

## Naprej k Aristotelu

### NA ZAČETKU JE BILA “DRUŽBENA ŽIVAL”

Socialna teologija (ne pa “socialna filozofija”, kot temu neupravičeno pravi Habermas) Tomaža Akvinskega je eno osrednjih mest, ki v zgodovini mišljenja in razvoja nasploh odločilno posreduje med starim in novim svetom oz. med dvema velikima dobama. Prav mišljenje Akvinskega “stoji na križišču evropskega mišljenja” (D’Entreves, 1987: IX) nasploh. V tem pogledu bi ga nemara lahko imenovali odločilni mislec prehoda, saj v njem najdemo tako usedline starega kot tudi klice novega. Akvinski predstavlja “veliko sintezo” dveh precej izključujočih se mišljenjskih pozicij in časov: Aristotela in Hobbesa oz. celotnega socialnega mišljenja, “socialne filozofije”, “starega” in “modernega”.

Pri Akvinskem nekaj, kot je “država” – pa najsi zaenkrat ta pojem pomeni karkoli – denimo obstaja zaradi dobrega življenja, politika pa je “veja etike”, kar je vsaj od daleč podobno določitvam, kakršne najdemo pri Aristotelu. Kajti, bi argumentiral Akvinski, ko bi se ljudje združevali zgolj zavoljo prostega življenja (“ploditve”), potem bi tudi “živali in sužnji bili del *civitas*”. Pa niso. Po drugi strani pa, če bi se združevali zgolj zaradi blaginje, bi morali tudi vsi drugi, ki so enako zainteresirani za tovrsten gospodarski promet, “pripadati” isti *civitas*. Pa ne. Drugače kot stoletja kasneje se pri njem skupnost ljudi lahko

<sup>1</sup> Prim. tudi: Johnson (1990).

<sup>2</sup> Pričujoči tekst je del širše raziskave, ki se ukvarja z zgodovinskimi podobami bolj ali manj korenjaškega družbenega in družboslovnega izničanja/onemogočanja politike in političnosti.

imenuje država samo pod nekaterimi pogoji, ali pa, če smo nekoliko konkretnje, šele ko država na neki način pooblasti, avtorizira svoje državljane za "moralno delanje", kar z drugimi besedami pomeni za "dobro življenje". Nekoliko poenostavljeno bi torej lahko dejali, da je Akvinski po tej, pogojno rečeno "državni", "politični" plati še vedno učenec svojega Filozofa, Aristotela, oz. da je še vedno vsaj delno na pozicijah političnega v antičnem, Aristotelskem pomenu besede.

Težave seveda nastopijo, ko se vprašamo, kako sta pri Akvinskem določeni država in politika. Takrat lahko kmalu spregledamo, da je v nasprotju s poganskim Aristotelom, ki mu polis učinkuje kot – recimo temu v širokem, profanem jeziku moderne – "medčloveško politično razmerje", pri Akvinskem to nekakšna božja ustanova, recimo ji teokracija.<sup>1</sup> Politika, ki je pri Aristotelu predvsem svobodna dejavnost, dejanje nujnostnih opravil (*oikos*) osvobojenih posameznikov, pri njem ni nič več kot tehnika (politike *techné* je pri Aristotelu samo "en-aspekt" politike), v končni instanci pa izjemno ambiciozen program vzpostavljanja krščanskega ideala družbe: *Civitas Dei*. Pravim "družbe", kajti kategorija *civitas* – ki je v Aristotelsko grščino preprosto ni mogoče prevesti – je prav prek poznogrške (stoiške), nato rimske in pozneje teološke tradicije, ki kulminira prav pri Akvinskem, postala ena osrednjih kategorij mišljenja sploh. Vse to in marsikaj drugega je bilo možno zavaljo "uspešno" izpeljanega projekta nekakšne "pomiritve" med Etiko/Politiko v Aristotelskem pomenu s krščansko interpretacijo življenja; natančneje, "družbenega življenja" ali "življenja v družbi/skupnosti". To pa je bilo možno predvsem tako, da je *Vita contemplativa* (kontemplativno življenje, mišljenjsko, ne-dejavno življenje) "dokončno" prevladala nad Aristotelsko *vita activa* (dejavno, politično življenje). Kot pravi D'Entreves (ibid., XII), "razlikovanje med kontemplativnim in aktivnim življenjem je ena od nosilnih točk *Summa Theologicae*", življenjskega dela Tomaža Akvinskega, seveda tako, da kontemplativno življenje postane nadrejeno aktivnemu, praktičnemu, političnemu.

Tukaj se ne moremo podrobneje ukvarjati z mišljenjem Tomaža Akvinskega, ustavili pa se bomo ob njegovih kategorijah *civitas* in *societas*, ki sta za tukajšnjo temo osrednjega pomena. Njun nastanek namreč odpira vprašanje enega najresnejših "obračunov z Aristotelsko tradicijo" mišljenja, po drugi strani pa odpira neskončno morje teoretizacij t. i. družbe, s katerim se bomo podrobneje ukvarjali v nadaljevanju.<sup>2</sup> Med pomembnejše okoliščine dojetja "*civitas*" pri Akvinskem šteje dejstvo, da je ta kategorija na nek "skrivnosten", če že ne kar rokohitrski način postala "*societas*". In tu smo prav pri izviru nove dobe oz. na točki, ki tako značilno zaznamuje prehod iz "starega" v "novi" svet.

Ta usodni prehod, ki se ponavadi kaže kot nekaj samoumevnega, lahko še najbolj plastično prikažemo tako, da skiciramo način, kako je Tomaž Akvinski ubesedil ali pa prevedel/dojel/interpretiral neko ključno mesto pri Aristotelu. Govorimo o mestu v Politiki, kjer Filozof govori o človeku kot o “*zoon politikon*”, torej o človeku kot o nekakšni “politični živali”.<sup>3</sup> Ta “politična žival” pa brez kakršnih koli pojasnil, kaj šele konceptualnih izpeljav, pri Akvinskem postane preprosto “družbena žival”.<sup>4</sup>

Dve značilni mesti pri Akvinskem se v različnih prevodih in izdajah različno interpretirata. Tako lahko pri Habermasu (Habermas, 1980: 54) najdemo trditev, da Akvinski govori na prvem mestu o “*naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum*”, na drugem pa o “*homo naturaliter est animal sociale*”. Arendtova (Arendt, 1989: 6) pa pravi, da čeprav “Tomaž Akvinski izrecno ne pove: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis*”: “Človek je po naravi političen, torej družben”, da je prav to smisel njegove pozicije. Še več, da je prav samoumevnost, s katero je politično postalo družbeno, tista, pravi Arendt (Arendt, *ibid.*: 6), “s katero stopi družbeno na mesto političnega, nam pove o tem, kako zelo se je izgubilo prvotno grško pojmovanje politike, več kot pa vse teorije”. Pri D’Entrevesu (D’Entreves, *ibid.*: XV) pa najdemo še natančnejšo opredelitev, ko pravi, da je bil Akvinski (ki ni znal grško) v svoji recepciji Aristotela priklenjen na takratne prevajalske dosežke. William of Moerbecke,<sup>5</sup> pravi D’Entreves, je Aristotelov izraz *zoon politikon* prevedel z “*animal civile*”. Nemara je pri tem zanimivo še to, da “St. Thomas maintained this expression in his Commentary on the Politics, but he constantly used *anima politicum et sociale* in all his other works” (D’Entreves, *ibid.*: XV). Njegov komentar, ki je tako rekoč skupen tako Habermasu kot Arendtovi oz. je nekakšen povzetek stališča Hannah Arendt, je, da je pravzaprav sila zanimivo in obenem simptomatično poudarjanje Akvinskega, ki stavi na družbeni značaj politike. “Človek je politična žival zato, ker je družbeno bitje” (D’Entreves, *ibid.*: XV). Povedano drugače, Akvinski je že tukaj razpolitiziral, depolitiziral, ali bolje, podružbil, socializiral politično, tako da je vpeljal kategorijo nekakšne “socialne izkušnje”, iz katere ne država in ne človek ne moreta biti “kar tako” ustvarjena po svobodni človeški volji, pač pa sta “zgodovinski kreaciji”. Če povzamemo njegove besede v angleščini (prev. J. G. Dawson), se ključno mesto glasi takole: “man is naturally a social animal; and in consequence men would have lived in society, even in the state of innocence” (Aquinas, 1987: 53).

Naj bo tako ali drugače, tisto, kar je bilo značilno za Aristotelovo postavitev *polis*,<sup>6</sup> politike in političnega, je bilo njegovo “negativno” vztrajanje pri razliki in celo pri nasprotju med polis in politeia (prostor političnega, javnega, svobodnega, izvenpro-

<sup>3</sup> Več v Nederman (1994).

<sup>4</sup> Tukaj tako ali drugače gre za vprašanje t. i. človeške narave. Akvinski nikakor ni “absolutni začetek” glede na Aristotela, kot je v zgodovini sploh nemogoče najti tovrstnih začetkov in koncev. Gre za neko razmeroma dolgo razvojno linijo, ki jo v nekem trenutku močno podčrta prav Akvinski. Sicer pa je to linija umevanja, ki ima daljše korenine, ki segajo tja v rimske čase, ter med avtorje, ki so se šolali v Grčiji. Pravzaprav že pri Ciceru in Seneki “nasproti Aristotelovi teoriji naravne neenakosti človeške narave najdemo teorijo naravne enakosti človeške narave. Tu smo pravzaprav že na začetku teorije človeške narave in družbe, katere Svoboda, Enakost in Bratstvo iz francoske revolucije so samo dandanašnji izrazi.” (D’Entreves, 1969: 193.)

<sup>5</sup> Black (1992: 3) pravi, da je William svoje prevajalsko delo zaključil okrog l. 1260. Prim. tukajšnji prevod Blacka.

<sup>6</sup> Prim. Starr (1986).

<sup>7</sup> Prim. Swanson (1992).

<sup>8</sup> Mulgan (1986), zlasti 2. in 3. pogl.

