem. To je jasno razvidno tudi iz Filmerjeve teorije, ki s poudarjanjem naravne neenakosti ter nenaravne svobode človeka, neposredno zavrača pogodbeno teorijo iz 17. stoletja. Slednja je v samem bistvu egalitarna, saj poudarja privrženost izhodiščne svobode in enakosti ljudi in jim s tem

priznava pravico do participacije v izgradnji politične skupnosti, v kateri želijo živeti. Ne Bog in ne narava, človeška svobodna volja ter njegov razum sta tista, ki narekujeta kreiranje človeške družbe ter političnih razmerij znotraj nje. To je razsvetljenska maksima, od katere ne sme odstopati nobena imanentno moderna politična teorija. John Locke v prvi razpravi o oblasti posmehljivo obračuna s Filmerjevo teorijo in ji pravzaprav zada podoben udarec, kot to stori David Hume s pogodbeno teorijo v 18. stoletju. Locke izpostavi osrednjo Filmerjevo tezo, po kateri ljudje po naravi niso svobodni, kot temelj absolutne monarhije in s katero neposredno obračuna v prvi razpravi.

Če je spodmaknjen ta temelj, se z njim poruši vsa stavba, oblasti pa so znova prepuščene staremu načinu svojega nastajanja, namreč iznajdljivosti in soglasju ljudi, ki uporabijo svoj razum, da bi se povezali v družbo (Locke 1690/2010, 18).

Ustvarjanje družbe po Locku torej ni v domeni nekega božjega načrta ali naravne nujnosti, temveč je v domeni delovanja človekovega razuma, ki sporoča, kaj je zanj najbolj koristno. Njegovo sklicevanje na človekov razum je posledica njegove predanosti razsvetljenski tradiciji, iz katere izhaja potreba po doseganju soglasja za vzpostavitev politične skupnosti. Ker je Filmer svojo prej omenjeno tezo zgradil na podlagi predpostavke o Adamovi absolutni oblasti, s katero si je po očetovsko podredil vse druge ljudi in jih na ta način napravil nesvobodne, je Lockova naloga v prvi razpravi to predpostavko ovreči. Locke ne skriva dejstva, da veruje v Boga, a hkrati zavrača vsakršne interpretacije svetih spisov, ki bi tendirale v smeri zmanjševanja moči ljudstva in posameznika v odnosu do človeške oblasti. Zanj Adamovo stvarjenje in človeška svoboda nista nekaj izključujočega. Adam monarhične oblasti ni prejel z aktom stvarjenja, ampak po božjem ukazu, kar nakazuje na to, da človek vendarle je svoboden (Locke 1690/2010, 25). Sklicevanje na naravno nesvobodo človeka, ki jo narekuje že sam obstoj monarha, je potemtakem nesmiselno, če je tudi Adam potreboval *post festum* izraženo voljo za to, da je lahko postal kralj. Tako kot Adam ni postal kralj z rojstvom, tako tudi človek ni rojen kot nesvoboden podanik. Izpeljava oblasti iz naravnega in zasebnega gospostva, ki jo zahteva Filmer, je po Locku še en odraz protislovnosti *Patriarche*, če vzamemo pod drobnogled neizbežno tematiko o dednem prenosu suverene oblasti na najstarejšega sina¹⁰⁵.

Naj ima torej naš avtor prav ali se moti, ko pravi, da vsak človek, ki se rodi, že s samim rojstvom postane podanik tistega, ki ga je spočel, pa iz tega nujno izhaja, da človek s svojim rojstvom ne more postati podložen svojemu bratu, ki ga ni spočel, razen če

¹⁰⁵ Locke ugotavlja, da odsotnost sina pravzaprav pomeni konec Filmerjeve monarhije (Locke 1690/2010, 69).

domnevamo, da lahko človek iz istega naslova preide hkrati pod naravno in absolutno gospostvo dveh različnih ljudi (Locke 1690/2010, 68).

Locke v prvi razpravi neutrudno razgalja protislovnosti Filmerjeve teorije, končne sklepe iz prve razprave pa povzame na začetku druge razprave: (1) Adam ne po očetovski pravici in ne po božjem daru ni imel gospostva nad lastnimi otroki in svetom, kakršno je predstavljal Filmer; (2) tudi, če bi Adam v resnici prej naštetu imel, njegovi dediči le-tega ne bi mogli podedovati; (3) tudi, če bi Adamovi dediči te pravice imeli, zakonitega dediča ne bi mogli z gotovostjo določiti, saj naravni ali božji zakon o tem molči; (4) tudi, če bi se naravni ali božji zakon izrekla o dediču, bi bilo v danem trenutku nemogoče empirično dokazati potomstvo s prvo vejo Adamovih sorodnikov (Locke 1690/2010, 135). Filmerjev patriarhalni absolutizem je v politično teorijo 17. stoletja vnesel poskus obrambe fevdalne družbene ureditve in s tem obrambe religije kot edinega polja koncentracije kapitala, ki je potekala pod pokroviteljstvom kralja kot zrcalne podobe Boga očeta na Zemlji. Filmerjev poskus blokade individualizma je minil v znamenju njegovega pojmovanja kralja kot lastnika ene velike družine, ki kot tak preprečuje pojav egoističnega interesa posameznika, ki je vselej vezan na njegovo lastnino. Privid demokratičnosti v smislu pojmovanja izhodiščne enakosti, ki jo je propagirala teorija družbene pogodbe, je bil za patriarhalni absolutizem nedopusten, ker je iz objema korporativne družbene gmote trgala njen osnovni element – človeka, ki ga ne veže več lojalnost družinski avtoriteti, temveč zgolj lastnemu interesu, ki temelji na svobodni presoji vsakega posameznika.

8.2 Pogodbena teorija in konstitucionalizem

John Locke prezentacijo lastne teorije začne z orisom naravnega stanja, to je stanja, v katerem se nahajajo ljudje, preden se povežejo v politično skupnost ter v katerem človek s svojim delovanjem izkaže vse njegove imanentne lastnosti. Lockovo naravno stanje se bistveno razlikuje od naravnega stanja, kakršnega bralcem oriše njegov predhodnik Thomas Hobbes. Medtem ko slednji v naravnem stanju izpostavlja nered, konflikt in odsotnost spoštovanja naravnega zakona, pa Locke to stanje oriše mnogo bolj optimistično. Za Locka je naravno stanje tisto stanje, v katerem vladata popolna enakost in svoboda človeka. Popolna svoboda izhaja iz tega, da človek odreja lastna dejanja ter razpolaga z zasebno lastnino na način, ki se njemu zdi primeren, ne da bi za to potreboval kakšno soglasje od kogarkoli¹⁰⁶, medtem ko se enakost izkazuje v enakomerno porazdeljeni oblasti ter jurisdikciji med posameznike, ki ju posledično

¹⁰⁶ Edina omejitev posameznika v naravnem stanju je ta, da ne sme uničiti samega sebe, ali ogrožati življenja, zdravja, svobode ali lastnine drugega človeka.

noben posameznik nima več, kot ju premore kateri drugi (Locke 1690/2010, 137). Locke načelo naravne enakosti prezentira kot samoumevni temelj moralne obveznosti po vzajemni ljubeznivosti med ljudmi, iz česar izideta vodili pravičnosti¹⁰⁷ in milosti, pri čemer se zgleduje po anglikanskem teologu iz 16. stoletja Richardu Hookerju. Naravna enakost je odraz človeškega stvarjenja po volji enega Boga.

Vsi ljudje so izdelek vseмогоčnega neskončno modrega stvarnika, vsi služabniki enega suverenega gospodarja, poslani v svet na njegov ukaz in zaradi njegovih namenov, so lastnina njega, katerega izdelek so, ustvarjeni, da trajajo, dokler je to po volji njemu /.../ (Locke 1690/2010, 138).

Kot pomembna razlika med Hobbesovo ter Lockovo koncepcijo naravnega stanja se kaže veljavnost in učinkovitost naravnega zakona, ki ni nič drugega kot niz moralnih maksim, ki izhajajo iz človekovega razuma, v naravnem stanju pri Locku, ki se za razliko od Hobbesa, katerega opis naravnega stanja je izrazito negativen, opira na teološke opredelitve želenih odnosov med posamezniki. Lockovo pojmovanje naravnega stanja v primerjavi s Hobbesovim deluje bolj optimistično, kar izhaja iz dejstva, da je Hobbes pisal v izrazito manj stabilnih okoliščinah kot Locke, ki je končno verzijo *Dveh razprav o oblasti* objavil približno dve leti po Slavni revoluciji, ki predstavlja historični obelisk meščanske politične moči v Angliji. Lockova nadgradnja individualizma se najbolj jasno pokaže pri njegovem opisu poroka za spoštovanje naravnega zakona v naravnem stanju, v katerem gre vsakemu posamezniku pravica, da kaznuje kršilca naravnega zakona. Locku je povsem jasno, da je naravno pravo povsem neuporabno, če za njegovim izvrševanjem ne stoji neka realna sila/moč. Kar je Hobbes položil v roke vladarju v stanju že izgrajene politične skupnosti, to je Locke namenil vsakemu posamezniku v naravnem stanju, ki tako dobi status ne zgolj izvrševalca naravnega zakona, temveč tudi preganjalca tistih posameznikov, ki naravnega zakona ne spoštujejo. Lockov naravni posameznik je potemtakem individualizirana oblast, ki na podlagi lastne moči presoja ravnanja drugih posameznikov. A ta oblast sme kaznovati druge posameznike le do mere, ki je sorazmerna, pri čemer to sorazmerno mero odmeri posameznikov razum. Razlog, zakaj Locke predvideva obstoj individualne oblasti v naravnem stanju, izhaja iz temeljne predpostavke o zasebni lastnini, pri kateri se razhajata celotna absolutistična tradicija ter pogodbeni teoriji na eni strani in Lockova pogodbeni teoriji na drugi strani. Medtem ko, denimo, absolutizem stabilen obstoj ter uporabo zasebne lastnine priznava šele z aktom nastanka politične skupnosti,

¹⁰⁷ Spomnimo, pri Hobbesu v naravnem stanju pravičnosti ni, ker v njem ne obstaja zakon.

pa pogodbeno teorija, katere utemeljitelj je Locke, predpostavlja obstoj zasebne lastnine že v naravnem stanju. Medtem ko v Hobbesovem naravnem stanju poteka kontinuiran konflikt zaradi nejasnosti pravil o zasebni lastnini, pa v Lockovem primeru v naravnem stanju že obstajajo zakoni, katerih izvrševanje je podprto z realno močjo, ki prepovedujejo prilaščanje tuje lastnine. Pri tem gre za vprašanje pravičnosti. Slednja lahko obstaja le v okoliščinah, v katerih obstaja izvršljiv zakon, ne pa tudi v okoliščinah, v katerih realna moč, ki zakon zmore izvršiti, ne obstaja. Svobodno prilaščanje v Hobbesovem naravnem stanju zatorej ni nepravilno, je pa kot takšno razumljeno v Lockovem naravnem stanju.

Nastanek politične družbe je pri Locku vezan na kolektivni akt privolitve v oblikovanje ene skupnosti oziroma v oblikovanje ene oblasti, s čimer se človek prostovoljno podredi odločitvam, ki jih sprejema večina znotraj političnega telesa v njihovem imenu, in si na ta način nadene vezi civilne družbe. Vezi civilne družbe ne predstavljajo ničesar drugega kot zavestno odpovedovanje pravici iz naravnega stanja, po kateri je posamezniku dovoljena uporaba lastne moči za namen samoobrambe in zavarovanja zasebne lastnine. Omenjeno moč posameznik prenese na celotno politično skupnost, znotraj katere se vzpostavi običajno pravo in sodna oblast, ki opravljata naloge, ki so jih v naravnem stanju opravljali zasebni posamezniki (Gough 2001, 161). Za pogodbeno teorijo je načelo prostovoljnosti izjemnega pomena za priznavanje načel enakosti in svobode človeka, kot smo na to opozorili že pri Hobbesu. Namreč, kot eno telo se mora politična skupnost gibati v eno smer, iz česar sledi, da o smeri gibanja odloča sila, ki je v danem trenutku najmočnejša, to je najštevilnejša (Locke 1690/2008, 188). *Perpetuum mobile* političnega telesa zatorej predstavlja soglasje večine. Zavezujoča družbena pravila (zakoni) niso več produkt vladarjeve arbitrarne presoje, temveč so produkt ljudske volje. Kot whigovski politik je Locke razumljivo zagovarjal tovrstno pojmovanje delovanja oblasti, s katero se je zmanjševalo pomen kraljeve oblasti, kar izhaja iz dejstva, da predstavniki ljudstva delujejo v okviru parlamenta in ne kraljevega dvora. A kot ugotavlja Gough (2001, 159), ljudstvo ob podpisu družbene pogodbe ne vstopa v pogodbeni odnos z vladarjem, temveč se sporazume zgolj o konstituiranju oblasti kot poverjenika, ki vlada v njegovem imenu, kar pa ni povsem v skladu z revolucionarnim pojmovanjem družbene pogodbe.

Postane pa Lockova privrženost ideji izhodiščne enakosti nadvse sporna, ko pride do vprašanja privolitve k družbeni pogodbi rodov, ki sledijo utemeljiteljem izvorne pogodbe. Njegova inovacija v zvezi s tem vprašanjem je sestavljena iz dveh različnih ravni – neposredne in posredne. Posredna raven podajanja privolitve je rezervirana za posameznike, ki posedujejo materialno lastnino oziroma je rezervirano za sinove, ki po svojih očetih zahtevajo dediščino.

Ravno akt zahteve po dediščini, ki jo lahko sin vloži po dopoljenem 21. letu starosti, predstavlja obliko podajanja privolitve k članstvu v politični skupnosti in podrejanja politični oblasti. Privolitev k podrejanju politični oblasti je ključna za posameznika, ki želi dedovati, saj sme uživati zasebno lastnino, ki jo je podedoval, le pod enakimi pogoji, pod katerimi jo je užival njegov oče. Ta argumentacija kaže na ugotovitev, po kateri so polnopravni člani države le posestniki in njihovi sinovi, ki izrazijo t. i. tiho privolitev, medtem ko za delavce brez premoženja ter tujce velja za zadostno že nižja stopnja privolitve (Locke 1690/2010, 163). Locke politično oblast sicer definira kot:

/.../ pravico do postavljanja zakonov, ki jih spremlja smrtna kazen in torej tudi vse manjše kazni, da bi regulirali in ohranili lastnino, in pravico do uporabe moči skupnosti za izvrševanje teh zakonov in za varovanje politične skupnosti pred tujimi napadi – kar vse ima za cilj le javno dobro (Locke 1690/2010, 136).