<sup>9</sup> "Moses, and not Aristotle, must be viewed as providing the proper description of the best political regime" (Kries, 1990: 101).

<sup>10</sup> Na prvi – tudi današnji, na ustrezen način sociologizirani ter družbeno revolucionarni – pogled je to pravzaprav vseeno. Saj je – tako se najpogosteje preleva ta problem – vsaka podrejenost "slabša" oz. je pač podrejenost, pa najsi bo to tista, ki prihaja iz "politične skupnosti", ali tista, ki je rezultat delovanja "družinske skupnosti".

<sup>11</sup> Sužnji, otroci in ženske igrajo v tej postavitvi podobno vlogo. Prim. denimo Levy (1990) ter Lindsay (1994).

dukcijskega...) na eni strani ter *oikos/oikia* na drugi strani (prostor privatnega, proizvodnega, kulturnega, nesvobodnega...)<sup>7</sup> Za Akvinskega je značilno predvsem to, da prav na tem najbolj občutljivem mestu, mestu svobode, negativnega, nasprotja (ali konfliktnosti, če temu rečemo "post-moderno"), vpelje nekaj radikalno novega. Kot upravičeno ugotavlja Habermas (Habermas, ibid.: 54), je pri Akvinskem "nasprotje med *polis* in *oikos* zreducirano na skupni imenovalc *societas* (Habermas, ibid.: 54)". *Societas* ali to, kar bo pozneje postalo *society*, *société*, *società*, *Gesellschaft*..., postane tretje, tako tisto, kar je nadrejeno, kot tudi tisto, kar predhodi Aristoteliskima *polis* in *oikos*.<sup>8</sup>

In prav to novo, ta družba-družbeno, prezentira in vzpostavlja neki novi in odločilni "kriterij". Na novo ustanovljeni red je torej družbeni in ne več politični red, ne suka se več okrog "svobode državljanov, temveč miru in pokoja", okrog "pax", kar je – kot posrečeno ugotavlja Habermas (Habermas, ibid.: 54) – "bolj 'policijska' kot pa politična razlaga pojma iz Nove zaveze" (Habermas, ibid.). Vendar pa to ni vse, kar je treba povedati. Prav na tem mestu je treba biti kar se da interpretativno previden, česar denimo na omenjenem mestu pri Habermasu ni moč opaziti. Pri Tomažu Akvinskem namreč nikakor ne moremo, kot se to običajno počne, govoriti o družbi in o družbenem brez nadaljnjih določil. Preprosto zato, ker je šlo za "krščansko družbeno", za tisto obliko skupnosti, ki jo – posredno ali neposredno – usmerjajo, če že ne uravnavajo, božanski ali pa vsaj cerkveni zakoni.<sup>9</sup> Krščansko dojeta kategorija dobrega – če se vrnemo k teologiziranemu mišljenju – nima več ne tiste nesramno svobodnjaške in individual(istič)ne konotacije ne skupnostne na način *polis*, kot je bilo značilno predvsem za Aristotela. Nastopi neka vmesna opredelitev med, recimo jima, "individualistično" in "državnostno-kolektivistično", ali v jeziku takratnega časa, pojavi se "organska", "organicistična" opredelitev. In prav ta opredelitev je tisto odkritje, ki postane nekaj absolutno nadrejenega. Organicizem postane tako nedotakljiv in nadrejen prejšnjim opredelitvam, da se popolnoma izgubijo številna razlikovanja, ki so bila značilna za Grčijo, med njimi tudi razlikovanje med *subiectio servilis* in *subiectio civilis*, se pravi razlikovanje med suženjsko (domačo in domačijsko, privatno) podrejenostjo in javno (politično) podrejenostjo zakonu.<sup>10</sup>

Odločilno tukajšnje vprašanje je: kaj je bilo tisto, kar je sploh omogočilo tovrstno izenačitev oz. izgubo razlike med *subiectio servilis* in *subiectio civilis*, med suženjsko podrejenostjo (ki je privatna) in javno podrejenostjo.<sup>11</sup> Kako je bila takšna izenačitev sploh možna? Razlog, ki mu sledimo, seveda še zdaleč ni bil v družini, kot jo pojmujejo danes, ko nam pomeni ponavadi zgolj t. i. nuklearno družino, se pravi nekakšno skupnost

dveh, treh ali štirih ljudi. Pri Akvinskem je šlo sicer za družino, vendar pa za neko veliko, neskončno večjo družino. Pravzaprav za največjo možno, ki se je imenovala in se še vedno imenuje – “krščanska” ali “družina kristjanov”. In kaj bi to lahko bilo? Krščanska družina je nekaj, kar je še najbolj določiti kot družbeno (in ne politično!) skupnost, ki načeloma (na ravni principov in teologije) obsega ves “človeški rod” (vrsto *homo sapiens*), dejansko (cerkveni principi, principi realnosti) pa obsega ves krščanski, oz. boljše, že pokristjanjeni svet.

Kot vsaka prava družina (pojem družina je kajpak izpeljan iz mesta-očeta) ima tudi krščanska družina svojega očeta. In ta oče ni nič drugega kot “družbeno bitje” *par excellence*, oz. če rečemo v Aristotelški terminologiji, oče je inkarnacija prepovedi političnega, svobodnega. Namesto o (politični) *polis*, kjer vladajo zakoni in kjer so ljudje enaki (isoi) pred zakonom (*isonomia*),<sup>12</sup> kot je to pri Aristotelu,<sup>13</sup> je pri Akvinskem treba govoriti o teokraciji, o družbeni ureditvi, ki jo ureja ali ki ji poveljuje utelešenje družbenega: njen oče, ki je hkrati njen zakon. Povedano po “rimsko”, govorimo o *respublica christiana*. *Respublica christiana* je družbena skupnost, ki je zapopadena kot *communitae perfecta*, kot nekakšna idealna skupnost, v kateri živijo vsi kristjani. Še več, v tej družbeni skupnosti se kristjani – določeni, kot rečeno, kot družbena bitja – počutijo kot unus populus Christianus, kot En, kristjanski “narod”. V perspektivi pa se – ne zgolj v nebesih, kajti ta so *in nuce* že dosežena – obeta tudi krščanski *Imperium Mundi*.

Če bi zadevo nekoliko poenostavili in jo skušali dojeti v poznejših, se pravi tudi današnjih kategorijah, bi lahko dejali, da je s tovrstnim prijemom Tomaža Akvinskega nastal pomemben (novi) dualizem, ki je ločil med dvema institucijama ali organizacijama, družbama ali skupnostima: med državo na eni strani ter cerkvijo na drugi.<sup>14</sup> Seveda sta bila ločitev oz. ta dualizem izpeljana v smislu tradicionalne angleške zakonodaje, ki pravi, da sta “mož in žena isto, in sicer mož”. Ali drugače in veliko bolj kruto ter izrečeno na ravni *oikia*: “wifes and servants are the same, only different in the name”.<sup>15</sup> Matrica umevanja Tomaža Akvinskega je naravnost takšna. Kot o tem dobesedno priča ena bolj znanih prispevkov tistega časa, “tostranska oblast (je) podrejena duhovni oblasti, tako kot je telo podrejeno duši” (Akvinski, v D’Entreves, ibid.: XXI). Še več, ta podreditev/podrejenost se lahko primerja s tem, kako je “filozofija podrejena teologiji ali pa narava nadnaravnemu” (D’Entreves, ibid.: XXI).

Nobenega dvoma ni, da je bilo prav Aristotelovo mišljenje, ki je bilo neskončno oddaljeno od eksistence (njegovega) telesa, se pravi njegov duh v prečiščeni obliki, tisto, ki je – v kategorijah Akvinskega – padlo pod oznake “filozofija”, “narava” in pa

<sup>12</sup> Prim. Ehrenberg (1989).

<sup>13</sup> Prim. Mulgan (1986, zlasti 13-35).

<sup>14</sup> Po našem mnenju je najboljšo študijo o teh vprašanjih napisal Michael Oakeshott (Oakeshott, 1991).

<sup>15</sup> Teza, da je v srednjem veku cerkev = družba, je inspirativno predstavljena v Southern (Southern, 1973: 215 in nasl.).

<sup>16</sup> *Še vedno je najboljše, kar je mogoče o tem prebrati, Fox (1986).*

<sup>17</sup> *Prim. Lindsay (1991).*

“telo”. V tem smislu pa kaže vsaj opozoriti na spornost, če že ne podrobneje grajati D’Entrevesevega stališča, da namreč v primeru Akvinskega “The ‘primacy of the Spiritual’ was perhaps the most important factor of Western civilization”. Bilo je, vsekakor. Vendar pa je treba pristaviti vsaj dve opozorili: prvič, tisto, kar bi se izkazalo za “naravno” in “geografsko” določeno, za “zahodno”, je krščansko, in drugič, da bi prišlo do svojih višav, je prav to krščansko moralo bodisi dobesedno zatreti v krvi ali pa vsaj “inkorporirati” oz. udomačiti “pogansko” oz. nekrščansko,<sup>16</sup> za kar pa je Aristotel več kot osrednja paradigma.<sup>17</sup>

S pravkar skiciranim prehodom od politične živali k družbeni pa se ne spremeni samo Aristotelški kontekst, pač pa je pacificirano tudi samo osrčje njegove pozicije. Brez tega pa političnega sploh ni več mogoče misliti, kaj šele ubesediti ali prakticirati. *Praxis* (delovanje) in *lexis* (govorjenje) sta bili pri Aristotelu edini točki, med katerima se je politično (tudi kot mišljenje), se pravi svoboda in svobodno, sploh lahko dogajalo/potekalo. Pač zato, ker je ravno s tema dvema točkama nenehno bilo na dnevnem redu vprašanje (dobre) vladavine in (dobrega) zakona. To pa pomeni, da je bila ureditev sedanjega in tukajšnjega življenja nenehno vprašljiva. Z Akvinskim pride v tem pogledu prav do radikalnega obrata. “Osrednje vprašanje stare politike, namreč vprašanje o kvaliteti vladavine, odpade (Habermas, *ibid.*: 54)! Ne gre toliko za to, kot poudarja Habermas (Habermas, *ibid.*), da se “*ordo civitatis* zdaj raztegne na krščansko rehabilitirano delo, ki je bil za Grke kratko malo apolitičen element”; tudi ne za to, da je hišni in družinski red “razširjen na državo” (Habermas, *ibid.*: 54). Čeprav ne gre zanikati pomena obeh elementov, na katera opozarja Habermas, pa gre predvsem za to, da možnost govorenja o državi in politiki preprosto izgine v živem pesku družbe in družbenega, ki postaneta politiki naddoločujoča in predhodna.

In če nadaljujemo z ugotovitvami Habermasa (Habermas, *ibid.*: 54), “Akvinski razreši to konstrukcijo *družbenega* reda kot reda kreposti” na “ontoteološki” način. Z drugimi besedami bi lahko rekli, da Akvinski spremeni Aristotelško politiko v filozofijo socialnega, s čimer bistveno prehiti Hobbesa in vse, ki mu do današnjih dni sledijo. *Ordo civitatis* ne more več biti *praxis* in *lexis* svobodnih državljanov ter ga ni več mogoče določati v politični javnosti. Iz politične teorije, iz medija svobode, se pravi, delovanja in govorenja, nastane nekakšna konfliktna teorija, ki – namesto političnega reda/zakona – seveda nujno potrebuje neki drug, družbeni cement. In to je seveda bila “pacifikacija družbenih nasprotij”, ki ji sledijo družboslovci vseh barv do današnjih dni, v obliki *pax Christi*. Oboje, se pravi red kreposti kot konstrukcija družbenega ter kot hrbtna plat tega, *pax christi* je kajpak bilo in ostalo neločljivo povezano

z družbenim. Toda treba je biti bolj določen, v tem trenutku še vedno s krščansko družbenim oz. s "krščansko skupnostjo/družbo", iz katere bo šele nekaj stoletij pozneje in s številnimi posredovanji – kajpak, če ne zlepa, pa na revolucionaren in tudi krvav način – proizvedena Družba brez nadaljnjih določil.

Izhajajoč še iz nekega drugega, pa nič manj pomembnega zornega kota, lahko obenem ugotovimo še nekatere elemente razmerja med Akvinskim in Aristotelom. Med raziskovalci srednjega veka že na splošno velja, da to obdobje pravzaprav sploh "ne pozna filozofije mesta" (Black, 1984: 76), ali – kar lahko poimenujemo tudi drugače – sploh ne pozna in nima nikakršnega "mišljenja države". Ima pa nekaj drugega, kar je tukaj osrednjega pomena. Srednji vek še kako razpolaga – kot smo to že nakazali – z razvitim pojmom krščansko družbenega (družbeni imaginarij družbe), ki pa včasih tudi ima za – oz. izenačuje s – "politično družbo".<sup>18</sup> V tem kontekstu je seveda značilno, da Aristotelova *polis* sploh ni bila dojeta kot "mesto", "država" ali "mestna država", pač pa kot nekakšna (politična) družba nasploh.<sup>19</sup> Temelj možnosti tovrstne interpretacije je bil vsebovan v dveh dejstvih. Prvo je zgodovinsko samorazumljivo in se lahko sklicuje na prehod od majhnih, številnih grških (in drugih) "žepnih držav" k veliki rimski imperialni konstrukciji, ki je obsegala skoraj ves poznani svet. Drugo, ki je povezano s prvim, pa je "logično-jezikovno" in govori o tem, da je *civitas*, kakor so prevajali *polis*, že tradicionalno (celotna rimska tradicija, predvsem stoiško-Cicerova)<sup>20</sup> pomenila dvoje: na konceptualni ravni politično družbo nasploh ter na ravni nekakšnega kolokvialnega jezika nekaj, kar bi lahko pogojno imenovali mestna država. Tisti, ki so se ukvarjali z Aristotelom in mišljenjem političnega, so bili torej in nuce v položaju, da so lahko po potrebi spreminjali pomen oz. se "sprehajali z ene ravni pomena na drugo, brez kakršnega koli opozorila" (Black, *ibid.*: 76).

Zanimiv in celo odločilni pomenski odtенок lahko praviloma zasledimo tam, kjer skuša Akvinski izpeljati "Aristotelso interpretacijo Aristotela", še posebno na tistih mestih, kjer Aristotel govori o razliki med družino in mestom/državo. Po eni strani Aristotel seveda zagotavlja, da družina (in vas) vsekakor omogoča človeku življenje, preživetje, vendar pa – in za to pri politični teoriji ter politiki nasploh gre – jim *polis* zagotavlja "dobro življenje". Zelo zanimivo je, da interpretativni poseg (pravzaprav sprevačanje) Akvinskega na takšnih mestih izzveni sila sodobno, dobesedno sociološko. Prijem je namreč naslednji: namesto da bi govoril o konceptualnem kontrastu/nasprotju med družino in mestom/državo, o pomenskem polju, ki omogoča vzpostavitev politike in političnega (prav to pomensko polje je ključno pri Aristotelu!),<sup>21</sup> Akvinski prav to polje depolitizira, izniči, s čimer pa radikalno spremeni pomen(e). Kako to

<sup>18</sup> *Sama raba te kategorije od srednjega veka naprej (prek Locka, Hegla, Marxa in Gramscija ter številnih sodobnih družboslovnih avtorjev) kaže na nerazčiščena kategorialna vprašanja teoretikov, ki segajo še v čas T. Akvinskega.*

<sup>19</sup> *O različnih oblikah (političnih) skupnosti v Evropi v obdobju med 900 in 1300 prim. odlično študijo S. Reynolds (1992).*

<sup>20</sup> *Prim. Cicero (1985).*

<sup>21</sup> *Kritično o tem v Campbell (1989).*

<sup>22</sup> *Odgovor na vprašanje, kako je to izpeljano in kaj pomeni, gl. pri Gierke (1958).*

<sup>23</sup> *Prim. že po definiciji spodleteli poskus sociološke obnovitve razmerja v Tönnies.*

doseže? Tako da namesto konceptov, kategorij (in ne besed, saj pri Aristotelu ne gre za beletristiko) družina in *polis*/država vpelje izredno simptomatično (in sodobno, celo postmoderno) razlikovanje med "domačinskim združenjem" (*domestic community*) in "civilnim združenjem" (*political community, multitudo civilis*). In prav to "združenje"/"združba"/"družba", "skupnost" (*multitudo*), ki je skupna in nadrejena družini in državi, postane tisto, kar odloča o pomenih. Nikakor ne več razlikovanje med družino in politikom, kot je to bilo pri Aristotelu.<sup>22</sup>

V tem smislu je simptomatično nekoliko nadrobneje pogledati celotno mesto, kjer v koncentrirani obliki, zgolj v nekaj stavkih pride do izraza bistvo prijema Akvinskega v primerjavi z Aristotelom. Če sledim angleškemu prevodu, Akvinski v odločilnem stavku pravi takole:

"The fact that man is by nature a social animal-being compelled to live in society because of the many needs he cannot satisfy out of his own resources – has as a consequence the fact that man is destined by nature to form part of a community which makes a full and complete life possible for him" (Aquinas, *ibid.*: 96). Poleg že zgoraj omenjenega obrata "prevajanja" Aristotelove politične živali v družbeno, smo tukaj prič še nečemu. Saj se ne pripeti zgolj preprosta zamenjava politične (živali) za družbeno (ki je družbena po naravi), temveč je na delu še dodatni, s stališča poznejšega razvoja neskončno pomemben detajl. To pa je eksplicitna vpeljava sinonimne rabe kategorij družba in skupnost.<sup>23</sup> Resnici na ljubo, v luči *respublica Christiana* je to povsem naravno in logično in ne predstavlja prav nobenih mišljenjskih/sistemskih težav, vendar je tako s stališča Aristotela kot s stališča poznejšega razvoja sila simptomatično, če ne celo usodno. Saj se t. i. družboslovje iz tega problema, ki bistveno še vedno misli v kategorijah, ki jih je, kot vidimo, vpeljal Akvinski, ni skobacalo do današnjega dne.

Vendar pa je to samo začetek postavljanja vprašanj in nikakor ne odgovor na probleme, ki se pojavljajo ob tematizaciji. Poudariti moramo vsaj še radikalno spremembo konceptualizacije, ki jo – zavoljo lažjega prikaza – lahko ločimo kot dvojno od trojne matrice. Aristotelov pristop je dvojen, vedno je antitetičen/dialektičen in se nagiba k nekakšnemu razvojnemu prehajanju "iz enega elementa v drugega". Pri tem je zelo poudarjen element negativnega, ali boljše, podobno kot pri njegovem učitelju Platonu, dialektičnega. Saj je pri obeh mojstrih element dialoga, jezika, (po)govora (*lexis*) tako kot nasploh pri starih Grkih (topika, retorika) bolj ali manj odločilen.