Ko Locke piše o ciljih politične družbe in oblasti, pravzaprav prizna lastno preveč optimistično opisovanje naravnega stanja ter moči naravnega zakona znotraj tega stanja. Naravno stanje navsezadnje vendarle prepozna kot stanje, ki je »*polno bojazni in stalnih nevarnosti*« (Locke 1690/2010, 204). V naravnem stanju so v nevarnosti človekovo življenje, svobost in posest, kar Locke skupaj poimenuje s pomenljivim terminom *property*. Varovanje lastnine je poglobitveni razlog, zakaj je racionalni posameznik pripravljen zapustiti s svobodo napolnjeno naravno stanje. Zdi se, da Locke tu dojame Hobbesov nauk o tem, da tisto, kar pripada vsem enako, v resnici ne pripada nikomur. Pomanjkljivosti naravnega stanja Locke strne v tri točke. In sicer, (1) ni uveljavljenega in poznanega prava, ki bi služilo kot podlaga za določanje pravic in krivic; (2) ni poznanega in nepristranskega sodnika, ki bi po zakonih sodil v sporih, ter (3) ni oblasti, ki bi zagotavljala izvrševanje pravičnih sodb (Locke 1690/2010, 204–205). Sredstva, ki pritičejo vzpostavitvi pogodbene oblasti, morajo torej biti prilagojena zagotavljanju preseganja omenjenih pomanjkljivosti, s čimer se zadosti cilju varovanja posameznikove lastnine, kar je temeljna naloga državne oblasti.

Najpomembnejši instrument za doseg cilja, ki izhaja iz povezovanja v politično skupnost, je zakon, zato se kot osrednji temelj oblasti izkazuje zakonodajna oblast¹⁰⁸, ki predstavlja vrhovno oblast politične skupnosti in hkrati ostaja nedotakljiva in neodtujljiva od rok, v katere jo je skupnost nekoč predala (Locke 1690/2010, 210). Moč zakonodajne oblasti izhaja iz pojmovanja

¹⁰⁸ Zakonodajna oblast po Locku predstavlja dušo političnega telesa. Razpad zakonodajne oblasti pomeni smrt političnega telesa (Locke 1690/2010, 260).

zakona kot manifestacije soglasja večine. Posamezniki so primarno zavezani k spoštovanju volje zakonodajalca, pri čemer le-te ne more nadomestiti ali nadvladati volja nobenega drugega organa. Ko Locke opisuje kot najvišji zakon tisti zakon, ki ga sprejme predstavniško telo ljudstva, pravzaprav nasprotuje legitimnosti kraljevih prerogativov, s katerimi bi monarhija lahko nasprotovala ljudski volji. Vsebuje pa Lockova teorija oblasti ključne konstitucionalne omejitve vrhovne oblasti, s čimer vzpostavi ostro ločnico, ki ločuje absolutistično teorijo države od konstitucionalne teorije države, ki v samem bistvu v teorijo države vnaša koncepte omejene oblasti skozi delitev oblasti, podvrženje oblasti pravnemu redu, pravice do upora ter priznavanja izvorne oblasti ljudstvu.

Zakonodajna oblast pri Locku ima status vrhovne, ne pa tudi arbitrarne oblasti, ki bi gospodovala nad življenji in premoženji njenih subjektov. Snovanje arbitrarne in absolutne oblasti po Locku sploh ni mogoče, saj človek z vstopom v politično skupnost lahko na oblast prenese le toliko pravic in svobode, kolikor ju je imel v naravnem stanju, iz katerega je izšel. Naravni zakon človeka zavezuje, da ne uniči samega sebe, ter da ne posega v življenje, svobodo in lastnino drugega človeka. Pravice do tega potemtakem ne more imeti niti na novo osnovana oblast. Locke je jasen:

Človek se, kot smo dokazali, ne more podrediti neomejeni oblasti drugega in v naravnem stanju nima neomejene oblasti nad življenjem, svobodo ali posestjo drugega, ampak je ima le toliko, kolikor mu je dal naravni zakon, da ohrani sebe in druge (Locke 1690/2010, 211).

Bistvo državne oblasti je v tem, da opravlja naloge in izvršuje pravice, ki pritičejo človeku v naravnem stanju. Z lastnino ozaljšan človek pridobi mogočnega branitelja – državo, ki sme in mora uveljavljati celo smrtno kazen, če je ogrožena zasebna lastnina. Omenjeno opravljanje nalog in izvrševanje pravic mora oblast izvrševati na podlagi naznanjenih in trajnih zakonov ter prek uveljavljenih pooblaščenih sodnikov (Locke 1690/2010, 212). Na tem mestu Locke prizna neučinkovitost naravnega prava v primerjavi s pozitivnim pravom, to je državnim pravom. Pozitivno pravo je sprejeto v zakonodajni skupščini, je jasno zapisano, predvsem pa je podvrženo izvrševanju s strani države, ki premore prisilni monopol, ter objektivni presoji sodnikov. Zasebna lastnina predstavlja sveti gral, ki se ga niti vrhovna oblast ne sme dotakniti, če za to nima izrecnega dovoljenja lastnika. Bistveni namen vzpostavitve koncepta omejene oblasti je ravno v tem, da se zaščiti človekova pravica do zasebne lastnine. Temeljni namen volilnih procesov, s katerimi se redno zamenjuje člane zakonodajne skupščine, je ravno v tem, da se prepreči odtujitev zakonodajalcev od pristnega interesa politične skupnosti – ohranjanju

lastnine. Za Locka je *property* troje – življenje, svoboda in materialna lastnina. Lockovo pojmovanje termina *property* je vezano na modernega poblagovoljenega človeka, človeka, katerega smisel obstoja se nahaja v posedovanju materialne lastnine. Lockovo argumentiranje v korist absolutne zaščite zasebne lastnine gre tako daleč, da na neki točki preide že v nasprotja, v katerih se izkaže, kje v resnici leži najtežji moment v njegovem pojmovanju termina *property* – materialna lastnina je pomembnejša od človeškega življenja.

In vendar vidimo, da poveljnik, ki lahko vojaku ukaže, da juriša proti ustju topovskih cevi ali da se zaustavi na čistini, kjer bo skoraj zagotovo dočakal smrt, vojaku ne more ukazati, da mu preda en sam peni njegovega denarja (Locke 1690/2010, 215).

Uporaba primera vojaka in njegovega poveljnika zagotovo ni naključna. Kaže namreč na moč države in njenega represivnega aparata, s katerim mora in sme obračunati z motečimi elementi v družbi, ki ne spoštujejo zakona. Vojak slepo uboga, pa čeprav gre gotovi smrti naproti. Pomembno je le, da sme obdržati lastni denar! Nadalje Locke priznava, da država za delovanje potrebuje financiranje, ki izhaja iz lastnine državljanov, vendar država nima pravice enostransko obdavčiti državljana, kar pomeni, da mora obdavčenje potrditi večinska volja v zakonodajnem organu. Obdavčenje brez privolitve je akt kršitve temeljnega zakona o lastnini in s tem akt sprevačanja smotra oblasti, kot to opredeli Locke (Locke 1690/2010, 216). Omejitve, ki jih zakonodajni oblasti postavljajo zaupanje ljudstva, naravno in božje pravo, Locke strne v štiri točke: (1) oblast se izvršuje preko zakonov, katerih veljavnost je splošna; (2) zakoni so napisani v dobro ljudi; (3) obdavčenje lastnine ni mogoče brez privolitve ter (4) zakonodajna oblast je neprenosljiva (Locke 1690/2010, 216–217).

Lockova teorija oblasti velja za primer konstitucionalne teorije tudi zato, ker predvideva delitev oblasti, in sicer na zakonodajno oblast, ki ima status vrhovne oblasti, ter izvršilno oblast. Po Locku je fragmentacija enotne oblasti potrebna zaradi preprečevanja zlorab oblasti, ki bi se je lahko poslužili predstavniki zakonodajne oblasti, pri čemer je pomemben dejavnik potrebe po delitvi oblasti tudi ta, da zakonodajna oblast ne deluje nepretrgoma, medtem ko mora izvrševanje zakonov potekati brez premora, če si želi učinkovito zasledovati družbene cilje. Locke predvidi tudi obstoj t. i. federativne oblasti, ki odloča o vojni in miru ter o odnosih z akterji, ki se nahajajo zunaj politične skupnosti, a ob tem dodaja, da sta izvršilna in federativna oblast povsod poenoteni (Locke 1690/2010, 219). Iz Lockovega opisa obeh oblasti sledi, da sta omenjeni oblasti tisti, ki v praksi izvršujeta notranjo in zunanjo suverenost države. Kar se tiče razmerja med zakonodajno in izvršilno oblastjo, je jasno, da zakonodajna oblast zaseda višji

položaj, a Locke v roke izvršilne oblasti vendarle daje pravico do uporabe prerogativov, nekakšne diskrecijske pravice odločanja nosilca izvršilne oblasti, s čimer zastavi konstrukcijo oblastne celote, znotraj katere pa poteka proces vzajemnega omejevanja obeh temeljnih sestavnih delov. Dandanes to imenujemo načelo zavor in ravnovesij (*checks and balances*), ki sta ga sicer bistveno temeljiteje razdelala Montesquieu in Madison, a vendarle Lockov vpliv na njuno delo ni zanemarljiv. Prerogativ je po Locku »moč, da po svoji lastni presoji mimo zakonskih določil in včasih celo proti njim sprejemamo odločitve v javno dobro« (Locke 1690/2010, 229). Uporaba prerogativa je nesporna, dokler je ta uporaba skladna z zasledovanjem družbenih ciljev, ki smo jih omenili predhodno. Lockova delitev oblasti resda ni izrazito moderna, to je osnovana po logiki troedine oblasti¹⁰⁹, znotraj katere obstajajo tri enakovredne veje oblasti – zakonodajna, izvršilna in sodna, a iz Lockovega opisa prerogative izhaja zavedanje, da posamični oblasti ni modro priznavati primata nad drugimi elementi oblasti. To je konec koncev tudi spoznanje, ki je vodilo do teorije oblasti, na podlagi katere so nastale ZDA, in so jo osnovali ustanovni očetje te države, ki velja za svetilnik demokracije.

Lockov državljan je aktiven državljan, ki ima pravico presojeti dejanja oblasti in se tudi upreti oblastniku, kadar le-ta začne sprejemati zakone, ki so v nasprotju s skupnim pojmovanjem javnega dobra, kar ga evidentno odmika tako od absolutističnih koncepcij, ki tovrstno presojo posamezniku odreka, kot tudi od humanističnih koncepcij, ki poudarjajo tovrstno pravico le za tiste posameznike, ki neposredno delujejo v oblastnih organih (Tully 1993, 281). Nepooblaščen sprejetih zakonov posamezniki niso dolžni spoštovati, saj gre za akt zlorabe oblasti, nepooblaščenim uzurpatorjem pa se imajo vso pravico upreti.

Toda, če tisti, ki trdijo, da to tlakuje podlago za upor, s tem mislijo, da lahko sprožimo državljanske vojne ali notranje nemire, če ljudem rečemo, da so odvezani poslušnosti vselej, ko pride do nezakonitih posegov v njihove svoboščine ali lastništvo, in da se lahko zoperstavijo nezakonitemu nasilju tistih, ki so bili njihovi civilni uradniki, kadar si ti prisvojijo njihovo lastnino v nasprotju z zaupanjem, ki so ga oni položili vanje, in da zato tega nauka ne smemo dopuščati /.../ potem lahko z istimi razlogi trdijo tudi, da se pošteni ljudje ne smejo postaviti po robu roparjem ali piratom, ker lahko to povzroči nered ali prelivanje krvi (Locke 1690/2010, 268).

Oblastnik, ki ne spoštuje naravnih pravic človeka, zlorablja oblast. Zakonodajna oblast ima sicer status vrhovne oblasti, a tudi ta je omejena v obsegu zakonodajne dejavnosti, s katero ne

¹⁰⁹ Locke sodno oblast šteje kot del zakonodajne oblasti.

sme preseči pooblastil, ki jih je prejela ob ustanovitvi politične skupnosti. Poseganje v posameznikov *property* brez soglasja večine je manifestacija nerazumevanja posameznikovih neodtujljivih pravic, ki se jim posameznik nikoli ni odrekel, saj se jim niti ni mogel. Lockova teorija vsebuje pomembne proto-liberalne ideje, ki so dajale temelj prihodnjim individualističnim teorijam, ki se jim pozna, da so nastale v času, v katerem se je meščanska ideologija nezadržno krepila. Družbena pogodba deluje le na pogon racionalnega in egoističnega posameznika, družba pa posledično ni več kot zgolj seštevka posamičnih atomiziranih posameznikov.

8.3 Teorija apropiacije in naravno pravo

Lockova teorija države, ki jo razgrne v delu *Dve razpravi o oblasti*, temelji na predpostavki o naravni pravici človeka do posedovanja zasebne lastnine. Ta pravica je absolutna pravica, ki ne more biti odpravljena niti v naravnem stanju, v katerem, kot smo videli, trdna avtoriteta, ki bi presojala o človeškem ravnanju, ne obstaja, niti je ne more arbitrarno regulirati legitimna in legalna oblast, ki se jo vzpostavi z aktom družbene pogodbe. Temeljni razlog, da se človek odloči stopiti v pogodbeno razmerje z drugimi ljudmi, je ravno v tem, da mu skupnost jamči varovanje njegove lastnine. Vse, kar ima Locke povedati o želeni konstrukciji države, je venomer tako ali drugače povezano z vprašanjem lastnine. Vprašanje pravičnosti je zreducirano na zmožnost politične skupnosti, da zaščiti posameznikovo lastnino. Vezivo civilne družbe je potemtakem zgolj univerzalni nagon človeka, po katerem vselej deluje v smeri zaščite svoje lastnine. Racionalni posameznik zatorej naravno stanje, ki ni stanje kontinuiranega konflikta, zapusti iz preprostega razloga – varovanje lastnine v naravnem stanju, za katero je odgovoren vsak posameznik sam, enostavno ni dovolj stabilno. To nalogo mora prevzeti bistveno mogočnejša sila – (moderna) država, ki ima monopol nad izvajanjem prisile, s čimer zasleduje cilje nastanka politične oblasti.