Pri Akvinskem gre za neko drugo kulturo, če hočete. Njegova matrica umevanja je za razliko od dvojne Aristotelove trojna. Poenostavljeno povedano, gre za to, da prejšnja Aristotelova dvojnost pridobi nadrejeni, "tretji element", kot mu bo pozneje

dejal Hegel. In prav iz tega tretjega, nadrejenega elementa (območje Božjega) ta matrica umevanja tako dobi izvir, interpretacijo, pomen in se v njem nenazadnje tudi izteče.<sup>24</sup>

Dalje, spremembo oz. prehod od Aristotela k Akvinskemu lahko dokaj oprijemljivo ponazorimo prav tako glede na spremembe, do katerih pride na področju moralnega, se pravi v tisti točki, za katero je tako značilno sodobno družboslovno zavračanje, ki je moralno par excellence. Ko gre za moralno/etiko pri Aristotelu (in na sploh pri "starih"), gre za neločljivo prepletenost s politiko/državo, torej z nečim, kar bi lahko imenovali področje javnega. To je seveda možno predvsem zavoljo omenjenega razlikovanja med družino (*oikos*) in pa mestom/državo (*polis*), znotraj katerih veljata dva različna načina življenja, obstoja, tudi moralnega.<sup>25</sup> Prvi je družinski, v katerem ima osrednje mesto (bolj ali manj avtoritarna) vladavina očeta; tako za očeta kot za družino velja tudi neka posebna, "ločena morala". Posebna, ločena zato, ker je tiste vrste, ki omogoča – beri: utemeljuje in opravičuje! – (absolutno) razpolaganje in upravljanje duhov in teles žene, žensk, otrok in sužnjev.<sup>26</sup> Rimski *pater familias* se v tem pogledu pravzaprav ne razlikuje od grškega moškega-očeta, ki vlada v *oikos*. Po drugi strani pa je določitev morale (tudi "reda" na sploh) v področju javnega, polisa, zgrajena ravno na zavrnitvi ("kritiki", če hočete) teh pristno nesvobodnih, avtoritarnih, patriarhalnih... družinskih razmerij. Povedano drugače, Aristotelova pozicija, tudi njegove simpatije, so predvsem na strani mesta, javnega, tistega državnega kot skupnostnega okolja, v katerem sta šele možna nastajanje in razvoj morale kot bolj ali manj implicitnega seznama pravil in načinov ravnanj med svobodnimi ljudmi, se pravi rezoniranja in delovanja tako na individualni kot na skupni ravni. Pri Akvinskem se to seveda radikalno spremeni, sprevrne.

Znotraj njegove "trojne matrice" (povedano poenostavljeno, Bog kot tretje nadrejeno na strani onstranstva ter Cerkev in družba/država (tisto profano) na strani tostranstva) ni več možno poprej razmeroma učinkovito dialektično razmerje med *oikos* (privatnim) in *polis* (javnim). Predvsem zato, kar je po principih Aristotelove *oikos* (se pravi ureditve družine in njenega gospodarjenja) sedaj urejena celota: *respublica Christiana*. In ta *respublica Christiana* je dojeta kot velika družina, ki ima svojega očeta. Funkcija krščanskega Boga je funkcija očeta *respublica Christiana*. Poleg tega obstaja še neki drug razlog, da Aristotelova matrica izgine, da se sprevrne. To je "hrbtna plat" tega, o čemer govorimo, se pravi izginotje področja javnega. Tretjič, kar je konsekvence prvih dveh razlogov, pa imamo tu opraviti z novim načinom delovanja dualnega razmerja: sedaj ne več med *polis* in *oikos*, pač pa med tistim, kar bi lahko imenovali sveto (cerkev) in profano (skupnost: država/družba). Pri

<sup>24</sup> Razmerje med – naj še enkrat poudarim, gre za shematsko delitev – dvojno in trojno matrico posebej izpostavljam zato, ker gre za obrat, za katerega je značilna nasprotna smer gibanja v primerjavi s tistim, ki mu bomo priče pozneje. Z razsvetljenstvom in francosko revolucijo bo namreč matrica ponovno poskušala preiti iz trojne v dvojno.

<sup>25</sup> Več v Finley (1983).

<sup>26</sup> Prim. Levy (1990).

<sup>27</sup> *S sila zanimivimi vprašanji, kako so se razvijale tostranske forme **respublicae Christianae** postavljene na ljubezni, se pravi, kako so funkcionirala različna prijateljstva, bratstva in druge oblike korporativnega, se tukaj žal ne morem ukvarjati. Del tega je mogoče prebrati pri Southern (1973).*

<sup>28</sup> *Prim. Finley (1985).*

<sup>29</sup> *Družboslovci bodo "izginjanje javnega človeka" zasledili veliko pozneje, predvsem pa v času televizije. Prim. npr. Sennett (1989).*

Akvinskem je dualna mehanika organizirana tako, da sam ta dualizem dela v korist individualnih, celo privatnih svoboščin, (se pravi) privatnega sektorja moralnosti. Vrednota časa, ki jo "določa" Akvinski, je tale: Ubogaj obča pravila morale in zakon, pa boš svoboden, da si to, kar si, ter delaš svoje lastne stvari. Iz tega je razvidno, da se tisto, kar bi pri Aristotelu lahko označili za "politični pomen" morale, tukaj preseli k vrednotam medsebojne pomoči in vsega tistega, kar izhaja iz področja dela (delitev dela). Na mesto *oikos* kot politične in tudi moralne skupnosti, ki je pri Aristotelu določena v ločitvi od dela in ljubezni (vse to so oznake *oikos*), se tu vzpostavi družba, dojeta kot skupnost prijateljstva in ljubezni. Tam, kjer so pod dominanco zakona delovala formalna, politična razmerja, sedaj nastopijo intimna, prijateljsko-družbena, celo intimistična, torej neformalna družbena razmerja.

Sredstvo, prek katerega je to izpeljano, pa je obenem osrednja kategorija takorekoč celotnega t. i. srednjega veka, to pa je "krščanska ljubezen", želja in dejavnost vzpostavljanja družbe, utemeljene na ljubezni, se pravi na tistem elementu, ki je – če sledimo Aristotelu – *per definitionem* najbolj oddaljen od politike.<sup>27</sup> Nenazadnje, treba je omeniti vsaj še kot posebnost – čeprav je to "poglavje", ki bi ga v tem kontekstu lahko naredili za osrednjega – da je ena pomembnih razlik med Aristotelom in Akvinskim problem kultov, ali rečeno širše, religije. Pri Aristotelu velja, da je to vprašanje striktno domena privatnega oz. oikosa, da (verska) prepričanja (tako kot njegova blaginja<sup>28</sup>, ali katera koli druga opredelitev njegove parcialnosti) sodijo naravnost in izključno v področje *oikos*. Pri Akvinskem – in tu je kontrast še bolj razviden – pa religioznost ne postane samo del javnosti, pač pa tisti osrednji del javnosti, luknja javnosti, v kateri le-ta dobesečno izgine.<sup>29</sup> Pač zato, ker ne obstaja več kot splošnost ter se izgubi v parcialnosti takšne ali drugačne vernosti, prepričanosti, zaljubljenosti...

Obstaja še en pomemben element razmerja med Aristotelom in Akvinskim, ali še boljše, med Aristotelom in dediči Akvinskega, ki prav gotovo sodi med odločilne za razumevanje tako zgodovinskega razvoja, nastanka družbe/družbenega, izginjanja politike kot tudi današnjega stanja stvari. Akvinski v svojih komentarjih k Aristotelovi *Nikomahovi etiki*, v fragmentih, ki veljajo za izjemno pomembne za njuno medsebojno razmerje, med drugim govori tudi o vrhovni vedi, ki da je moralna filozofija in ki se deli na tri dele: prvi se ukvarja z ljudmi kot individui in se imenuje meniški/samostanski (to bi lahko prevedli kot tisti, ki se ukvarja z *vita contemplativa*), drugi se ukvarja z "domačo skupnostjo" in se imenuje ekonomski, tretji pa preučuje dejavnosti družbene (*civil*) skupnosti in se imenuje politični (Aquinas, *ibid.*: 97). Če je soditi zgolj na osnovi tega

mesta, bi lahko dejali, da gre za stališče, ki ga vsaj delno deli tudi Aristotel in ki je – z nekaterimi manjšimi spremembami – ohranilo prastaro (osnovno) znanstveno delitev vse do današnjih dni. Vendar pa problem, ki nas tu zanima (in prav to je mesto, ki logično sodi še vedno v razmerje med Aristotelom in Akvinskim oz. odpira vprašanje novega razvoja, odpira pot k Machiavelliju in Hobbesu), ne meri predvsem na tovrstno delitev, pač pa je povezan z nastankom nove znanstvene paradigme.

Povedano precizneje, gre za razvpito vprašanje “metodologije”, ki je tako pri srcu modernim scientistom od Bacona in Hobbesa dalje, pa naj prihajajo iz “empirične” (od Comta do Marxa in Parsonsa) ali pa “spekulativne” smeri (od Hegla do Adorna in Lacana). Ko je šlo za vedo in njeno metodologijo, je bil socialno-teološki kontekst Akvinskega – v primerjavi s poznejšimi heavy metodologijami – dokaj naklonjen tisti plati Aristotelovega ustvarjanja, ki gradi na “soft metodologiji” (topika, retorika). Aristotel jo imenuje dialektika, vendar pa je nikakor ne smemo mešati s tistim, kar je nastalo kot rezultat scientifikacije dialektike pod peresi Hegla, Marxa, Kierkegaarda, Adorna itd.

Povedano na kratko, gre za znamenito Aristotelovo razlikovanje med tistim, kar je dialektično, in tistim, kar je apodiktično (prim. *Nikomahova etika* od 1139b do 1145a), se pravi nujno, nespodbitno, in za kar velja, da je “tako in nikakor drugače”... Medtem ko se z apodiktičnimi problemi (nujnost, neovrgljivost, dokazljivost, pogojenost, vzročnost...) Aristotel ukvarja predvsem v *Organonu*, se izven njega (denimo v *Politiki*, *Nikomahovi etiki*, *Retoriki*) apodiktični način argumentacije (silogizem; logični, deduktivni sklep) tako rekoč sploh ne pojavlja. Topika je metodologija, ki se giblje na področju dialektičnega, mnenja, razlik, in velja za metodo, ki omogoča, da se za vsak postavljeni problem in različna videnja le-tega skušajo najti določeni (ne nujno tudi skupni, v smislu “zlate sredine”) sklepi. Aristotel pravi, da gre za večščino, s katero se je prvi začel ukvarjati Sokrat.<sup>30</sup> Gre za dogajanje nekega “nauka”, ki ne nastaja takrat, ko premišljujemo, tuhtamo, ko smo sami s seboj ali pač s svojim predmetom (takrat deduciramo, induciramo...), pač pa takrat, ko se pogovarjamo, ko prepričujemo, argumentiramo, kontraargumentiramo... Skratka, ko nismo sami, ko smo del neke “javnosti”, “pluralnosti”, kot bi dejala Hannah Arendt. Topika/dialektika se torej lahko “zgodí” zgolj v primeru, da smo s kom drugim, s katerim debatiramo, preudarjamo, se besedno vojskujemo, kar bi “pogrščeno” izzvenelo, da “polemiziramo”. Če določitev dialektike izhaja iz govorice, iz (vsaj) dvo-govora, pa topika pomeni iskanje tistih znanih, splošnih primerov ali mest (ta mesta so “*topoi*”, “*loci*”), s katerih lahko potegnemo ustrezne argumentacije tudi na “druga področja”. Skratka gre za nekakšen “material”, ki nam omogoča ustrezno, pravilno

<sup>30</sup> *Zavoljo neustreznega prevoda tega v slovenščini sploh ni mogoče ustrezno začutiti v Platonovi obrambi Sokrata (Platon, 1988).*

dokazovanje, kajti le-to se ne dogaja kar tako, temveč poteka po določenih pravilih.

Tu je odločilnega pomena poudariti dve dejstvi. Prvič, Aristotel je zelo jasno in določno razlikoval dva različna načina/pristopa, dve različni metodologiji, ki smo ju tukaj imenovali dialektična in apodiktična. In drugič, nemara še pomembneje, Filozof, kot bi Aristotelu dejal Akvinski, ni delal nikakršne hierarhije med tema dvema “metodologijama”. Še najmanj v vrednostnem smislu, češ da je ta dobra, ona slaba, ta “točna”, ona “zgrešena”, prva napredna, druga pa konservativna ipd. Seveda je bilo to zanj možno, ker je svoje “metodologije” izpeljeval iz “predmetov”, s katerimi so se ali naj bi se ukvarjali. Z drugim besedami, ni si delal utvar, da z isto mero (“metodologijo”) lahko “merimo” človeka in prostor, jabolko in dušo, državo in morje, sonce in ladjedelničarja.

Vendar pa – in pri tem Aristotel še posebno vztraja – pri dialektiki, retoriki, topiki še zdaleč ne gre zgolj za nekakšne “diskusijske klube” ali za nekakšno “counterfeit and babbling”, kot bo to pozneje zadirčno označil Hobbes, ki bi bili nekoristni in nepomembni denimo za filozofsko argumentacijo oz. za sklepanje pri tistih, ki ljubijo vedenje, mišljenje. Nasprotno. Aristotelova določitev dialektike predpostavlja dojetje vseh v pogovor, razpravo udeležениh strani, posameznikov (vsaj dveh), ter iskanje resničnega in lažnega v vsakem stališču, ne pa odločanje o tem, katera je resnična in katera ni. Če si za opis tega, kar ima Aristotel v mislih, sposodimo neko znano polemično (zoper psihologizacijo problema in t. i. “vživljanje” v drugega) opredelitev Hannah Arendt, potem bi rekli, da gre za “*mitdenken*”, za nekako “mišljenje z drugim(i)”. V nasprotju s tistim, kar je apodiktično in kjer se domnevno gibljemo na področju varnega, gotovega in neizpodbitnega, gre pri dialektiki, topiki in retoriki za gibanje na področju verjetnega, sprejemljivega, bolj ali manj (ne)možnega. Ker gre za “človekove stvari”, argumentira Aristotel, ker gre za to, da so vse naše stvari tako ali drugače “kontingentne”, svobodne, muhaste, če hočete, je pravzaprav sila težko najti med njimi kakšno, ki bi bila “določena po nujnosti”, ki bi bila “nujna”, “nespodbitna”, kot je to izven področja “človekovih stvari” (prim. *Retorika*, I,2: 1357 a, 23). Skratka gre za nenehno reševanje problemov in iskanje (vsaj začasnih) izhodov, ne pa za iskanje resnic, še najmanj tistih absolutnih, s katerimi mahajo številni v poznejših stoletjih. Povedano najeksplicitneje, pri politiki (na tem mestu jo Aristotel imenuje “znanost o državi”) “namen sploh ni spoznanje, pač pa delovanje” (*Nikomahova etika*, 1095a 5-6), ne gre za *vita contemplativa* pač pa za *vita activa*, bi dejala Hannah Arendt. Ne gre za to, da bi “spoznali, kaj je krepost, temveč za to, da bi postali dobri” (*Nikomahova etika* 1103 b. 27).

In prav dialektika, topika in retorika so tiste vede (in metodologije) pri Aristotelu, ki so odločilne za politiko. Preprosto zato, ker gre pri političnih stvareh za človeka in za njegovo dobro (politično) življenje, ki pa je neločljivo povezano s *polis*, z "zvrstjo države", "oblasti", "vladavine zakonov", če to poimenujemo v modernem jeziku. Ker pa gre za institucije in razmerja, ki se nenehno spreminjajo, so prav dialektika in topika ter retorika tiste veščine, ki so nujne za to, da se sploh preudarja, rezonira, zavzemajo stališča, da se ukrepa v primerih, ko grozijo zle vladavine, tiranije ipd. Tako kot je neumno na področju apodiktičnih sodb debatirati o tem, koliko gramov ima kilogram, tako lahko samo tepci vzamejo meter in z njim merijo dobrost kake vladavine oz. s kilolitrom določajo obsežnost ali globino kakšne nastale tiranije. Za tiste, ki merijo s (kilo)metri ali (hekto)litri oz. z odstotnimi deleži, kot je to moda v t. i. Metodologiji, tiranija sploh ne obstaja, je preprosto ne zmorejo več videti. Vse jim namreč postane "enako", ali kot bi danes temu rekli – spet "pogrščeno" – "demokratično".

Medtem ko lahko pri apodiktičnih sodbah in prijemih, kjer gre za naravnost na "naravo", pričakujemo vedno nova odkritja, gre pri dialektičnih, kjer imamo opraviti z (med)človeškimi odnosi, prej za nekakšno neskončno ponavljanje in iskanje dobrega življenja, dobre vladavine. Medtem ko gre v prvem primeru za nedvomno spoznanje, je status dialektičnih, topičnih "sodb" vedno dvomljiv, začasen in ga je potrebno politično preveriti/preverjati oz. izpeljati. Kolikor za apodiktične sodbe velja, da je njihovo najučinkovitejše okolje "*vita contemplativa*" bivanje v samoti (doma ali v naravi oz. pred TV, vseeno) in zamaknjeno tuhtanje, za dialektiko in topiko velja, da je njun lexis življenjsko naravnana na praxis, da ga brez slednjega preprosto ni. Vede, ki temeljijo na apodiktičnosti, se vedno iztečejo v tako ali drugače oblikovan aksiom in iščejo svojo "aplikativnost", medtem ko se tiste, ki so usmerjene na dialektiko, nikakor ne morejo ne izreči in ne izteči v aksiomatski obliki in jih ni mogoče najprej producirati izven prakse, nato pa v tej praksi "aplicirati", kot se danes dozdeva t. i. družboslovcem. Saj bi v tem primeru ravnali tako kot tisti, ki se "učijo plavati na suhem". Dialektika ne temelji na avtoriteti vedenja (v smislu znanstvenega posedovanja resnice!), pač pa na avtoriteti veščine, na soglasju, ugledu in mnenju, ne pa na deduktivnem ali induktivnem dokazovanju. Cilj dialektike in topike ni to, da kontrolira kak predmet od njegove zamisli, prek ustvaritve do vpeljave v praksi, pa tudi ne, da si ga podredi (podreditev narave), pač pa da ljudi usmerita in prepričata oz. iz njih izmamita pristanek na neko mnenje, stališče... Medtem ko je v primeru apodiktičnega nujna uporaba tako ali drugače nasilnih prijemov, se v trenutku nasilnega rav-

nanja v topiki/dialektiki zadeva per definitionem zlomi, izgine (Hennis, 1983: 106-107).

Osrednjo družboslovno protiargumentacijo zgornji predstavitvi razmerja med starim in srednjim vekom, med političnim in (krščansko) družbenim, skratka vsega tega, kar smo tukaj skrajšano imenovali prehod med Aristotelom in Akvinskim, je po navadi mogoče skrčiti na eno opredelitev, ki ima – tako kot v znani katoliški maksimi – dva obraza, in sicer na to, da je zgornja predstava/predstavitev po eni strani moralična, po drugi pa romantična. Z drugimi besedami, gre za to, da ni resna, kar se – prej ali slej – izteče v to, da ni znanstvena. Če bi pogledali verigo očitkov, ki jih je deležna denimo Hannah Arendt, ki tudi sicer velja za glavnega tovrstnega (re)interpreta oz. avtorico, ki si je prva drznila postaviti pod vprašaj sveto kravo družbe in družbenega ter kajpak družboslovnega, potem bi zlahka ugotovili, da se le-ti osredotočajo okrog oznake “romantičnosti”. In v čem naj bi bila njena romantičnost oz. moraličnost in včasih “neresnost” tistih, ki postavljamo pod vprašaj tako rekoč vso družboslovnost od Akvinskega – kot njenega patra familiasa – dalje? V tem, da namreč romantično verjamemo v “katarzične” učinke Grčije oz. da z zanesenostjo zremo v čas Aristotela, v katerega bi se – kot lepe duše – “radi vrnili”. Implicitno gre torej za očitek nekakšnega eskapizma iz drugačne, hujše realnosti, iz hudih časov (post)razvitega sveta, za nekakšno retro-držo bežanja nazaj v *vita contemplativa*. Očitek je ta, da bi sedanjo norišnico družbenega in post-državnega, zmešnjavo množične družbe in družbenih ved radi zamenjali za “transparentne odnose”, za majhen, naiven “*polis*”, ki pa v končni instanci ni nič drugega kot turistični pobeg nekam na morje, na *agoro*, kamor se zatekamo, namesto da bi se lotili “resnejših” in usodnejših opravil. V končni instanci se očitek glasi: to ni nič drugega kot novi totalitarizem, sam Hudič, ki je še hujši od kombinacije Stalina in Hitlerja! Je sama inkarnacija Zla, je Absolutno, Radikalno Zlo. Razumljivo, saj gre pri tem za to, da je “napadena” najsvetejša krava t. i. razvitega sveta, njena Visokost – Družba!