Medtem ko Locke skozi večino besedila v zgoraj omenjenem delu argumentira v prid teze, da posameznik pravico do lastnine izvršuje znotraj omejitev naravnega zakona, pa v delu o lastnini ponudi razlago, ki od zgoraj omenjene odstopa. Na to odstopanje opozori Macpherson (1962, 199), ko ugotavlja, da Locke v omenjenem delu besedila pravzaprav odstrani omejitve naravnega zakona iz naravne pravice človeka do lastnine¹¹⁰. Lockov izjemni dosežek je v tem, da je lastninsko pravico sprva vezal na naravno pravo in nato odpravil vse naravnopravne

¹¹⁰ Cf. Tully (1993).

omejitve iz lastninske pravice (Macpherson 1962, 199). Locke sicer v začetku svoje razprave o lastnini jasno zapiše, da zemlja in njeni plodovi izvorno pripadajo vsemu človeštvu, saj gre za produkt narave, »in izvorno nihče ni imel zasebnega gospostva, ki bi izključevalo druge ljudi« (Locke 1690/2010, 150–151). A njegova nadaljnja argumentacija pokaže, da ta začetni argument v resnici služi upravičevanju t. i. prvobitne apropiacije, kot nujnemu procesu razvoja ohranjanja človeka. Človek ni bil s strani Boga obdarjen le z zemljo in njenimi plodovi, temveč tudi in predvsem z razumom, s katerim naravne danosti izkorišča za lastno življenje in udobje (Locke 1690/2010, 150). Kot je razumeti iz Lockovih idej o lastnini, je slednja osnovni element preživetja posameznika v naravnem stanju.

Da bi plod ali divjačina, s katerima se prehranjuje divji Indijanec, ki ne pozna ograjevanja in je še vedno skupni imetnik, lahko koristila in prispevala k njegovi ohranitvi, morata biti njegova, tako njegova, namreč tako del njega, da drugi do tega nima več nobene pravice (Locke 1690/2010, 151).

Pojav zasebne lastine gre torej razumeti kot nujen pogoj za prehod od stanja divjaštva k stanju civilizacije, ali še drugače, za prehod od divjaka k civiliziranemu človeku. Ob tem se seveda zastavljata vprašanji, do kod si sme človek prisvajati naravne danosti in kaj predstavlja temelj za to, da neki objekt obvelja za lastnino določenega človeka. Odgovor na slednje vprašanje je Lockova teorija apropiacije, ki jo lahko povzamemo na naslednji način. Vsak človek ima primarno v lasti lastno osebo, do katere uživa izključno pravico. Karkoli človek ustvari z lastnim delom, zatorej nosi pečat njegove osebe, kar pomeni, da človek upravičeno za svojo last razglasi nekaj, kar je soustvaril z lastnim delom. Materialna lastnina, ki si jo človek prilasti, ni nič drugega kot njegov podaljšek, je njegov organski del. Delo prinaša hkrati organsko dograjevanje človeškega telesa ter ograjevanje od drugih človeških teles. Moralno upravičevanje prilaščanja skupnega poteka po logiki vloženega napora in truda pri samem aktu prilaščanja. Odgovor na zgoraj prvo zastavljeno vprašanje Locke zastavi dvoumno. »Dovolj, da uživamo« (Locke 1690/2010, 153), odgovarja Locke, na vprašanje, do kod sme segati prilaščanje človeka. Dovoljena mera prilaščanja je določena z izboljšanjem človekovega položaja.

Kolikor zemlje človek obdeli, zasadi, izboljša, goji in lahko uporabi njene proizvode, toliko je je v njegovi lasti. Kakor da bi jo s svojim delom ogradi od skupne. /.../ Ko je Bog dal svet v skupno uporabo vsem ljudem, je človeku tudi ukazal, naj dela, kar je od njega zahtevalo tudi njegovo stanje pomanjkanja (Locke 1690/2010, 153).

Lockovo sporočilo ni, da vsakemu človeku pripada toliko naravnega bogastva, kolikor ga potrebuje za življenje, temveč toliko, kolikor dela je pripravljen vložiti v prilaščanje. Obdelovanje zemlje je nujen predpogoj za zasledovanje cilja udobnega življenja človeka, zato je lastninsko razdeljevanje naravne danosti v skladu z božjo voljo, po kateri je človeštvo svet v dar dobilo zato, da bi mu bilo v korist. V pogodbeno stanje, to je v stanje civilne družbe, pride kot skupna le tista lastnina, ki v naravnem stanju ni bila prisvojena. Naravno stanje je stanje prisvajanja, civilna družba pa stanje branjenja. Kar je bilo v naravnem stanju prilaščeno, to je dolžna politična oblast v pogodbenem stanju zaščititi. Kot ugotavlja Lukšič (2016, 627–628), so bili v Lockovem času posamični lastniki kapitala že dovolj močni, da so lahko sami smeli uveljavljati temeljno poslanstvo kapitalizma, tj. koncentracijo kapitala. To poslanstvo mora biti podprto z obstojem države, ki je utemeljena na idejah parlamentarizma in delitve oblasti, pri čemer nosilec zakonodajne oblasti deluje na interesni podlagi vedno vplivnejšega meščanstva, sodstvo potrebuje jasno konceptualizacijo lastnine, izvršna oblast pa skrbeti predvsem za ohranjanje družbenega reda in miru (Lukšič 2016, 628).

Posebej pomemben zgodovinski moment predstavlja iznajdba denarja, ki je marljivemu človeku prinesel možnost, prek katere je materialne presežke pretvoril v obstojnejšo lastnino. Potreba po denarju potemtakem ni drugega kot manifestacija prekomernega prisvajanja naravnih dobrin. Obstoj presežnih dobrin je prinesel potrebo po mehanizmu, ki bi te dobrine prerazporejal. Ta mehanizem je trg, prostor, kjer se srečata povpraševanje (denar) in ponudba (dобрine). V primeru trga gre za brezosebni in (kvazi)objektivni mehanizem, ki določa uspešnost človeka. Več kot imaš, več veljaš. To navsezadnje izhaja tudi iz razlike v Lockovem pojmovanju članov politične skupnosti – za imetnike lastnine obstajajo drugačni načini izrekanja privolitve v članstvo v politični skupnosti kot za tiste, ki lastnine, razen seveda lastnega telesa, nimajo. Izvor družbene neenakosti se začne pri prvotni akumulaciji, fenomena denarja in trga to neenakost zgolj formalizirata in s tem logiko presežne vrednosti napravita kot neizbežno substanco medčloveških odnosov.

Lockova teorija apropiacije predstavlja uvod v moderno kapitalistično pojmovanje razmerja med človekom in lastnino ter razmerja med družbenimi razredi. Njegovo vztrajanje na tezi, po kateri človekovo delo predstavlja njegovo lastnino, vzpostavlja teren za upravičenje naravne pravice človeka ne zgolj do neenake porazdelitve lastnine, temveč tudi pravico do neomejene apropiacije (Macpherson 1962, 221). Omejitve, ki jih je Locke našteval v zvezi s prvobitno apropiacijo, po katerih si vsak človek sme prilastiti le toliko, kolikor lahko koristno uporabi za izboljšanje lastnega položaja, so več kot očitno veljale le v prvotnih razmerah oziroma do

iznajdbe denarja. Naravnih dobrin resda ni mogoče kopičiti v neskončnost, lahko pa na ta način človek kopiči denar (Gough 2001, 166). Z delom, kot absolutno lastnino, ozaljšane človeka v stanju civilne družbe ne more omejevati noben zakon v njegovi nameri, da ustvarja in posledično kopiči lastnino. Socialna funkcija dela tako izgublja na veljavi, medtem ko se posedovanje lastnine nič več ne navezuje na ustrezne družbene oblige (Macpherson 1962, 221). Tudi v sodobnem svetu si (neo)konservativni ter (neo)liberalni teoretiki zastavljajo vprašanja o tem, kaj človek dolguje sočloveku in družbi¹¹¹. Zastavljanje tovrstnih vprašanj je smiselno zgolj takrat, kadar izhajamo iz predpostavke o človeku, ki je ograjen od družbe. Ograja ni nič drugega kot pridobljena lastnina, znotraj katere človek izgrajuje individualnost nasproti kolektivni identiteti.

8.4 Locke: okoliščine življenja in dela

John Locke je bil v letu 1632 rojen v posestniško družino. Njegov oče je v času angleške državljanske vojne, ki je svoj vrh dosegla z obglavljenjem kralja Karla I., opravljal oficirsko funkcijo na strani zagovornikov parlamenta. To je najbrž odločilno prispevalo k temu, da je mladi Locke dobil izjemno življenjsko priložnost in začel študij na prestižni univerzi Oxford. Ta priložnost je prišla v času epizode angleške republike pod Cromwellom, ki je trajala od leta 1649 do leta 1660, ko pride do restavracije monarhije pod kraljem Karlom II. Na univerzi v Oxfordu je Locke izbral študij medicine, kar se je v nadaljevanju izkazalo za še eno odločilno odločitev, ki mu je tlakovala pot do vplivnega mesta v angleški politiki. Kot zdravnik je sodeloval pri uspešni operaciji jeter vplivnega grofa iz Shaftesburyja, ki mu je v zahvalo vse do smrti leta 1683 nudil pokroviteljstvo. Očetova izbira strani v vojni ter grofov vpliv sta Locka potisnila globoko na stran whigovske politike, ki je nasprotovala katoliški dinastiji Stuart. Locke je bil med drugim aktivno vpleten v načrte o izključitvi Karlovega brata Jakoba iz nasledstva (Klosko 2013, 114). Ta in podobne aktivnosti so Locka, tako kot tudi njegovega patrona, pregnale v izgnanstvo na Nizozemsko, od koder se je Locke vrnil šele po odstavitvi kralja Jakoba II. in izvedbi Slavne revolucije.

Lockovo delo *Dve razpravi o oblasti* je posvečeno dosežkom Slavne revolucije iz leta 1688. Peter Laslett sicer v svoji analizi dokazuje, da je določen del besedila resda nastal v letu 1689 (delo je bilo objavljeno leta 1690) kot odraz Lockovega neposrednega odziva na revolucionarne dogodke, medtem ko je vsaj za prvo razpravo mogoče reči, da je nastala veliko prej,

¹¹¹ Kot primera takšnih avtorjev izpostavljam Roberta Nozicka in Murraya Rothbarda.

navsezadnje gre za odziv na Filmerjevo *Patriarcho* iz leta 1680. Locke v uvodu omenjenega dela izrecno izrazi upanje, da bo njegovo pisanje upravičilo revolucijo, a v tistem besedilu ni zaznati odziva na takratne dogodke (Laslett 1988, 48). Kakorkoli že, tudi če je večji del besedila nastal v letih pred samo revolucijo, to ne zmanjšuje pomena Lockovega dela, v katerem postavi temelje modernega konstitucionalizma, delitve oblasti, omejene oblasti, ki je odgovorna ljudstvu ter pomen spoštovanja človekovih pravic in svoboščin za moderno državo.

Slavna revolucija je meščanska revolucija, ki v Angliji vzpostavi ustavno monarhijo, politično arhitekturo, ki vztraja še dandanes. Osrednji simbolni dogodek revolucije predstavlja parlamentarni odpoklic katoliškega kralja Jakoba II., ki je v tistem času v svojem sinu že imel zakonitega naslednika katoliške veroizpovedi, kar je predvsem na strani whigovcev sprožalo bojazen, da se bo vladavina dinastije Stuart še naprej nadaljevala. Namen revolucije sicer nikoli ni bil usmerjen v cilj odprave monarhije, kot je to veljalo za Cromwellovo revolucijo iz leta 1649. Politično ravnotežje med whigovci in torijci takšnega scenarija ni dovoljevalo. Jakobov odhod in posledična inavguracija Viljema III. ter kraljice Marije, Jakobove hčere, sicer protestantske veroizpovedi, manifestira kompromis med dvema vodilnima parlamentarnima silama. Viljem Oranžni (kasnejši kralj Viljem III.) je kot patron nizozemskih republik leta 1688 s podporo whigovcev pod geslom »za vero in svobodo« napadel Anglijo in na ta način prisilil torijce, ki so bili večinsko podporniki katoliškega kralja, v kompromis s protestantsko stranjo. Nizozemski zavojevalec je v Anglijo prišel z namenom preprečitve nadaljevanja katoliške vladavine, ni pa uspel popoln načrt odstranitve dinastije Stuart. Kraljica Marija je nadaljevala tradicijo vladavine te dinastije, a pod drugačno veroizpovedjo. V začetku leta 1689 je spodnji dom angleškega parlamenta sprejel odločitev z aklamacijo, v kateri se sklicuje na prelomitev izvorne pogodbe kralja Jakoba, s čimer je formalno abdiciral. Na ta način se je pripravila ureditev za zasedanje prestola Viljema in Marije.

Zamenjavo na čelu monarhije je parlamentu omogočila uporaba logike učinkovanja družbene pogodbe. Deklaracija o pravičnosti (*Declaration of Right*) je parlamentarni dokument, katerega vsebino sta Viljem in Marija poslušala, potem ko jima je bil ponujen izpraznjen prestol. V deklaraciji so opisane zmote kralja Jakoba II. ter naštete klavzule o omejitvah kraljevi avtoriteti. Monarh je sicer zadržal formalno najvišji položaj v državi, a hkrati je postal zavezan vladanju po zakonih, ki jih odobri parlament. S tem je parlament dejansko postal najmočnejši oblastni organ v državi. Omejitve iz deklaracije imajo konstitucionalno vrednost in so v skladu z Lockovim argumentiranjem o potrebi po snovanju omejene oblasti. Parlament, kot osrednja veja oblasti, je prejel pooblastila, po katerih je sam postal osrednji politični organ, ki presoja o

suspendiranju, izvrševanju ter potrjevanju zakonov, pri čemer je posebej izpostavljena kot protipravna morebitna enostranska zahteva monarha po obdavčenju. Člani parlamenta so voljeni na svobodnih volitvah, priznana jim je pravica do svobode govora in zagotovljena imuniteta zunaj parlamenta¹¹². Vsebina Deklaracije o pravičnosti je bila kasneje vpisana tudi v še en znameniti dokument, ki je nastal v statutarni obliki kot neposredna posledica Slavne revolucije – Zakon o razglasitvi pravic in svoboščin subjektov ter urejanju nasledstva krone (*Bill of Rights*).