Tukaj ni mesto za daljše odgovarjanje tovrstnim očitkom, je pa čas vsaj za opozorilo o tem, kje je dejansko situirana “romantičnost”, o kateri se toliko govori, ko zmanjka argumentov. Leta je kajpak na strani pogleda in nikakor ne na strani predmetnosti, ki smo jo skušali v sila skrajšani obliki tukaj predstaviti. Romantična predstava, ki se jo skuša očitati, seveda obstaja, sestoji pa – povedano konceptualno – predvsem iz radikalne naravoslovne nekritičnosti, ki je značilna za t. i. družboslovje oz. v zamenjavi dveh različnih časov. Kaj to pomeni konkretno?

Če rečem v naravoslovnem jeziku, to pomeni, da ne drži to, kar danes velja v tradicionalističnih in še posebno nekritičnih akademskih družboslovnih krogih, da namreč Tomaž Akvinski

po eni strani bolj ali manj še vedno živi v izraziti Aristotelški tradiciji (ki naj bi mu bila predhodna), po drugi strani pa da jo skuša preseči ter odpreti nove, postAristotelške poti v prihodnje. Delno sem se v dosedanjem prikazu tudi sam name-noma držal te prispodobe.

Gre dejansko za neki paradoksalen, celo obraten potek časa, ki na noben način ni identičen s fizičnim/naravnim potekom časa. Če kdo hoče razumeti razmerje med Aristotelom in Akvinskim oz. problem, ki ga tukaj skušam odpreti, potem ne sme storiti vsaj dveh napak. Prvič, ne sme misliti v kategorijah dveh različnih mišljenj, ker bi to že bila teološka interpretacija. Razlikovati mora med političnim rezoniranjem (Aristotel) in družboslovnim, teološkim mišljenjem (Akvinski), skratka misliti mora z razliko, ki ni znotrajmišljenjska. In drugič, ne sme nasesti naravno-fizičnim zaporedjem rojstev in smrti avtorjev in časov, ne sme nekritično – se pravi z neke naravoslovne, nezgodovinske, absolutne točke – zapopasti zaporedja časov kot matematičnega zaporedja, ki se z “dodajanjem časa” preprosto zvišuje.

Konkretnjeje, v primeru časa Tomaža Akvinskega (šteto absolutno, se pravi krščansko, kar prek naravoslovja in družboslovja postane družboslovno (!), je to 13. stoletje po Kristusu) ne velja denimo, da je bil Aristotel nekdo, ki je živel tisočletje in pol prej, in da se je Akvinski – med drugim – učil tudi od njega kot od svojega predhodnika. Situacija je v tem primeru vse prej kot naravna, je tako rekoč naravnemu ravno nasprotna ter smo ji v tem smislu dolžni slediti z neko neobičajno pozornostjo, ki obrača ustaljene pomene, čase, zaporedja. Aristotelško pogansko mišljenje je bilo s stališča stoletij, predhodnih Akvinskemu, dobesedno izgubljeno, pozabljeno pod naplavinami nekkih drugih tradicij in percepcij sveta: rimske, krščanske, katoliške. V tem smislu je bil Aristotel skupaj z večjim delom antičnega (grškega) izročila tisto, kar je prav takrat začelo neustavljivo vdirati v čas Akvinskega, v takratno mišljenje, razmerja moči. Takratne raziskave, predvsem prevodi, so bodisi na novo ali pa pogosteje kar prvič odkrivali tako Aristotela kot tudi Grčijo. Skratka, čas, ko veliki teolog družbenega živi, je čas, ko se mora Tomaž Akvinski do šele pojavljajočega se Aristotela obnašati tako kot do tujca, kot do prišleka, še boljše, kot do novosti, in to kljub temu, da so – gledano absolutno časovno – Filozofovi teksti absolutno predhodni njegovemu času. Toda komu mar absolutnega časa! Dalje, glede na Aristotela Akvinski nikakor ni bil v položaju “nebogljenega učenca”, kot se dozdeva običajnim družboslovnim razpravam oz. kot to družboslovci najraje linearno preberejo, pač pa je šlo za enega glavnih teoretikov takrat vladajoče paradigme krščanske civilizacije, ki nekrščanskega (“mladega”, tistega, ki se je šele pojavil na tržišču idej) avtorja poskuša predvsem “teologizirati”, pre-

interpretirati, kritizirati, vsrkati. Z drugimi besedami poskuša pacificirati, udomačiti “poganski”, “neukrotljivi” in za takratne čase in načine percipiranja par excellence nevarni, da ne rečem prekucniški duh. To se je predvsem nanašalo na njegovo koncepcijo politike kot tistega mesta, od koder je predkrščansko sonce najmočneje vdiral v dokaj slabo zaščiteno točko “srednjega veka”. S stališča 13. stoletja, kar velja delno tudi za 11. ter 12. stoletje in naslednja, je paradigma mišljenja Tomaža Akvinskega tista, ki je vedno doma tukaj in zdaj, tisto pa, kar se grupira okoli Aristotela, je vedno “novo” in “šele prihajajoče”. Šele prihajajoče tudi v pomenu, da nikoli ne more priti in je toliko tudi “romantično”. Tako je tudi danes, saj gre za neko “strukturalno” razlikovanje – kot smo nakazali – med mišljenjem in rezoniranjem, za strukturalno, politično izbiro, ki je značilna za vse človeške čase in ki se je ne bo mogoče znebiti tudi v prihodnje. Ali pa, kot bo to pokazal Schelling, izbira med Dobrim in Zlom, ki je par excellence politično dejanje, je “vedno lasten človeški izbor” (Schelling, 1985: 45).

V nekem substancialnem pomenu je bil s Tomažem Akvinskim zakoličen program prihodnjega družbenega razvoja v tako globoki meri, da ga generacije zadnjih stoletij – vključno z našo – dokaj pridno izpolnjujejo. In tako kot nekoč je tudi danes Aristotel nepridiprav, “*trouble-maker*”, tisti, ki meša štrene, vampir, ki ga nikakor ne morejo pokopati, čeprav je mrtev že dve tisočletji in pol. Pa ne zato, ker je bil visok in je imel brado, ali pa zato, ker je imel sina in je rad jedel slane sardele... Pač pa zato, ker je za njim ostala njegova neulovljiva beseda, govori o politiki in ki – si predstavljate to neznosnost! – istočasno molči o družbi ter tako na samem izhodišču onemogoča neskončno gobcanje in gobeždanje na temo družbenega! Podoba kajpak ni brez komičnih elementov, saj še najbolj spominja na tragični položaj, ko bi “navadni ljudje” ne bili več zmožni razpravljati o vremenu.

Če bi o Aristotelu, njegovi politični teoriji lahko v primeru Akvinskega dejali, da ni šlo samo za poskus njegove postavitve v šole (sholastika), pač pa tudi in predvsem teologizacije, za nekakšno pokristjanjenje Aristotela, potem bi za to, kar se je zgodilo z istim avtorjem v 17. stoletju, lahko rekli, da je “evropeizacija Aristotela” (Black, 1984: 77). Vendar pa se pred tem moramo ustaviti vsaj še pri enem najresnejših poskusov izničenja “nesramnega Filozofa”, ki mu bomo rekli “metodologizacija”. Skupna skrb, skupni imenovalci vseh treh procesov (“teologizacije”, “metodologizacije” in “evropeizacije”) pa je kajpak socializacija ali podružbljanje Aristotelove “nevarne” politične teorije, poskus njene zavrnitve, potem ko se je po več kot tisočpetstoletni pozabi pojavila znotraj novih evropskih razmerij mišljenja in moči.

## SISTEMSKA PROTIPOLITIČNA TEORIJA

Kot je bilo mogoče videti, je za odnos Tomaža Akvinskega do Aristotela, do njegove politične teorije značilno dvoje: po vsebini ni šlo samo za poskus reinterpretacije, pač pa tudi zamenjave samega osrčja njegove kategorialne aparature. Torej za bolj ali manj (ne) uspešno zamenjavo koncepta političnega s pojmom družbenega, ki je s stališča grškega mišljenja Aristotelovega časa nekaj pravzaprav radikalno neobstoječega, nemogočega. Po formi pa je, če ponovimo za Habermasom, šlo celo za neko rokohitrsko dejanje, ki se ga ne skuša resneje utemeljiti. Verjamejo mu pač tisti, ki verjamejo. Kljub številnim podobnostim glede na prijem Akvinskega pa je to, kar počne Thomas Hobbes, mogoče dojeti kot radikalizacijo poskusa Akvinskega. Radikalizacija predvsem v pomenu grobosti, s katero se – prav tako v Parizu, kot je to bilo v času Akvinskega – tega opravila loti Thomas Hobbes of Malmesbury. Z ozirom na Akvinskega je njegov pristop strogo znanstven, odločno metodološki in brezkompromisen, ponekod celo grobijanski.

V nasprotju z neskončnim številom interpretov, ki gredo ponavadi mimo te plati Hobbesovega *Leviathana*, se bomo najprej nekoliko podrobneje lotili na prvi pogled nepomembnega dela tega bibličnega teksta evropske in svetovne družboslovne misli. V primerjavi z razmeroma znanstveno umirjenimi in današnjemu bralcu na trenutke dolgočasnimi deli, ki so mu na razpolago, se – več kot nepričakovano – ob samem izteku *Leviathana* srečamo z neko gorečo, nedoumljivo nesramno kritiko. Današnji bralec ali bralka se namreč popolnoma nepripravljena in brez prave napovedi naenkrat znajdeta sredi nekega pretepa, na nekem mestu, kjer se bliskajo gorjače in kjer se – si sploh to lahko predstavljate pri znanstveniku, kot je Thomas Hobbes – ne okleva niti pred uporabo povsem razvidno vprašljivih in celo nizkotnih “argumentacij”. Omenjene gorjače Hobbes niti slučajno ne suka proti komurkoli. Tarča je ravno Aristotel (!), se pravi avtor, ki tako neskončno onemogoča izpeljavo dveh osrednjih namenov Hobbesovega *Leviathana*. Po eni strani je to njegova strogo znanstvena metodologija, po drugi pa ambicija, da bi, kar gre skupaj, bogaboječnost, ki jo tako ognjevito razlaga, uporabil za izpeljavo nove, znanstvene gorečnosti.