Macpherson (1962, 258) posledice whigovske revolucije, ki jim je zvesto služil Locke, razume kot vzpostavljanje političnega primata parlamenta nad krono, predvsem pa kot konsolidacijo družbenega položaja nosilcev kapitala v odnosu do delavstva. To se po njegovem kaže v tem, da se Locku ni zdelo potrebno določiti pravic posameznika v razmerju do oblasti. Vse svoje konstitucionalistične upe v zvezi z zaščito posameznika je polagal v roke večine znotraj civilne družbe, ki naj presodi o tem, kdaj je oblast odstopila od svojih zavez o zasledovanju javne dobrobiti. Lockova argumentacija nakazuje na to, da delavski razred v tovrstne presoje ni vključen (Macpherson 1962, 257). Kot smo videli v prejšnjem podpoglavju, je izvorno prilaščanje dejavnost posameznika v naravnem stanju, medtem ko stanje pogodbene pravičnosti prinaša državno zaščito prilaščene lastnine. Prinaša pa stanje civilne družbe še eno pomembno spremembo. In sicer, uvedbo denarja, trga, tekmovanja, ter s tem dokončno preseganje naravnega stanja – stanja univerzalne enakosti in svobode. Slednji načeli sta vklesani v tradicijo pogodbene teorije, a to sta zgolj izhodiščni načeli, ki dajeta legitimnost njihovi prihodnji negaciji, predvsem enakosti. Civilna družba enakost in svobodo človeka potrebuje zaradi zagotavljanja lastne legitimnosti. Ko je ta enkrat pridobljena, tj. z aktom ustanovitve politične oblasti, pa se lahko začne odvijati družbena dinamika, po kateri izhodiščno enakost in svobodo zamenja na kapitalističnih odnosih utemeljena družbena neenakost, ki temelji na ujetosti človeka v potrebo po mezdnem delu.

8.5 Locke: idejna (pred)modernost

John Locke je eden izmed najeminentnejših predstavnikov moderne politične misli. Njegovi deli *Dve razpravi o oblasti* ter tudi *Pismo o toleranci*, v katerem razgrne svoje misli o pomenu izogibanja vsiljevanja verske uniformnosti v politični skupnosti, predstavljata mejnik v razvoju

¹¹² Deklaracija med drugim določa, da je vsakršno ustanavljanje institucij katoliške cerkve nezakonito. Nezakonita je tudi bojna pripravljenost vojske v času miru, medtem ko je protestantom na splošno zagotovljena pravica do nošnje orožja.

liberalne politične doktrine, ki velja za doktrino meščanstva. Na podlagi njegovih idej so gradili mnogi njegovi nasledniki, ki so prav tako pomagali dopolnjevati mozaik liberalizma, denimo, Adam Smith, James Madison, Charles-Louis de Secondat de Montesquieu, Jeremy Bentham in John Stuart Mill, če omenimo le nekaj najznamenitejših. Kot predstavnik moderne pogodbene teorije je Locke izpostavljajal izhodiščni načeli svobode in enakosti človeka, a je za razliko od Hobbesa, ki je utemeljeval absolutno oblast, krenil po poti konstitucionalizma v smislu propagiranja idej delitve oblasti ter parlamentarizma. Slavna revolucija, katere temeljni ideolog je Locke, je formalno otvorila dolgo, pravzaprav še niti ne dokončano, sezono prevlade individualizma v politični teoriji, ki je prilagojeno kapitalističnemu načinu produkcije materialnega življenja. Spoj naravnih pravic človeka, iz katerih izide moderna koncepcija pravic človeka in državljana, ter delovne teorije lastnine nakaže prihodnjo smer razvoja politične teorije od Locka dalje. Na podlagi pogodbenega razmerja ustanovljena oblast poslej človeku zagotavlja zaščito njegove osebne *property*, obenem pa se taisti človek reši nekaterih ključnih omejitev naravnega zakona v delu, ki se nanaša na njegovo pravico do akumulacije kapitala. Načelo svobode potemtakem dobi prednost pred načelom enakosti v stanju civilne družbe, a od te prevlade pobere levji delež koristi le tisti del družbe, ki poseduje lastnino, s katero v podrejeno razmerje spravlja druge ljudi, katerih zares edino lastnino predstavlja le njihova lastna delovna sila. Tržna družba namreč tudi posameznike brez materialne lastnine pojmuje kot lastnike.

Lockovo teorijo oblasti lahko pojmujeemo tako kot oblast kot tudi avtoriteto, če se ozremo k d'Entrevesovemu modelu države. Ta oblast je odvisna od volje ljudstva, ki jo ustanovi. Tej volji je odgovorna in ta volja se ji sme v okoliščinah, v katerih ne opravlja več svojega poslanstva, upreti. Podrejena je pozitivnemu pravu, ki ga ustvarja predstavniško telo ljudstva – parlament, ta veliki zmagovalec angleške državljanske vojne. Prevlada večine v politični skupnosti je Lockova maksima, ki jo lahko z današnje perspektive ocenimo kot demokratično, v katero polaga upe, da bo zaščitila posameznika pred nepravilnim ravnanjem oblasti. Vprašanje tiranije večine sicer ni Lockova osnovna preokupacija. To vprašanje postane bistveno šele z utilitaristično politično teorijo, posebej z Johnom Stuartom Millom. Lockov empiricizem predstavlja očiten prelom s srednjeveško filozofijo vedenja, s katerim je tudi utemeljil človeka in njegove pravice. Človeka izoblikujejo le njegova lastna izkustva in ne naravno podedovane karakteristike. Locke v filozofijo vnese termin *tabula rasa*, s katerim opisuje človeka, ki kot nepopisan list pride na svet. Ta poudarek je s seboj prinesel močno politično konotacijo. Če se vsak človek rodi kot *tabula rasa*, potem ni mogoče vnaprej določiti človeka, ki je najbolj

usposobljen za politično vodenje drugih ljudi. Kot smo videli v predhodnih poglavjih, je doktrina božanske pravice kraljev, ki je v Lockovem obdobju najbolj izzivala konstitucionalno politično teorijo, gradila ravno na temelju naravne neenakosti, ki jo je kritiziral že Thomas Hobbes.

V navezavi na Skinnerjev model države lahko Locka izpostavimo kot modernega avtorja. Njegova civilna družba je osvobojena prevlade božjega nad političnim. Locke se sicer v svojih delih sklicuje na Boga, priznava mu, da je ustvaril svet in človeka, a ko pride do vprašanja stvarjenja politične skupnosti, božja volja ne igra osrednje vloge. Osrednjo vlogo pri ustanavljanju civilne družbe nosi racionalni posameznik, ki po lastni volji sklene pogodbeno partnerstvo s sočlovekom zato, da bi učinkoviteje zaščitil lastne interese. Vrhovna avtoriteta znotraj umetno ustvarjene politične skupnosti pripada parlamentu, to je človeškemu zakonodajalcu, ki ima edini pooblastilo za usmerjanje gibanja enotnega telesa¹¹³. Lockova civilna družba obstaja iz preprostega razloga – zagotavljanja varnosti človekove *property*, to je življenja, svoboščin in zasebne lastnine. Cerkev je bila v Angliji že od 16. stoletja podrejena politični oblasti monarha in tudi pri Locku ni opaziti argumentov, ki bi nakazovali drugačno ureditev. Se pa pri vprašanju vere izkazuje Lockova privrženost ideji ločitve posvetne od duhovne oblasti, ko v delu *Pismo o toleranci* zavrne idejo verske uniformnosti kot pogoja za družbeno stabilnost. Naloga države ni, da spreobrača ljudi v pravo vero s prisilo. Lockova privrženost anglikanski cerkvi je očitna, a njegov pogled na vprašanje verske tolerance kaže na njegovo zavedanje, da vsiljevanje verske uniformnosti prinese prej družbeni konflikt, kot pa stabilnost. V tem pogledu se tudi Lockova argumentacija precej razlikuje od Hobbesove, ki je zahteval od podanikov pripadnost tisti veri, ki ji pripada njihov vladar. Vprašanje dvojne abstrakcije države je pri Locku rešeno s tem, ko določi kot vrhovno avtoriteto politične skupnosti institucijo parlamenta, katerega člani so voljeni. Sestava zakonodajnega organa se torej spreminja, medtem ko institucija ostaja nespremenjena. Iz zakonodajne oblasti izhaja tudi sodna oblast, ki objektivno in po zakonu razsoja v sporih. Lockovo argumentacijo v delu *Dve razpravi o oblasti* razumemo kot proto-liberalno, iz česar sledi, da njegovo pojmovanje države in njene oblasti vsebuje ločitev od ljudstva. Parlament kot vrhovna oblast je odgovoren ljudstvu, oblast izhaja iz ljudstva, a kot ključna naloga državne oblasti se izkazuje njena zavezanost varovanja pridobitev procesa akumulacije kapitala in s tem zasebne lastnine, kar je interes meščanstva, ki je nosilec modernega kapitalističnega sistema.

¹¹³ Locku je poseben navdih predstavljalo delo Isaaca Newtona, ki je v 17. stoletju postavil temelje moderne fizike.

SKLEP

V doktorski disertaciji smo preverjali tezo »Izbrani avtorji so s svojimi koncepti v politično realnost posegali z izgrajevanjem projekta vzpostavljanja moderne suverene nacionalne države kot bistvenega podpornika razvoja kapitalizma kot novega načina produkcije ljudi in stvari«. Ne zgolj osebne okoliščine izbranih avtorjev, temveč predvsem njihove izpričane ideje kažejo na sporočilnosti, ki se prilagajajo modernemu idejnemu okviru. Še posebej to velja za oba avtorja iz 17. stoletja. Med izbranimi avtorji obstaja veliko razlik, tako osebnih kot tudi kontekstualnih, a naša interpretacija njihovih najpomembnejših besedil nas napotuje k ugotovitvi, da so njihove politične ideje služile meščanskemu projektu izgradnje nacionalne države – najzanesljivejšega poroka za varovanje pravic modernega človeka in najtrdovratnejšega sovražnika srednjeveškega korporativizma. V pričujoči doktorski disertaciji smo si za nalogo naložili analizo idej izbranih avtorjev, s katerimi so v prelomnem zgodovinskem obdobju 16. in 17. stoletja, v katerem se je srednjeveška politična skupnost gradualno pomikala v smeri moderne nacionalne države, utemeljevali njihovo pojmovanje države, ki pa ni bilo le njihovo lastno pojmovanje, temveč tudi pojmovanje, ki je bilo kompatibilno z interesi meščanskega družbenega razreda, ki je zgodovinsko najbolj zaslužen za epohalni prehod od srednjega veka k moderni dobi. Vsaka človeška doba je zaznamovana z določenim idejnim ter miselnim okvirom, ki tej dobi daje intelektualno podstat materialnih družbenih razmerij. Medtem ko je večji del srednjega veka minil v znamenju ideološke prevlade krščanske teologije ter na njo cepljenega fevdalizma, pa moderna doba prinese človekovo emancipacijo oziroma njegovo osvobajanje izpod fevdalnih družbenih okovov, ki so ga vezali na njegovega gospodarja in njegovo zemljo. Gre za pomik od krščanskega korporativizma k modernemu individualizmu. Medtem ko je prvi služil kot intelektualna konsekvence materialne prevlade cerkveno-fevdalne oligarhije, znotraj katere je prevladovala plemiško-klerikalna skupina, pa drugi zaznamuje vzpon družbene moči meščanstva, za katerega je korporativizem postal pretesen, predvsem pa ni omogočal, da bi se realna družbena moč meščanstva, ki je temeljila na gospodarski razvitosti mest in uvedbi tržne ekonomije, preoblikovala tudi v njegovo intelektualno hegemonijo. Kot temeljni intelektualni izziv se je za meščanstvo tako kazala potreba po konceptualnem renoviranju človeka in politične skupnosti ter razmerja med njima. Za temeljni predpogoj za vzpostavitev moderne nacionalne države velja ločitev posvetne oblasti od Cerkve. Le-ta je s svojim materialnim ter ideološkim vplivom skozi srednji vek skušala izgrajevati status centralne oblasti na fevdalni osnovi, tj. kot pobiralec rente, in tako zavarovati lastne lastninske

interese, ki so porasli od visokega srednjega veka dalje, ko je prišlo do nekaterih inovacij, s katerimi se je zgodila nadgradnja procesa koncentracije kapitala. Med pomembnejše inovacije zagotovo sodi preoblikovanje fevdalne lastnine v dedno lastnino in posledična vpeljava celibata v Cerkvi. Tudi na prehodu v moderno dobo je Cerkev ostajala privržena fevdalnim oblastnim razmerjem, a se je pri tem izkazovala kot promotorka ublagovljenja cerkvenih relikvij in njenih storitev. Idejni prispevek Niccolaja Machiavellija h koncipiranju države se je izoblikoval v edinstvenih okoliščinah obstoja mestnih držav na Apeninskem polotoku, ki pa so med seboj bile številne bitke za prevlado, in pri tem s seboj v konflikte vlekli zunanje sile, kar je bila praksa predvsem v primeru papeških držav, ki so obstajale vse od 8. stoletja dalje¹¹⁴. Machiavellijeva ločnica med politiko in moralo, s katero je politiko ustoličil kot učiteljico morale, služi kot uvod v njegovo koncipiranje državnega interesa, s katerim je osnoval idejo močne centralizirane oblasti, ki bi uspela združiti italijanske politične parcialnosti v enotno državo, s čimer bi država prevzela vlogo osrednje avtoritete, pod katero bi potekal nadaljnji proces koncentracije kapitala, ki se je razmahnil od 16. stoletja dalje z uvedbo manufakturnega gospodarstva. Machiavellijevo sklicevanje na človekovo svobodno voljo pomeni poziv k spravljanju človeka v gibanje, tj. v stanje izvajanja meščanske ideje svobode, ki ima temelje v renesančnem obdobju. V primerjavi z Machiavellijem, ki je ključni del kariere preživel kot politik, je pravnik Bodin osnoval koncept suverene politične oblasti, katere temeljna karakteristika je obvladovanje zakonodajne oblasti. Pod bremenom družbenega konflikta, ki je ideološko potekal po verski razmejitvi med katoliki in protestanti, je Bodin osnoval teorijo oblasti, po kateri suverena oblast ne priznava nikogar višjega od sebe (razen Boga, ki mu je neposredno, in ne po papežu, odgovoren). Za Bodina cilj politične oblasti ni, da vsiljuje versko uniformnost in ščiti privilegije plemiškega klera, temveč je cilj ohranjanje družbene stabilnosti ter ohranjanje francoske monarhije, katere ena izmed temeljnih nalog je, da zaščiti naravno pravico do zasebne lastnine podanikov. Bodin se je pri snovanju lastne teorije po zgledu lahko zatekel k cerkvenim močem, predvsem k papežem od visokega srednjega veka dalje, ki so konsolidirali najprej lastno pozicijo znotraj Cerkve, Bodinovo sklicevanje na absolutizem kot najustreznejšo državno oblast je razumljivo z vidika njegove privrženosti ohranitvi fevdalne monarhije. Ob tem je ključno njegovo pojmovanje zasebne lastnine. V zvezi z verskimi konflikti, ki so potekali v njegovem času, je razumel, da gre za ekonomske in ne teološke spore. Kot član pragmatične skupine *politiques* je zavračal arbitrarno poseganje oblasti v zasebno

¹¹⁴ Italija je združitev dočakala v letu 1861, medtem ko so bile papeški teritoriji ukinjeni šele leta 1870. Dotlej je vojaški patronat nad osrednjim papeškim teritorijem Rimom izvajala Francija s svojimi vojaškimi silami.

lastnino, pa čeprav gre za absolutno suvereno oblast. Absolutistični monarh sicer ni neposredno odgovoren ljudstvu, ki mu vlada, je pa pravica do zasebne lastnine človekova naravna pravica, zaradi česar se mora pravičen vladar tovrstnim poseganjem odpovedati. Bodinu je uspelo doseči pomiritev s (protestantskim) plemstvom, ki je v boju proti arbitrarnemu monarhu osnovalo koncept tiranocida, tj. upravičenega umora nepravičnega monarha, ravno s posvetitvijo zasebne lastnine, ki je tako postala edini pravi element v omejevanju samovolje absolutnega vladarja.

Thomas Hobbes je v 17. stoletju začel postavljati temelje moderne pogodbene teorije. Pogodbena teorija predstavlja najeminentnejši odraz modernega zasuka k individualizmu. S poudarjanjem naravne enakosti in svobode posameznika se tlakuje pot k izgradnji moderne države, katere nastanek je pogojen s privolitvijo vseh njenih podanikov. Hobbes sicer ostaja zvest absolutistični državi, a ob tem moderni politični teoriji ponudi koncept naravnega posameznika, ki na polju negativne svobode izvršuje svoje poslanstvo nosilca kapitalističnih družbenih odnosov. Moderna pogodbena teorija enakost in svobodo človeka uporabi kot izhodiščni karakteristiki človeka, ki racionalno in po svobodni volji izbere življenje v stanju konvencionalne pravičnosti. Njegov razum in svobodna volja delujeta na pogon želje po ohranjanju sebe in svojega imetja, človekovega *property*, kot to poimenuje John Locke. Država je tvorba, ki nastane kot posledica stihijskih medosebnih odnosov v naravnem stanju, v katerem ni mogoče nikomur jamčiti osebne varnosti. Od Aristotela dalje je znano, da zunaj politične skupnosti, tj. v naravi, lahko preživijo le božanstva in zveri. S teorijo družbene pogodbe se *homo politicus* umakne *homo oeconomicus*, ki ga za razliko od prvega za člana politične skupnosti ne determinira usoda, temveč predvsem potreba po zaščiti pred vdorom drugih ljudi v njihovo polje svobode. Pri Hobbesu je to polje t. i. negativne svobode, kjer prevladuje molk pozitivnega zakona, po drugi strani pa poseganje v to polje preprečujejo naravni zakoni, tj. moralne zapovedi, ki izhajajo iz človeškega razuma in imajo svoj smisel v tem, da skušajo preprečevati dejanja človeka, ki izhajajo iz njegove narave. Ena izmed največjih pomanjkljivosti človeške narave je v tem, da si nenadzorovano prilašča lastnino, ki mu v očeh sočloveka ne pripada. Tisto, kar človek izgubi z vstopom v pogodbeno razmerje z drugimi ljudmi, je del njegove svobode, ki je žrtvovana na oltarju človekove individualnosti, katere bistvena karakteristika je priznavanje njegove pravice do zasebne lastnine. Naravno stanje, kot ga opisuje Hobbes, je stanje nenadzorovane prvobitne akumulacije kapitala, zato je v interesu posestniških družbenih razredov, da se oblikuje državna oblast, ki s svojim sodnim in prisilnim aparatom preprečuje rahljanje lastninskih razmerij, ki so nastala v predpogodbenem stanju. Hobbesov absolutizem je treba razumeti v kontekstu angleške državljanske vojne med krono in

meščanskim parlamentom, ko je bilo treba vzpostaviti družbeno stabilnost, medtem ko so naravni zakoni, ki jih opisuje Hobbes, že prilagojeni kapitalističnim družbenim odnosom, ki so bili v Angliji 17. stoletja že dodobra razviti. Lockovo delo *Dve razpravi o oblasti* ni nastalo v okoliščinah (ne osebnih in ne dejanskih), v katerih je nastal Hobbesov *Leviathan*, in zato so tudi njegovi zaključki drugačni. Omenjeno Lockovo delo je poklon Slavni revoluciji, angleški meščanski revoluciji, ki je utrdila whigovske ideale omejene državne oblasti in svobodnega človeka, ki uživa naravne pravice. Po Locku lahko rečemo, da moderni človek uživa zaščito naravnih pravic s strani države, ob tem pa v primeru njegove zasebne lastnine odpadejo vse naravne omejitve, ki jim je bil nekoč podvržen. Mehanizem, ki zahteva ovrženje naravnih omejitev človeka, je trg. Kar je Hobbesov človek počel v naravnem stanju, to je kopičil lastnino glede na lastno moč in iznajdljivost, to počne Lockov človek v stanju pogodbene pravičnosti, s to razliko, da Lockov človek lastnino kopiči pod zaščito države, medtem ko Hobbesov naravni človek te zaščite ni imel. Na tem mestu se izkristalizira pojmovanje države, ki predstavlja klasični liberalni ideal – troedina sila/moč, oblast in avtoriteta, katere osnovno poslanstvo je varovanje pravic olastninjenega človeka in ohranjanje obstoječih lastninskih razmerij med družbenimi razredi s prisilnimi mehanizmi, ki so ji na voljo. Moderno državo lahko označimo za najmogočnejšo branilko individualizma in na posameznikovih pravicah utemeljeno politično skupnost. Moderno naravno pravo je v politično teorijo vneslo predrugačeno razumevanje človeka, utemeljeno na svobodi in tako prilagojeno spremenjenim okoliščinam produciranja materialnega življenja. Kapitalizem je za svoj obstoj potreboval deregulacijo materialne produkcije življenja, zato je moral izriniti in nadomestiti fevdalni način produkcije. Nadziranje procesa materialne in družbene reprodukcije je tako prešlo od manjših, samostojnih entitet, tj. v cehe organiziranega obrtništva, k razširjenim manufakturam, ki so na podlagi delitve dela, pod svojo streho združile posamične obrtnike, in tako opravile prehod od prvobitne akumulacije kapitala k ustvarjanju mezdnega delavstva. Zlom fevdalizma je najprej prinesel vzpon absolutistične države, katere bistveni cilj je bil v njeni stabilizaciji procesa prvobitne akumulacije kapitala. Vera je v teh okoliščinah ponudila zgolj priročno platformo, na kateri so se izvajali boji za nadzor nad omenjenim procesom. Šele stabilizacija lastninskih razmerij, ki so se ustvarila v naravnem stanju, tj. v stanju prvobitne akumulacije kapitala, je prinesla primerne okoliščine za širitev naravnih pravic človeka, tj. modernega mezdnega delavca, ki je svojo svobodo lahko unovčil na način, da se je iz podeželskega tlačana transformiral v mestnega proletarca. Kapitalizem se je sprva lahko razvijal le pod okriljem vsemogočne države, ki jo je v politični misli 16. stoletja posebej absolutni vladar, kot ga lahko prepoznamo pri Machiavelliju in Bodinu, ki kot temeljno poslanstvo sprejme izgradnjo stabilnosti, reda in miru.

To poslanstvo je bilo v navedenem obdobju ključno za prilagajanje oblike politične skupnosti spremenjenim okoliščinam, v katerih je vedno bolj prevladovala logika koncentracije politične moči na eni strani ter koncentracije kapitala na drugi strani. Z vidika razvoja kapitalizma pomeni absolutistična država nujno razvojno fazo, v kateri je politična oblast sledila logiki manufakturne koncentracije, tako kot za nujno razvojno fazo velja tudi konstitucionalna država iz 17. stoletja, z delitvijo oblasti in parlamentarizmom na čelu.

Svojevrsten vrh ideološke prevlade meščanstva v začetnih stoletjih moderne dobe predstavlja francoska revolucija z vsemi njenimi ključnimi pridobitvami, pri čemer posebej izpostavljam *Deklaracijo o pravicah človeka in državljana*, ki ima intelektualni temelj v politični misli meščanskih ideologov iz stoletja pred samo revolucijo. V omenjeni deklaraciji je še posebej izrazit vpliv modernega naravnega prava, katerega največji učitelji so utemeljitelji moderne pogodbene teorije, vključno s Hobbesom in Lockom. Naturalizacija pravic modernega človeka je potekala v imenu projekta meščanske ideološke prevlade. V moderni dobi, katere začetek je zaznamovan z naravoslovnimi znanstvenimi dosežki, je univerzalno in s tem neodtujljivo lahko postalo le nekaj, kar je bilo povezano z naravo. Privrženost naravnopravnemu idealu svobode in enakosti izpričuje že prvi člen omenjene deklaracije, ki pravi, da se vsak človek rodi svoboden, s priznanimi enakimi pravicami. Kot smo opozorili že večkrat v besedilu, gre za ideala, ki sta v obliki pogodbene teorije najprepričljivejše posegli v predmoderno miselni okvir. Cilj moderne države je, da varuje človekove pravice, pri čemer so še posebej ključne svoboda, varnost ter zasebna lastnina (2. člen), medtem ko dvanajsti člen neposredno zahteva delovanje javne oblasti v korist vseh in ne le tistih, ki oblast izvajajo. Spoštovanje človekovih pravic in delitev oblasti sta ključna elementa teorije konstitucionalne države. Duh Lockove koncepcije ljudske suverenosti je očitno prisoten tudi v načelu, po katerem suverenost izvira le iz naroda, ki je organiziran v državo (3. člen), medtem ko definicija svobode, po kateri človek sme storiti vse, kar ni škodljivo za sočloveka (4. člen), precej dolguje Hobbesovemu koncipiranju negativne svobode in njegovemu sklicevanju na molk zakona, na katerega se sicer sklicuje peti člen omenjene deklaracije. Družbeni konflikti, ki so trasirali pot v moderno dobo, so potekala na polju določanja razmerja med človekom in oblastjo. Pomemben del razprav v teh okvirih je pripadal razpravam o zasebni lastnini, na kateri je moderna država utemeljena. Moderna država se kaže kot najzanesljivejši varuh zasebne lastnine, ki ustvarja (tržne) pogoje za akumulacijo kapitala v stabilnih okoliščinah. Moderna država in moderni človek sta zatorej predvsem ideji, ki dajeta okvir meščanski ideološki konstrukciji, ki je nadomestila okostenel krščanski

korporativizem iz srednjega veka, in na ta način razširila polje pravic človeka, ki jih le-ta potrebuje v okoliščinah kapitalistične proizvodnje materialnega življenja.

Moderna politična misel se je v spremenjenih okoliščinah, ki jih je narekovalo razvijanje kapitalističnih družbenih odnosov, znašla pred izzivom, kako utemeljiti ideološki primat meščanstva. Absolutistično politično misel lahko razumemo kot odraz intelektualnega prehodnega obdobja med srednjim vekom in moderno dobo. Tako Niccolo Machiavelli kot Jean Bodin sta vsak s po eno nogo stala že v moderni dobi, z drugo pa še v predhodni dobi. Machiavellijevo modernost prepoznavamo predvsem po njegovi metodi, ki je jasno ločila politično od moralnega in dejansko od namišljenega. Svobodna izbira cilja in sredstev je eno ključnih sporočil Machiavellijeve misli, s katerim je pozival k centralizirani italijanski državi in s tem k umiku katoliške cerkve kot osrednjega elementa politične razdeljenosti med Italijani. Bodinova absolutna suverenost je bila namenjena ohranitvi fevdalne monarhije, a v okoliščinah verskih vojn ga je njegov pragmatizem, ki ga je izražal s članstvom v politični skupini *politiques*, prignjal do izražanja idej o zasebni lastnini, ki jih ne moremo več šteti za fevdalne. Pravičnost politične oblasti je vezal na oblastnikov odnos do spoštovanja zasebne lastnine podanikov. Pravičen vladar ne posega arbitrarno po zasebni lastnini podanikov, je argumentiral. Ta njegova argumentacija nas vodi do zaključka, da zasebna lastnina postane edini učinkoviti omejevalni mehanizem za absolutno oblast. Thomas Hobbes se kot politični mislec izkazuje kot še posebej interesanten, saj v svojem najznamenitejšem delu *Leviathan* argumentira v prid absolutne oblasti, hkrati pa poskrbi za postavljanje temeljev moderne teorije družbene pogodbe. Hobbesovo koncipiranje naravnega človeka, ki deluje na podlagi naravne enakosti in svobode, predvsem pa koncipiranje t. i. negativne svobode in molka zakona, prinaša v moderno politično misel predrugačeno razumevanje nastanka politične skupnosti, ki ni več povezano z usodno neizbežnostjo, temveč z racionalnim in egoističnim razumom človeka, ki želi zapustiti naravno stanje, v katerem ne more učinkovito zaščititi niti lastnega življenja niti svoje lastnine. Da je moderna država dejansko utemeljena na zasebni lastnini, pa je najbolj izrazito jasno iz politične misli Johna Locka. Njegovo najznamenitejše delo *Dve razpravi o oblasti* je dvodelno besedilo, ki najprej ovrže idejo fevdalne lastnine in fevdalne politične oblasti, takoj zatem pa razgrne bistvo meščanskega razumevanja države, tj. države kot družbene pogodbe, s katero se ustvari oblast, ki mora jamčiti zaščito človeka in njegove lastnine, predvsem pa mora ustvariti pogoje za nadaljevanje najbistvenejšega dela kapitalističnega družbenega sistema, tj. koncentracije kapitala.