Postavimo pod drobnogled nekatera na prvi pogled povsem nepomembna, marginalna, z vidika naše tematike pa osrednja mesta iz slavnega *Leviathana*. Predzadnje poglavje, 46. po vrsti, se nahaja v četrtem delu knjige (*Of The Kingdome of Darknesse*)<sup>31</sup> in ima naslov *Of Darknesse from Vain Philosophy, and Fabulous Tradition*. V tem delu knjige, se pravi v nekakšnem post festumu, gre za nič več in nič manj kot za definicijo filozofije, kar pomeni za določitev osrednjega motorja teksta,

<sup>31</sup> *Navajam Penguinovo izdajo (1985), sicer narejeno na osnovi prve izdaje iz leta 1651 (St. Pauls Church-yard), ki vsaj delno ohranja takratni način angleškega pisanja. Izdaji ne predhodi znameniti tekst konzervativnega Michaela Oakeshotta, pač pa nekoliko bolj komercialno in temu ustrezno družboslovno ubran uvodnik C. B. Macphersona.*

<sup>32</sup> Hobbesovo **“prudence”** (lat. **prudentia**, gr. **phronesis**) prevajam z “razboritost”, za katero SSKJ IV, 333 pravi, da je zastarela slovenska beseda, ki je nekoč pomenila pametnost, bistroumnost (“ponosen je na sinovo razboritost”). Današnja raba je – kar je osrednjega tukajšnjega teoretskega pomena in pri čemer nam slovenščina ponuja enkratno možnost dialektične igre – povsem nasprotna.

Pomeni namreč naglost, vročekrvnost, nemirnost (nemara od tod prihaja tudi “srboritost”). Prvi pomen, tj. razboritost, kot pametnost, bistroumnost, preudarnost, je namreč eden osrednjih pomenov Aristotelove **phronesis**, ki tukaj prek rimske **prudentia** pri Hobbesu postane svoje lastno nasprotje. In ravno za to gre!

<sup>33</sup> Lahko bi generalno rekli, da sodobne interpretacije Hobbesa na svojih izhodiščih nihajo med tem, ali naj bi avtorja uvrstili v to, da je bil bolj nagnjen k empiri(stičnemu programu Bacona ali pa morebiti metodičnemu nagnjenju Descartesa. Kljub temu, da se zdi, da bi nemara tukajšnje dileme sploh ne kazalo oblikovati na način ali ali, pač pa k problemu raje pristopiti na način in-in, je glede na izpeljave, ki se nanašajo na Aristotela, ki jim bomo sledili v **Leviathanu** in ki posebej vztrajajo na **the Method**, bolj ali manj jasno, da bi to dilemo brez večjih težav kazalo razrešiti v smeri

za opredelitev kategorije, ki je odločilna za ves potek Hobbesove argumentacije ter za dojetje njegovega epohalnega podjetja od samega začetka. Definicija sestoji iz dveh delov: pozitivnega (kaj je) in pa negativnega (česa ni). Filozofijo avtor tukaj določa kot védenje, ki je “bee able to produce... such Effects, as humane life requireth”, kar bi lahko prevedli kot védenje, ki je “zmožno ustvariti učinke, ki jih človeško življenje potrebuje”. Oprijemljivejši primeri, s katerimi avtor to vedenje opiše in s katerimi podkrepi svojo definicijo, so delo geometra in astronoma, kadar imata opraviti z zemljo, vodo, soncem in zvezdami.

Dodatna izostritev definicije sledi v naslednjem, negacijskem odstavku, kjer se izloča tisto, kar tako definirano filozofsko védenje ni. Definicija, ki jo predlagam, nadaljuje Hobbes, kot sestavni del filozofskega védenja “nikakor ne upošteva” tistega znanja, ki ga lahko imenujemo “izkustvo (*Experience*) in v katerem je vsebovana razboritost (*Prudence*)”<sup>32</sup>(Hobbes, 1985: 682). Zakaj Hobbes iz definicije filozofije izključuje ravno izkušnjo oz. razboritost? Zato, pravi, ker le-ta “ni pridobljena po poti sklepanja (reasoning), pač pa jo je mogoče najti tudi pri necivilizirani živali in človeku”. Skozi njo (*prudence*) se, nena zadnje, pri sklepanju namreč vrinejo tudi različni spomini, prejšnji časi, pričakovanja... Če rečemo nekoliko bolj sodobno, Hobbesu gre na tem mestu za poskus izključitve vsega “subjektivnega” iz filozofije, saj se mu le-to pojavlja kot nekaj neskončno motečega za proces filozofskega, in to pomeni, kot bomo videli, znanstvenega sklepanja. Če rečemo s samim tekstom: “No false Doctrine is part of Philosophy.” Hobbesovo čiščenje napačnih doktrin ali čistka filozofije pa predpostavlja nekaj novega in izredno pomembnega – tisto, kar imenuje “*the Method*” (Hobbes, *ibid.*: 683).<sup>33</sup> Takšne Filozofije, ki bi bila oprta na hobbesovsko dojeto *the Method*, dotakratna zgodovina sploh ne pozna. Ko se v tem kontekstu naslavlja denimo na Grčijo in Rim, Hobbes z neprikritim ponosom in neskromno zapiše, da – ne v Grčiji in ne v Rimu – sploh “še nismo slišali za nobeno šolo filozofije” (Hobbes, *ibid.*: 684). Mišljenje je seveda filozofija, ki temelji na znanosti ali Znanost z veliko začetnico.<sup>34</sup>

In ravno po tej poti pridemo do napovedanega avtorjevega obračuna s takrat približno dva tisoč let mrtvim Aristotelom. Potem, ko v kontekstu neobstoja (metodične!) šole filozofije Hobbes z levo roko opravi s Platonom in skorajda vso Grčijo ter še Rimom povrh, se – iz najprej ne povsem razvidnega razloga – ustavi nekoliko dlje pri Aristotelu. “Težko je najti – pravi Hobbes – bolj absurdnih besed v naravni Filozofiji (*natural Philosophy*), kot so tiste, ki jih sedaj imenujejo Aristotelova Metafizika; nič ni bolj odvratnega (*repugnant*) rečeno o Vladanju od tistega, kar je on povedal v *Politiques*; nič bolj neumnega (*ignorant*) ni, kot je veliki del njegove *Ethiques*”

(Hobbes, *ibid.*: 687). In zakaj oz. po čem postanejo vprašljive Aristotelova Metafizika, Politika ter Nikomahova etika? Ker gre za stvari nekakšne “*Moral Philosophy*”, pravi strogi Hobbes, kar “ni nič drugega kot opis njihovih (avtorjevih, tukaj Aristotelovih, op. K. T.) lastnih strasti” (Hobbes, *ibid.*: 686). Njihova Logika, se pravi logika tistih, ki pišejo *Moral Philosophy*, povsem razjarjen sklence Hobbes, “is nothing else but Captions of Words”, nekakšna aretacija, zaplemba, izničenje besed, ali preprosteje, čvek!

Čemu takšna nekontrolirana jeza, ki jo po toliko stoletjih še danes lahko začutimo izpod peresa hladnega Otočana, in sicer na samem koncu njegovega življenjskega dela, ki je – vsaj po njegovem videzu sodeč – hotel biti neskončno uglajen? Kaj je bilo tisto, kar je Hobbesa tako rekoč meter pred ciljem iztirilo in zaradi česar mu je – ravno to je mogoče opaziti iz zgradbe Leviathana – vsililo, da “pristavi” 46. poglavje, nekašen poskus sistematične (metodološke!) zavrnitve Aristotela?

Odgovori so znanstveno dejansko sila preprosti. “Aristotelova slepota” je – po Hobbesu – namreč izpeljiva iz njegovega postavljanja “nekakšne *Philosophia prima*”, prve filozofije, nekakšne Meta-fizike ali post-fizike. Tisto, kar Hobbes – kot metodološki/znanstveni filozof narave in objektivnega – tukaj napada, je sama možnost obstoja česarkoli pred-naravnega. Dalje, v tej *Moral Philosophy* obstajajo nekakšna “Abstraktna bistva in Substancialne Forme”, s katerimi opleta Aristotel, kar pa ni nič drugega kot nekakšen “žargon”, ki tukaj “zasluži več pozornosti” (Hobbes, *ibid.*: 689). Kako in na osnovi česa si razlikovanje med “Abstraktnim bistvom in Substancialno Formo” privoščiti Aristotel? Saj je znano, po holbachovsko in marxovsko ugovarja Hobbes, da je “Svet... telesen, se pravi, da je Telo; to pa pomeni, da ima dimenzije velikosti, dolžine, globine... Vsak del vesolja (Universe) je Telo, tisto pa, kar ni Telo, tudi ni del vesolja. In ker je vesolje Vse, je tisto, kar ni del tega, Nič, kar pomeni, da je nikjer.” Skratka, to, kar Aristotel počne, je “nič/no” in je pravzaprav “nikjer” ali in the middle of the nowhere. Toda ker je tukaj Hobbes začutil, da je zašel nekoliko predaleč – skorajda je namreč zavrnil samega Boga (!) – se takoj korigira in pristavi: “Vendar pa to ne pomeni, da so Duhovi nič, kajti tudi oni imajo dimenzije in so zatorej stvarna Telesa...” (Hobbes, *ibid.*: 689).