Ideja meščanske demokracije promovira državno ureditev, v kateri se vsakemu posameznemu državljanu priznava enaka pravica do sodelovanja v javnem življenju. Ta ideja je v temelju sestavljena iz treh komponent: (1) suverenost ljudstva, (2) načelo enakopravnosti vseh ljudi ter (3) osebna svoboda državljanov (citirano po Žun 1964, 94). Prehodno obdobje med propadom fevdalne družbe in omenjeno meščansko demokracijo je zaznamoval absolutizem, ki je v prvi vrsti stremel k uveljavljanju družbenega reda in stabilnosti, kar je kot posledico terjalo uveljavitev ideje vrhovne oblasti monarha. Absolutistični vladar si je moral podrediti Cerkev, prenoviti in okrepiti državni aparat z uradništvom, vojsko in sodstvom na čelu. Z namenom ohranjanja tradicionalne družbene strukture in zavarovanja privilegijev posvetne in duhovne elite je absolutizem vladarju podal zakonodajno in izvršilno oblast, pri čemer je absolutistična oblast po eni strani disciplinirala plemstvo, po drugi strani pa nudila oporo gospodarskemu udejstvovanju meščanstva (Sruk 1995, 8). Machiavellijevega *Vladarja* lahko razumemo kot študijo zgodovinskega mita, tj. politične ideologije, ki promovira konkretno fantazijo, ki naj v razpršenem in razkropljenem ljudstvu zbuji in organizira kolektivno voljo, s ciljem stvaritve države (Gramsci 1974, 128). Umetnost politike je v graditvi kolektivne volje iz svobodne volje, ki pritiče vsakemu posamezniku.

Ideja (moderne) države je neločljivo povezana z idejo lastnine. Politična diskusija o lastnini se od moralne diskusije razlikuje v tem, da si znotraj politične diskusije ne zastavljamo vprašanj o moralni upravičenosti posedovanja zasebne lastnine, temveč se osredotočamo na politične, tj. družbene posledice posamičnih oblik lastništva (Ryan 1989, 311). Fevdalizem je zabilisal mejo med javnim in zasebnim ravno na podlagi vprašanja lastnine. Javne pravice, ki jih je fevdalni gospod izvrševal v razmerju do svojih tlačanov, so bile hkrati pravice zasebnega lastnika. To prekrivanje javnega in zasebnega izvira iz vloge fevdalne oblasti, ki je nastopala kot porok miru, ki predstavlja temeljni predpogoj za sklepanje menjalnih poslov na trgu (Pašukanis 1927/2014, 101). Absolutizem je z vidika razmerja med lastnino in oblastjo v temelju zamajal srednjeveško oblastno strukturo, po kateri je posedovanje lastnine *ipso facto* pomenilo pravico do izvrševanja politične oblasti. Več lastnine je v fevdalizmu prinašalo več oblasti. Absolutistična zahteva po centralizaciji oblasti in vpeljavi načela suverene oblasti pa je prinesla odpravo političnih partikularizmov, ki so se napajali iz fevdalne lastnine. Izkaže se, da javna oblast ni nasprotnik zasebne lastnine. Machiavelli sicer priporoča, da naj vladar državo napravi bogato in državljanke revne, a se zoper zasebno lastnino ne izreka. Podobno velja za Bodina, ki natančneje pojasni, zakaj je arbitrarno poseganje suverenega vladarja v zasebno lastnino podanikov v nasprotju z naravnim zakonom. Absolutistični vladar je moral postati simbolni

lastnik vsega kraljestva ravno zato, ker je v prehodnem obdobju 16. in 17. stoletja lastninski diskurz še vedno pomembno vplival na razumevanje političnosti. Lastnina, pa čeprav simbolna, je še vedno legitimirala politično oblast. Če nisi lastnik, ne moreš biti oblastnik.

Prej omenjene komponente meščanske države so lahko zaživele šele, ko se je iztekel zgodovinski proces centralizacije oblasti, ki je politične partikularizme spremenila v celoto. Moderni kontraktualizem je v svojih izhodiščih zastavil nastavke vseh treh omenjenih komponent, kar je odraz hkratnega razvoja moderne politične teorije in napredka na področju trgovine in poslovanja. Meščanstvo je lahko uveljavilo svoje interese šele, ko je to dopuščal tehnološki in komercialni napredek, ki je ustvaril predrugačen način produkcije materialnega in družbenega življenja. Z meščanskimi revolucijami je podanik postal državljani, državljani pa tržni akter, ki je smel in moral prodajati lastno delovno silo na trgu. Širjenje delovanja trga je vzajemni proces s poblagovljenjem človeka. Pašukanis (1927/2014, 101) nastanek moderne države veže na zgodovinski moment, v katerem je razredni organizaciji oblasti uspelo v svoj okvir vključiti dovolj široko območje tržnega prometa. Meščanska ideja države državno oblast potrebuje le še kot garanta spoštovanja zasebne lastnine in iz nje izpeljanih pravic ter garanta ohranjanja družbene stabilnosti in miru. Suverenost ljudstva je v meščanski teoriji države postala rešitev, ki je zamenjala suverenost vladarja, ki vlada po božjem ali naravnem zakonu. Hobbes se na suverenost ljudstva še ni skliceval, saj je politične konflikte, ki so izšli iz spremenjenih materialnih okoliščin, reševal z absolutistično doktrino, je pa s postavitvijo načel svobodne privolitve in negativne svobode tlakoval pot enakopravnosti in svobodi državljanov. Simoniti (1993, 63–64) ideji svobode in civilne družbe predstavlja kot neločljivi, pri čemer civilna družba celotno družbo povezuje v mrežo medsebojnih zavez, ki so sestavni del vsake urbane družbe. Narava civilnodružbenega delovanja posameznika je izrazito egoistična, če civilnodružbenega akterja razumemo skozi atomizem, ki ga predstavi Hegel, v katerem egoizem predstavlja temeljno vodilo človeka. Egoizem človeka, ki je vezan na lastnino, se jasneje izpostavi v Lockovi koncepciji pogodbene teorije, po kateri je temeljni vzgib človeka, da pristane na pogodbeno razmerje z drugimi ljudmi, ta, da zaščiti svojo lastnino (*property*). Slednja se v maniri meščanske revolucije iz leta 1688 naslanja na povsem drugačno razumevanje politične oblasti, kot to zaznamo pri Hobbesu. Medtem ko Hobbes predpostavlja prostovoljno privolitev posameznega človeka v odtujitev naravne pravice do izvrševanja naravnega zakona (alienacija) v korist absolutne oblasti, pa Locke v iskanju argumentacije za načelo ljudske suverenosti utemelji primat predstavniškega organa (parlamenta) nad krono in ob tem začrta pot modernemu konstitucionalizmu. Medtem ko je Hobbes stavil na strah, kot

temeljni vzgib za držanje ljudi na oblastnih vrveh, pa je Locke, kot ugotavlja Strauss (1999, 241), stavil na ustavo, ki naj zaščiti človekove pravice in z zakonom, ki ga sprejme zakonodajni organ, omeji pooblastila izvršilne oblasti. Suverena oblast v meščanski državi je depersonificirana, kar v primeru Lockove teorije kaže njegovo vztrajanje na tem, da so člani zakonodajnega organa voljeni s strani ljudstva za omejeno obdobje, ob tem, da so zakonodajalci tudi sami podrejeni zakonom, ki jih sami sprejemajo. Personalizirano oblast tako nadomestita nevtralni in abstraktni zakon. V resnici Slavna revolucija ni prinesla ideje vladavine nevtralnega zakona. Meščanska revolucija lahko uveljavi le idejo zakona, ki ščiti interese družbenega razreda, ki je revolucijo izpeljal. Kot ugotavlja Pašukanis (1927/2014, 109), se oblast človeka nad sočlovekom udejanja kot oblast samega prava, tj. kot oblast objektivne in nevtralne forme, zato meščanska misel utemeljuje abstraktno državno oblast kot lastnost vsake človeške družbe. Pravo kot oblika prisile mora namreč prihajati od neke abstraktne entitete, ki ne razkriva interesa tistega, ki je to pravo ustvaril. Moderni človek je posestnik blaga (sem spada tudi delovna sila), ki ga izmenjuje na trgu z drugimi posamezniki, za kar pa je ključno zagotavljanje miru in spoštovanje dogovorjenega v pogodbah. Oblast, ki je, kot ugotavlja Pašukanis (1927/2014, 109), nekaj zunanjega človeku, mora zagotoviti ravno omenjeno – mir in spoštovanje dogovorjenega. V naravnopravni tradiciji se potreba po oblasti pokaže vselej, kadar je okrnjen mir in onemogočeno normalno delovanje poblagovljenega človeka. Ne čudi torej, da je za oba velika učitelja naravnega prava – Thomasa Hobbesa in Johna Locka – prvi in večni zakon narave ta, da je potrebno ohranjati mir, ob tem pa spoštovati tisto, kar je pogodbeno dogovorjeno.

Moderna država je zgodovinska tvorba *par excellence*. Od srednjeveške politične skupnosti jo ločijo karakteristike, ki so zgodovinsko nastale (tudi) v idejah avtorjev, ki smo jih obravnavali v pričujoči doktorski disertaciji. Politične ideje obravnavanih avtorjev smo analizirali v povezavi s spremenjenim načinom produkcije materialnega in družbenega življenja, ki je potrební zagon dobil v 16. stoletju, pa čeprav so posamične karakteristike kapitalizma obstajale že v času, ki sega globoko v dobo srednjega veka, tj. nekje od 12. stoletja dalje v posamičnih mestnih središčih. Niccolo Machiavelli je v moderno pojmovanje države vnesel predvsem dva aspekta, in sicer aspekt uveljavitve termina država oz. *lo stato* in uveljavitev politične metode za nastanek in ohranitev državne tvorbe, ki temelji na nacionalnosti (moderna država je nacionalna država). Z vidika vprašanja kreiranja nacionalnosti lahko rečemo, da so ravno absolutistične monarhije prve politične entitete, ki so povezale teritorij in ljudstvo (nacijo) pod enotno oblast. Termin *lo stato*, ki ga je vpeljal Machiavelli, v moderni politični besednjak vpelje

pomen, ki zaznamuje historični prehod od fragmentirane srednjeveške politične skupnosti k zametkom moderne nacionalne države. Za predmoderne politične skupnosti (*regnum*) je značilna nestalnost oz. nestabilnost političnih struktur, ki bi z lastnim obstojem lahko jamčile kontinuirano delovanje oblasti v okvirih danega teritorija nad določenim delom prebivalstva. Ideja enotnega pravnega sistema v okoliščinah obstoja fragmentiranih političnih avtoritet ni mogla obstajati. Univerzalistične težnje bodisi cesarstva bodisi papeštva so v praksi učinkovito spodbijali interesi lokalnega plemstva, kar je nujno pomenilo tudi soobstoj različnih družbenih pravil. V osnovi je ideja stanovske družbe pomenila največjo prepreko nastanku moderne države in civilne družbe. Stanovski privilegiji, ki jih je generiral fevdalni sistem, so odraz predmoderne političnosti, v kateri je bila zabrisana sled med javnim in zasebnim v družbi, kar je izhajalo iz izenačitve ekonomske (lastninske) in politične moči. Termin *lo stato* torej opisuje moderno stvarnost, v kateri je obstajala potreba po trajnem obstoju politične oblasti oz. moči, ki bi zmogla učinkovito povezati posamične lokalne parcialnosti v enotno nacijo in posledično državo. Na tej točki se zlijeta logiki političnega procesa centralizacije oblasti ter ekonomska logika koncentracije kapitala znotraj manufakturnega gospodarstva. Machiavellijeva metoda (*raison d'etat*) je učiteljica modernega državnika, ki si za lasten cilj določa nastanek in obstoj države, zato je temeljni koncept znotraj omenjene metode koncept moči (in ne suverenosti ali avtoritete, kot izhaja s pravnega ali filozofskega vidika pojmovanja države). Ne pravno rezoniranje ali moralno upravičenje, Machiavellijeva realpolitika razgrinja pomen moči v političnih procesih, katerih smisel se skriva v poenotenju kolektivne volje na poti k zastavljenemu cilju. Podobno kot Machiavelli tudi Jean Bodin v 16. stoletju ni mislil politične oblasti kot ločene od konkretnega vladarja, je pa v moderni besednjak prispeval razumevanje vrhovnosti oblasti, tj. absolutne in neomejene oblasti (suverenost), ki na določenem teritoriju ne priznava višje ali enakovredne oblasti. Bodinov absolutizem je resda branil fevdalno monarhijo v Franciji, a je hkrati z idejo vrhovnosti zatrl politične partikularizme, ki so se napajali iz stanovsko pogojenih privilegijev. Ni naključje, da se je ideja centralizirane oblasti razvila v okoliščinah državljanske vojne, saj je le tako lahko dobila legitimnost kot odgovor na stanje vojne, bede in nasilja. Družbena red in stabilnost sta se v Bodinovih pragmatičnih idejah lahko vzpostavila le kot kompromis med lastništvom monarha nad državo, posestniških elit pa nad zasebno lastnino.

Z naraščanjem družbene moči meščanstva lahko izenačimo začetke moderne pogodbene teorije, ki se začne s Thomasom Hobbesom. Ideje svobode, avtonomije in enakosti so zgodovinski temelj meščanske revolucije iz 17. stoletja v Angliji. Hobbesovo zavračanje Aristotelove

konceptije naravne neenakosti utrjuje pot modernemu naravnemu pravu, po katerem je človeku priznana izvorna svoboda in avtonomna presoja o sobivanju s sočlovekom v politični skupnosti. Moderna pogodbeni teorija proizvede svojevrsten ontološki zasuk, po katerem celota (politična skupnost) nič več ne določa posameznika, temveč obratno, posameznik z aktom sklepanja družbene pogodbe določi politično skupnost. Načelo svobodne privolitve daje legitimnost nastali oblasti, pogodbenim strankam pa garancijo za varovanje njihovih sicer naravnih pravic. Država ni več pojmovana kot naravna nuja za življenje človeka, temveč zgolj kot nujno zlo, ki mora obstajati zato, da prepreči nevarnosti, ki bivajo v t. i. predpolitičnem stanju, tj. stanju neobstoja politične oblasti. Hobbes sicer za razliko od Johna Locka argumentira v korist alienacije oblasti ljudstva in neomejene oblasti (absolutizem), kar pa ne spremeni Hobbesove argumentacije, ki je v domeni poskusa branjenja na zasebni lastnini utemeljenih kapitalističnih družbenih razmerij. To slednje se potrjuje tudi v naravnih zakonih, ki jih našteva Hobbes. Ti zakoni predstavljajo osrednje vodilo človekovega razuma, tj. razuma modernega človeka kot temeljnega gradnika civilne družbe, v kateri prevladujejo principi t. i. negativne svobode, na katerih počivajo kapitalistični postulati, ki izhajajo iz koncipiranja lastnine kot najzanesljivejšega utemeljitelja modernega atomizma. Lockova pogodbeni teorija v maniri meščanske ideologije najprej negira legitimnost patrimonialne oblasti, kakršno je utemeljila doktrina božanske pravice (Lockova prva razprava o oblasti), s čimer se naveže na konstitucionalno idejo suverenosti ljudstva. Druga Lockova razprava pokaže nadaljnje temelje zgodnje modernega konstitucionalizma z argumentiranjem v prid ideji vladavine prava, kar pomeni podvrženje delovanja oblasti vnaprej določenim pravnim normam, predvsem pa omejevanje državne oblasti s strani prava, ki ga ustvarja najvišja instanca oblasti, tj. zakonodajno telo. Po Locku je temeljno poslanstvo državne oblasti to, da zaščiti človekovo *property*, pri čemer je sprejemljiva kazen za morebitne kršilce zakonov, ki bi kršili lastninske pravice sodržavljanov (beri: meščanske elite), tudi smrtna kazen. Branje Lockove teorije apropiacije razgrinja poskus upravičenja akumulacije kapitala. Ta zgodovinski proces se pri Locku izkazuje za možnega le v stanju obstoja civilne družbe, v katero pa je že iz naravnega stanja prišla zasebna lastnina. Moderni državljani je nastal vzajemno z moderno nacionalno državo. Odprava privilegijev iz stanovske družbe je bil dobro odmerjeni cilj meščanstva, ki je z branjenjem zasebne lastnine in uvajanjem svobodne konkurence na nastajajočem trgu osnovala idejo enakosti pred zakonom, torej pred državno oblastjo. Ponujena objektivnost zakona pa je delovala bolj kot privid, saj, kot ugotavlja Tadić (1988, 220), ima pravo v razredni družbi za različne ljudi različne posledice, normativni enakosti navkljub. Lockova teorija države ne postavlja državi posebnih socialnih zahtev, zahteva pa od države priznanje

omejevalne moči prava pri delovanju državne oblasti, s čimer je položen eden izmed temeljev delovanja civilne družbe, znotraj katere interakcija med državljani poteka po logiki formalne enakosti in dejanske neenakosti, ki izvira iz postavljenih lastninskih razmerij.

LITERATURA

Anderson, Perry. 1974/2013. *Lineages of the Absolutist State*. London: Verso.

Andrew, Edward. 2011. Jean Bodin on Sovereignty. *A Journal for the Study of Knowledge, Politics and the Arts* 2: 75–84.

Aristotel. 1995. *Politics*. Oxford: Oxford University Press.

--- 2002. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.

Augustine. 426/1998. *The City of God, against the Pagans*. Cambridge: Cambridge University Press.

Austin, John Lengshaw. 1962/1990. *Kako napravimo kaj z besedami*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

Ball, Terence. 1995. *Reappraising Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.

--- 2007. Political theory and political science: Can this marriage be saved? *Theoria* 54 (113): 1-22.

Bauman, Zygmunt. 1978. *Hermeneutics and Social Science*. London: Routledge.

Bevir, Mark. 1994. Are There Perennial Problems in Political Theory. *Political Studies* XLII: 662–675.

--- 2000. The Role of Contexts in Understanding and Explanation. *Human Studies* 2000 (23): 395–411.

Bibič, Adolf. 1981a. *Za politologiju*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost.

--- 1981b. *Interesi in politika*. Ljubljana: Delavska enotnost.

--- 1984. *Zasebnišтво in skupnost*. Ljubljana: Delavska enotnost.

Black, Robert. 1990. Machiavelli, servant of the Florentine republic. V *Machiavelli and Republicanism*, ur. Gisela Bock, Quentin Skinner in Maurizio Viroli, 71–100. Cambridge: Cambridge University Press.

Bloch, Marc. 1961. *Feudal Society*. London: Routledge.

Bodin, Jean. 1576/1992. *On Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Briggs, Robin. 1998. *Early modern France, 1560–1715*. Oxford: Oxford University Press.
- Brito Vieira, Monica in David Runciman. 2008. *Representation*. London: Polity.
- Canning, Joseph. 1996. *A History of Medieval Political Thought, 300–1450*. London: Routledge.
- Capra, Fritjof. 1982. *The Turning Point*. London: Harper Collins.
- Carr, Edward Hallet. 1961/2008. *Kaj je zgodovina*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Castiglione, Dario in Iain Hampsher Monk. 2001. *The History of Political Thought in National Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cerar, Miro. 2001. *(I)racionalnost moderne prava*. Ljubljana: Bonex.
- Creveland, Martin. 1999. *The Rise and Decline of the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Colingwood, Robin George. 1999. *The Principles of History*. Oxford: Oxford University Press.
- Debenjak, Božidar. 2002. Teolog v dobi preloma. V *Tukaj stojim. Teološko politični spisi*, ur. Božidar Debenjak, 171–188. Ljubljana: Krtina.
- Della Porta, Donatella. 2003. *Temelji politične znanosti*. Ljubljana: Sophia.
- Descartes, Rene. 1637/2007. *Razprava o metodi*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Donnelly, Jack. 2006. Human rights. V *The Oxford Handbook of Political Theory*, ur. John Dryzek, Bonnie Honig in Anne Philips, 601–620. Oxford: Oxford University Press.
- Dunn, John. 1996. *The History of Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dunning, William Archibald. 1904. The Monarchomachs. *Political Science Quarterly* 19 (2): 277–301.
- Easton, David. 1953. *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science*. New York: Knopf.
- Elton, Geoffrey Rudolph. 1965. Introduction. V *The divine Right of Kings*, i-xxxviii. New York: Harper.
- Engels, Friedrich. 1884/1975. Izvor družine, privatne lastnine in države. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela. V. zvezek*, 201–400. Ljubljana: Cankarjeva založba.

- Farr, James. 1989. Understanding conceptual change politically. V *Political innovation and conceptual change*, ur. Terence Ball, James Farr in Russell Hanson, 24–49. Cambridge: Cambridge University Press.
- Figgis, John Neville. 1896/1965. *the Divine Right of Kings*. New York: Harper.
- 1999. *Political Thought from Gerson to Grotius*. Kitchener: Batoche Books.
- Filmer, Robert. 1680/2008. *Patriarcha*. Ljubljana: Krtina.
- Floyd, Jonathan in Marc Stears, ur. 2011. *Political Philosophy versus History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Flyvbjerg, Bent. 2001. *Making Social Science Matter*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. 1966. *The Order of Things*. London: Routledge.
- Franklin, Julian. 1973. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1992. Introduction. V *On Sovereignty*, ix–xxvi. Cambridge: Cambridge University Press.
- Furlong, Paul in David Marsh. 2010. A Skin Not a Sweater: Ontology and Epistemology in Political Science. V *Theory and Methods in Political Science*, ur. David Marsh in Gerry Stoker, 184–211. London: Palgrave.
- Gadamer, Hans Georg. 1975. *Truth and Method*. London: Bloomsbury.
- Galston, William. 2010. Realism in political theory. *European Journal of Political Theory* 9 (4): 385–411.
- Gauthier, David. 2004. Liberalni individuum. V *Komunitarizem in individualizem*, ur. Shlomo Avineri in Avner de-Shalit, 144–156. Ljubljana: Sophia.
- Gelderen, Martin. 2003. The state and its rivals in early-modern Europe. V *States and Citizens*, ur. Quentin Skinner in Bo Strath, 79–96. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gierke, Otto. 1900/2008. *Political Theories of the Middle Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goričar, Jože. 1959. *Oris zgodovine političnih teorij*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Grad, Franc, Igor Kaučič in Saša Zagorc. 2016. *Ustavno pravo*. Ljubljana: Pravna fakulteta.

- Gramsci, Antonio. 1974. *Izbrana dela*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Grant, Ruth. 2002. Political Theory, Political Science, and Politics. *Political Theory* 30: 577–595.
- Gough, John. 2001. *Družbena pogodba*. Ljubljana: Krtina.
- Grossi, Paolo. 2009. *Pravna Evropa*. Ljubljana: cf.
- Gunnell, John. 2011. History of Political Philosophy as a Discipline. V *The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy*, ur. George Klosko, 60–74.
- Hanson, Russell. 1989. Democracy. V *Political innovation and conceptual change*, ur. Terence Ball, James Farr in Russell Hanson, 68–89. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm. 1822/1999. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Held, David. 1992. *Models of Democracy*. London: Polity.
- Heywood, Andrew. 2004. *Political Theory*. London: Palgrave.
- 2012. *Political Ideologies*. London: Palgrave.
- Hirschman, Albert. 2002. *Strasti in interesi. Politični argumenti za kapitalizem pred njegovim zmagoslavjem*. Ljubljana: Krtina.
- Hobbes, Thomas. 1640/2006. *Človekova narava. Elementi prava, naravnega in političnega*. Ljubljana: Krtina.
- 1642/1998. *De Cive*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1651/1996. *Leviathan*. Cambridge University Press.
- 1668/2005. *Behemot ali Dolgi parlament*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Holt, Mack. 2005. *The French Wars of Religion, 1562–1629*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hotoman, Francois. 1574/2006. *Franco-Gallia or, an Account of the Ancient Free State of France and Most other Parts of Europe, Before the Loss of Their Liberties*. Elektronska verzija.
- Hume, David. 1994. *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. 1784/1991. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kantorowicz, Ernst. 1957. *The King's Two Bodies*. Princeton: Princeton University Press.
- Kelly, Paul. 2011. Rescuing political theory from the tyranny of history. V *Political Philosophy versus History*, ur. Jonathan Floyd in Marc Stears, 13–37. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelsen, Hans. 2016. *Kaj je pravičnost?* Ljubljana: GV.
- Klosko, George. 2012. *History of Political Theory. Vol. I: Ancient and Medieval*. Oxford: Oxford University Press.
- *History of Political Theory. Vol. II: Modern*. Oxford University Press.
- Korošec, Viktor. 2005. *Rimsko pravo, 1. del*. Ljubljana: Uradni list.
- Kranjc, Janez. 2006. *Latinski pravni reki*. Ljubljana: GV.
- 2013. *Rimsko pravo*. Ljubljana: GV.
- Kuhn, Thomas. 2012. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago: Chicago University Press.
- Kuzmanič, Tonči. 1996. *Ustvarjanje antipolitike. Elementi genealogije družboslovja*. Ljubljana: ZPS.
- Lalović, Dragutin. 2005. Suverena država – temeljni pravno-politički projekt moderne (1). *Politička misao* XLII (2): 33–50.
- Laslett, Peter. 1988. Introduction. V *Two Treatises of Government*, ur. Peter Laslett, 3–126. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John. 1690/2010. *Dve razpravi o vladi. Pismo o toleranci*. Ljubljana: Krtina.
- Lovejoy, Arthur. 1936. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lukšič, Igor. 2002. Interes: Konceptualizacija pojmov. *Teorija in praksa* 39 (4): 509–522.
- 2004. Novodobni komunitarizem. V *Komunitarizem in individualizem*, ur. Shlomo Avineri in Avner de-Shalit, 219–231. Ljubljana: Sophia.
- 2009. Povijest politologije v Sloveniji. *Anali Hrvatskog politološkog društva* 5: 71–78.

--- 2016. Aktualnost in akutnost Lockove koncepcije lastnine. *Teorija in praksa* 53 (3): 625–644.

Lukšič Igor in Jernej Pikalo. 2007. *Uvod v zgodovino političnih idej*. Ljubljana: Sophia.

Luther, Martin. 1545/2002. *Tukaj stojim. Teološko politični spisi*. Ljubljana: Krtina.

Machiavelli, Niccolo. 1990. *Politika in morala*. Ljubljana: Slovenska matica.

--- 1531/2006. *Vladar*. Ljubljana: Slovenska matica.

Macpherson, Crawford Brough. 1962. *Political Theory of Possessive Individualism. From Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.

--- 1977/2012. *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Mali, Franc. 2006. *Epistemologija družbenih ved*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Marx, Karl. 1843/1977. Prispevek k židovskemu vprašanju. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela, I. zvezek*, 149–188. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1845/1976. Nemška ideologija. V *Karl Marx, Friedrich Engels. Izbrana dela. II. zvezek*, 5–352. Ljubljana: Cankarjeva založba.

--- 1845/1994. *Early Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

--- 1867/2012. *Kapital I*. Ljubljana: Sophia.

Marx, Karl in Friedrich Engels. 1848/2012. *Komunistični manifest*. Ljubljana: Založba Sanje.

Mattern, Mark. 2006. *Putting Ideas to Work. A Practical Introduction to Political Thought*. Oxford: Rowman & Littlefield.

Matteucci, Nicola. 1993. *Država*. Ljubljana: FDV.

McLean, Iain in Alistair McMillan. 2009. *Concise Dictionary of Politics*. Oxford: Oxford University Press.

Meiksins Wood, Ellen. 1999. *The Origin of Capitalism. A Longer View*. London: Verso.

--- 2016. *Od državljanov do gospode*. Ljubljana: Sophia.

Mill, John Stuart. 1843/2011. *On Liberty and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Miller, David. 2003. *Political Philosophy. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Morgenthau, Hans. 1973. *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*. New York: Knopf.
- Mouffe, Chantal. 2005. *On the Political*. London: Routledge.
- Munslow, Alun. 2006. *Deconstructing History*. London: Routledge.
- Murphy, Mark. 2006. *Natural Law in Jurisprudence and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Najemy, John. 1990. The controversy surrounding Machiavelli's service to the republic. V *Machiavelli and Republicanism*, ur. Gisela Bock, Quentin Skinner in Maurizio Viroli, 101–118. Cambridge: Cambridge University Press.
- Novak, Marko. 2008. *Poglavja iz filozofije in teorije prava*. Nova Gorica: Evropska pravna fakulteta.
- Omladič, Luka. 2008. Bog, oče, kralj. Sir Robert Filmer in patriarhalna legitimacija absolutizma. V *Patriarcha*, 85–103. Ljubljana: Krtina.
- Palonen, Kari. 2003. *Quentin Skinner*. London: Polity.
- Passerin d'Entreves, Alexander. 1967. *The Notion of the State. An Introduction to Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Pašukanis, Evgenij. 1927/2014. *Splošna teorija prava in marksizem*. Ljubljana: Sophia.
- Pavčnik, Marijan, Miro Cerar in Aleš Novak. 2006. *Uvod v pravo*. Ljubljana: Uradni list.
- Pavčnik, Marijan. 2007. *Teorija prava*. Ljubljana: GV.
- Pikalo, Jernej. 2003. *Neoliberalna globalizacija in država*. Ljubljana: Sophia.
- 2005. Metafore narave v politični znanosti. *Teorija in praksa* 42 (4-6): 644-656.
- 2009. Ne lomovi, nego razvoji: politička teorija u Sloveniji od 1990. do danas. *Politička misao* 46 (2): 182–194.
- 2010. Proučevanje zgodovine političnih idej: teorije in metode. *Javnost* 2010 (17): 69–86.

Pikalo, Jernej in Igor Lukšič. 2013. Conceptions of nature in the history of political thought. *Annales, Series historia et sociologia* 23 (2): 191–202.

Pikin, Hana Fenichel. 1967. *The Concept of Representation*. Los Angeles: Berkeley University Press.

Pitamic, Leonid. 1927/2009. *Država*. Ljubljana: GV.

Pocock, John Greville Agard. 2006. Theory in History: Problems of Context and Narrative. V *The Oxford Handbook of Political Theory*, ur. John Dryzek, Bonnie Honig in Anne Philips, 163–174. Oxford: Oxford University Press.

--- 2009. *Political Thought and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Porter, Stanley in Jason Robinson. 2011. *Hermeneutics. An Introduction to Interpretive Theory*. Grand Rapids in Cambridge: Eerdmans Publishing.

Pribac, Igor. 2006. Hobbesova imagologija. V *Človekova narava. Elementi prava, naravnega in političnega*, 125–147. Ljubljana: Krtina.

--- 2008. Kontraktualizem in kontraktarizem. *Filozofski vestnik* XXIX (3): 75–88.

Rakar, Atilij. 1990. Machiavelli in fenomenologija oblasti. V *Politika in morala*, 229–282. Ljubljana: Slovenska matica.

Reiss, Hans. 1991. Introduction. V *Kant. Political Writings*, 1–40. Cambridge: Cambridge University Press.

Reynolds, Susan. 1994. *Fiefs and Vassals*. Oxford: Oxford University Press.

Ringmar, Erik. 2008. Metaphors of Social Order. V *Political Language and Metaphor*, ur. Terrell Carver in Jernej Pikalo, 57–68.

Runciman, David. 2003. The concept of the state: the sovereignty of a fiction. V *States and Citizens*, ur. Quentin Skinner in Bo Strath, 28–38. Cambridge: Cambridge University Press.

--- 2009. Hobbes's theory of representation: anti-democratic or proto-democratic? V *Political Representation*, ur. Ian Shapiro, Susan Stokes, Elisabeth Wood in Alexander Kirshner, 15–34. Cambridge: Cambridge University Press.

Ryan, Alan. 1989. Property. V *Political innovation and conceptual change*, ur. Terence Ball, James Farr in Russell Hanson, 309–332. Cambridge: Cambridge University Press.

--- 2012. *On Politics*. London: Penguin.

Shapiro, Ian. 2003. *The Moral Foundations of Politics*. New Haven: Yale University Press.

Simoniti, Iztok. 1993. Uvod. V *Država*, Nicola Matteucci, 9–80. Ljubljana: FDV.

Skinner, Quentin. 1969. Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory* 8 (1): 3–53.

--- 1978. *The Foundations of Modern Political Thought, I-II*. Cambridge: Cambridge University Press.

--- 2002. *Visions of Politics. Vol. I*. Cambridge: Cambridge University Press.

--- 2003. States and the freedom of citizens. V *States and Citizens*, ur. Quentin Skinner in Bo Strath, 11–27. Cambridge: Cambridge University Press.

--- 2009. *A Genealogy of the Modern State*. British Academy Lecture.

Smith, Steven. 2012. *Political Philosophy*. New Haven in London: Yale University Press.

Spektorski, Evgenij. 1932. *Zgodovina socialne filozofije*. Ljubljana: Slovenska matica.

Sruk, Vlado. 1995. *Leksikon politike*. Maribor: Obzorja.

Strauss, Leo. 1999. *Naravno pravo in zgodovina*. Ljubljana: ŠOU.

Strayer, Joseph. 1970. *On the Medieval Origins of the Modern State*. Princeton in Oxford: Princeton University Press.

Škamperle, Igor. 2006. Tehnologija oblasti. V *Vladar*, 128–140. Ljubljana: Slovenska matica.

Šnuderl, Makso. 1950. *Zgodovina ljudske oblasti*. Ljubljana: DZS.

Tadić, Ljubomir. 1988. *Nauka o politici*. Beograd: Rad.

Taylor, Charles. Atomizem. V *Komunitarizem in individualizem*, ur. Shlomo Avineri in Avner de-Shalit, 28–48. Ljubljana: Sophia.

Thiele, Leslie Paul. 2003. *Thinking Politics*. London: Chatham House.

Thorley, John. 1998. *Atenska demokracija*. Ljubljana: ZPS.

Tierney, Brian. 1982. *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150–1650*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tuck, Richard. 1996. Introduction. V *Leviathan*, ur. Richard Tuck, ix-xiv. Cambridge: Cambridge University Press.

Tuck, Richard in Michael Silverthorne. 1998. Introduction. V *De Cive*, viii-xxxiii. Cambridge: Cambridge University Press.

Tully, James. 1993. *An approach to political philosophy: Locke in contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ullmann, Walter. 1961. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. London: Routledge.

--- 1975. *Law and Politics in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vilfan, Sergij. 1998. *Uvod v pravno zgodovino*. Ljubljana: Uradni list.

Vincent, Andrew. 1987. *Theories of the State*. Oxford: Basil Blackwell.

Viroli, Maurizio. 1990. Machiavelli and the republican idea of politics. V *Machiavelli and Republicanism*, ur. Gisela Bock, Quentin Skinner in Maurizio Viroli, 143–172. Cambridge: Cambridge University Press.

--- 1992. *From politics to reason of state*. Cambridge: Cambridge University Press.

Walzer, Michael. 1989. Citizenship. V *Political innovation and conceptual change*, ur. Terence Ball, James Farr in Russell Hanson, 211–219. Cambridge: Cambridge University Press.

Weber, Max. 2002. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

White, Hayden. 1980. The Value of Narrativity in the Representation of Reality. *Critical Inquiry* 7 (1): 5–27.

Zeitlin, Irving. 1997. *Rulers and Ruled*. Toronto: University of Toronto Press.

Žun, Anton (ur.). 1964. *Sociologija. Izbor odlomkov*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

STVARNO IN IMENSKO KAZALO

- Absolutizem, 18, 49, 79, 177
- Alexander Passerin d'Entreves, 81, 89
- anarhizem, 11
- Antigona, 66
- Antonio Gramsci, 71
- Aristotel, 21, 63, 67, 68, 87, 136, 180
- Avguštin, 42, 83, 86
- Bacon, 12
- Bartolusa iz Sassoferrata, 79
- Bill of Rights*, 168
- Bog, 12, 19, 32, 42, 44, 53, 57, 60, 61, 71, 73, 83, 88, 113, 115, 119, 128, 129, 155, 156, 163, 169, 172
- bona fides*, 46
- Cambriška šola interpretacije, 23, 89
- Charles Taylor, 130
- checks and balances*, 65, 161
- Cicero, 46, 68, 93, 112
- civilna družba, 74, 75, 107, 129, 130, 140, 141, 142, 158, 163, 164, 165, 168, 169, 170, 178
- commonwealth*, 112
- Crawford Brough Macpherson, 74, 133, 142
- človekove pravice, 72, 74, 175, 178
- dan svetega Bartolomeja, 118, 123, 124, 125
- David Hume, 76, 154
- Declaration of Right*, 167
- Deklaracija o pravicah človeka in državljana*, 76, 84
- demokracija, 65, 153
- Descartes, 12, 18, 69, 181
- doktrina božanske pravice, 37, 52, 57, 111, 125, 169
- dominium*, 94, 116
- družbena pogodba, 3, 17, 19, 46, 48, 53, 65, 75, 76, 77, 82, 84, 106, 130, 131, 133, 134, 138, 139, 142, 147, 152, 156, 158, 163, 167, 173, 176
- Edward Hallet Carr, 26, 30
- Ellen Meiksins Wood, 11, 26, 90, 95, 107
- Emilom Durkheimom, 97
- Engels, 10, 48, 55, 181, 185
- facti bruti*, 27, 30, 82, 90
- fevdalizem, 45, 177
- Galileo, 12, 18
- Hans Georg Gadamer, 22, 24
- Hans Kelsen, 71
- Hegel, 28, 141, 178, 183
- Henrik VIII., 145, 149
- Hermenevtika, 22
- Historicizem, 71
- historični materializem, 32
- homo credens*, 78, 87
- homo oeconomicus*, 139, 173
- homo politicus*, 78, 87, 93, 139, 173
- Hotoman, 120, 121, 183
- Hugo Grotius, 70

Immanuel Kant, 69
imperium, 41, 53, 94, 113, 117
Index librorum prohibitorum, 16, 64
 individualizem, 14, 70, 74, 96, 141, 182,
 184, 188
 interes, 32, 39, 40, 63, 83, 97, 98, 111, 114,
 115, 116, 140, 170
 Jean Bodin, 4, 5, 6, 16, 51, 84, 109, 110,
 112, 175, 180, 182
 John Austin, 23, 30
 John Dunn, 23, 25
 John Greville Agard Pocock, 23
 John Locke, 4, 5, 6, 85, 149, 154, 156, 166,
 168, 173
 Justinijanova kodifikacija, 111
 kapitalizem, 14, 15, 183
 Karl Marx, 13, 25, 40, 54, 74, 181, 185
 Kepler, 12
 konservativizem, 11
 konstitucionalizem, 9, 19, 156
 Kontraktualizem, 8, 75, 76, 187
 Konvencionalizem, 129
 Kopernik, 12
 kopernikanski obrat v znanosti, 129
 Kristus, 40, 78, 109
 Leo Strauss, 71
 Leonarda Brunija, 96
 Leonid Pitamic, 50
Lex Naturalis, 133
lex regia, 41, 79
Lex Salica, 114
 liberalizem, 11, 23, 65, 73, 135
 Ludwig Wittgenstein, 23
 Marc Bloch, 45
 Marsilij Padovanski, 79, 87
 Martin Heidegger, 22
 Martin Luther, 37, 60, 83, 108
 Max Weber, 58
 Meščansko – liberalna politična misel, 66
 meščanstvo, 12, 13, 33, 44, 48, 55, 66, 70,
 91, 124, 146, 165, 168, 170, 171, 175,
 177
Moderna država, 3, 10, 25, 82, 85, 175
 naravno pravo, 8, 9, 65, 67, 68, 69, 70,
 116, 143, 152, 157, 163, 174
 Naravno stanje, 159, 164, 173
 Niccolo Machiavelli, 4, 5, 6, 15, 62, 63,
 91, 92, 97, 101, 175
nomos, 82, 134
Pacta sunt servanda, 70, 75, 134
Pater familias, 151
physis, 82, 131
 Platon, 21
 Politična misel reformacije, 58
 Politična teorija, 9, 21, 111, 142, 150
 politični realizem, 98
politiques, 121, 127, 172, 176
property, 4, 5, 19, 159, 160, 162, 169, 170,
 173, 178
 Quentin Skinner, 11, 18, 23, 25, 30, 81, 85,
 89, 180, 182, 186, 187, 188, 189
 R.G. Colingwood, 23
 Racionalizem, 69, 70
ragione di stato, 62
raison d'etat, 8, 37, 51, 62
razsvetljenstvo, 69
respublice Christiane, 84
Rex Dei gratia, 54

Rimskokatoliška cerkev, 40
Rimsko pravo, 46, 93, 184
Robert Filmer, 9, 19, 150, 186
socializem, 11
Srednjeveški korporativizem, 56
Thomas Hobbes, 4, 5, 6, 76, 79, 113, 131,
143, 147, 149, 156, 169, 172, 176
Thomasu Kuhn, 36
zasebna lastnina, 3, 10, 13, 19, 70, 71, 77,
91, 94, 101, 105, 116, 117, 121, 122,
125, 128, 132, 139, 140, 142, 150, 157,
158, 160, 163, 170, 172, 173, 175, 176,
177, 178
Zgodovina politične misli, 8, 21