Druga lastnost Hobbesovega poskusa zavrnitve Aristotela izhaja iz nekakšne pozitivne “teorije besed” in je, vsaj v enem delu, platonska, zatorej starejša od samega Aristotela. Takole pravi Hobbes: “Namen rabe besed je registriranje za nas in pa za prikazovanje misli in konceptov našega mišljenja drugim. Med temi besedami so nekatere imena stvari, in sicer: imena vseh vrst čutnih Teles, ki puščajo vtise v imaginaciji; druga so imena samih imaginacij, se pravi tistih idej ali mentalnih imaginacij, ki jih imamo glede na stvari, ki jih vidimo ali pa se jih

*druge, descartesovske možnosti. Lahko bi rekli tudi tako, da je Hobbes nemara med prvimi avtorji, ki radikalizira Descartesovo pozicijo in ki stavi na znanstveno, metodično mišljenje kot na izvir znanosti. Ne toliko empirija kot prav metodično mišljenje samo na sebi postane tisti subjekt, ki se ga predpostavlja in podstavlja usakemu bitju. V tem kontekstu je treba misliti tudi “pojave”, kot so t. i. “tipi” ali “modeli” mišljenja, ki bodo slavili zmage šele pozneje na vrhuncih družboslovja pri Webru in poznejših avtorjih. Prim. tudi v Martinich (1992).*

<sup>34</sup> Ta Hobbesova pozicija je mogoča samo po za-slugi tega, kar imenuje **The Method** in kar sledi iz prve jasne postavitve pri Descartesu (že od prvega resnega teksta, se pravi od **Regulae ad directionem ingenii**). Gre za dojetje metode kot osnovnega razmerja človeka do samega sebe in sveta, ki pa nikakor ni le človekova možnost, **potentia**, pač pa to dejansko je in mora biti resnično oblikovanje/ustvarjanje narave, človeka in družbe po principih ravno tega človekovega “metodičnega uma”. In ravno tukaj kaže poskati nosilne razloge za to, da Hobbes v **Leviathanu**, in sicer na odločilnih točkah “argumentira” tako, da preprosto pove, da je nekaj “tako-in-tako”, ker je tako “v geometriji”! Ravno geometrija namreč s Hobbesom nastopi

*kot osrednji model, okoli katerega se vrtilo paradigma znanosti, pojasnitev kroga pa korenina "filozofskega" umevanja nasploh. Podobno se bo pozneje moral ustavljal še prenekateri družboslovec in bo moral argumentirati na podoben ali celo identičen način.*

<sup>35</sup> V tradiciji hobbesovskega mišljenja, ki pa je danes veliko širše, kot so svetovne meje angleščine, pojem "the state" (**lo stato**) kratko in malo ne obstaja. Pojavi se veliko pozneje, v tem času pa ga – iz različnih razlogov – nadomeščata najprej *common weal*, nato pa **common wealth**. V obeh primerih je **common wealth** izpeljan iz *bussinesa/poslovnosti* (torej iz območja **oikos/oikia**) in ne iz političnega prostora, iz območja **polis**, kot bi dejal Aristotel. Več v Oakeshott (1990). Sicer pa D'Entreves (D'Entreves 1969: 33) opozarja, da so že v uvodu v *Leviathana* pa tudi pojmovno na ravni teksta kot celote "the words *civitas*, 'commonwealth', 'State', *purposely and expressly equated*".

<sup>36</sup> V strogem pomenu bi tukajšnji prevod Hobbesovega **commonwealth** kot države bil napačen, kar se tudi sila pogosto nekritično počne. V tem primeru bi spregledali tri, za mišljenje političnega, neskončno pomembne stvari: prvič, njegovo kritiko Aristotela, ki je v končni instanci – kar lahko tukaj zelo lepo vidimo – predusm

spomnimo; tretje so spet imena Imen ali pa različne zvrsti govornice..." (Hobbes, *ibid.*: 690).

In če je tako, čemu sploh Aristotelovo razlikovanje? Zakaj Aristotel rabi "Separated Essences"? "H kateremu namenu je usmerjena ta subtilnost v njegovem delu o naravi, kjer se jaz potegujem zgolj za vladanje in uboganje?" In sedaj, ko bi bilo pričakovati nadaljnjo izpeljavo "teorije besed", teoretično argumentacijo *par excellence*, ter znanstveno, metodološko utemeljitev zavračanja, Hobbes odgovori naravnost ateoretično. Pravzaprav začne obrekovati: poanta tega, kar grški "Moralni filozof" počne, je, da ta "nična Aristotelova filozofija" pravzaprav omogoča ljudem "neuboganje zakonov njihovih dežel (*country*)"<sup>35</sup> (Hobbes, *ibid.*: 691). Še več: Hobbes svojo neteoretično, neznanstveno argumentacijo metodološko radikalizira. To, kar počne Aristotel, zatrjuje, ni nič drugega kot vnašanje "napak v cerkev" (Hobbes, *ibid.*: 692)! Njegova "napačna filozofija" je polna absurdnosti, med katerimi je nenazadnje ta, da je vsa ta Aristotelova "moralna filozofija" ustvarjena zato, da se "vzpostavi doktrina Svobodne-Volje (*Free-Will*); se pravi volje človeka, ki ni podrejena Božji volji" (Hobbes, *ibid.*: 697), sklene Hobbes. V sami finalizaciji pa zasledimo celo eksplicitne sledi elementarnega nepoznavanja Aristotelove politične argumentacije. "Tam, kjer moški (ljudje, *men*) nimajo drugega zakona razen svojih lastnih apetitov, ne more obstajati splošna vladavina Boga... V skupnosti blaginje (ali dobrega, *common-wealth*)<sup>36</sup> pa je to napačno: kajti ne apetiti privatnih ljudi, temveč zakon je tisto, kar je Volja, apetit države pa je merilo" (Hobbes, *ibid.*: 697). Obenem pa ne gre spregledati tistega, kar smo že videli pri Akvinskem in kar se tukaj ponovi samo v nekoliko brutalnejši podobi: "Revolt from the lord your god... is equivalent to revolt from your King" (Hobbes, *ibid.*: 413). Skratka, to, kar počne Aristotel, "ni nič drugega kot v največjem delu nepomembna vaja tujih in barbarskih besed" (Hobbes, *ibid.*: 702). "Tujih in barbarskih" v povsem sodobnem rasističnem in več-vrednostnem pomenu, kajti Hobbes je pri očitkih Aristotelu v svojih "good Manners" (Hobbes, *ibid.*: 727) šel tako daleč, da je Aristotelovim "nepomembnim vajam" odrekel možnosti, da bi jih bilo sploh kdaj mogoče prevesti v "katerega od modernih jezikov, kot so francoski, angleški ali pa kateri koli drug ploden (*copious*) jezik". Če k temu dodamo njegovo materialistično definicijo tujca, prav tako iz *Leviathana*, ki pravi, da je "stranger one that is not of the same Body" (Hobbes, *ibid.*: 277), smo morebiti povedali celo več, kot je bilo na tem mestu nujno potrebno.

Naj bo tako ali drugače, Hobbes je le bil tisti, ki je zares postavil družboslovno filozofijo, filozofijo družbenega, ki se podreja zahtevam *the Method*, se pravi modernega (naravoslovnega) pojma vede. Pojmi njegove filozofije v nasprotju z

Aristotelovo “*Moral Philosophy*”, kot ji pravi, se ne nanašajo več na “dobro življenje”, pač pa na to, kar bo osrednje tudi pozneje pri Heglu in Marxu: na delo. Veda kot možnost namreč obstaja tam in takrat, kjer se njen predmet kopa v tistem, kar je, kot bi dejal Giambattista Vico, “človek naredil” in kar ima ime “svet nacij” (Vico: 1982, 132, 144).

V katerem smislu “dela”? Kako povezati *the Method* z delom? Katera je tista povezava, ki ta dva različna svetova, svet dela in svet (kontemplativnega) mišljenja, povezuje v eno, v hobbessovsko vedo? Odgovor na to vprašanje je implicitno “postavil in razrešil” že Thomas Morus v *Utopiji*. Povedano na kratko, odgovor je vsebovan v njegovi implicitni “eksperimentalni metodi”, ki je ne stari in ne dotedanji vek (do takrat) ne poznata. Se pravi v tem, da se na mesto poskusa ukvarjanja s tem, kar je (naj je to določeno kot Narava ali pa kot to, kar je “človek naredil”), s pozicij nekega “možnega vedenja” ali “delanja dobrega”, tukaj zadeva prime iz nasprotna smeri. Subjekt se preseli tako rekoč v deželo želje in govori o tem, kako je tam, ter s tem primerja tisto, kar je obstoječe.<sup>37</sup> Delo, ki je tukaj na delu, je dvojno. Najprej je to delo ustvarjanja utopije, kreacija zaželenega dežele, nekakšne Indije Koromandije, znotraj nje pa vzpostavljanje “družbenega stanja” (ločevanje od obstoječega, ki je dojet kot ne-družbeno) kot tistega, ki ne samo omogoča srečo, ampak je udejanjenje same sreče. Skratka, družbeno se pojavi kot sreča, in sicer šele pod pogojem ločenosti od “političnega”. In če ne gre pač na tem svetu, potem bo pač šlo najprej v tistem drugem. Vendar pa tisto drugo ni več povsem religiozno, ima status “naše kreacije”, “našega ustvarjanja” (*poiesis*, bi rekli stari). In ravno eksperimentalna metoda, sam eksperiment v Morovi *Utopiji*,<sup>38</sup> je tisti motor, ki ji omogoča razvijanje “kritike obstoječega”, kot se jo ponavadi dojema.

Kakšno zvezo ima to s Hobbesovo *the Method*? Zveza je eksplicitna, saj tudi Hobbes uporablja eksperimentalno metodo, katere osrčje je naša moč, kot smo že navedli, da je socialna ali naravna filozofija takšna, da jo avtor določa kot vedenje, ki je “bee able to produce... such Effects, as humane life requireth”. In kje je najlažje in najbolj možno doseči učinke, ki jih potrebujemo oz. ki bi jih najrajši imeli? Seveda v eksperimentalnih pogojih, v namišljenem in zaželenem svetu. In če je Thomas More risal “pozitivno utopijo”, lepi svet, se je identične zadeve lotil tudi Thomas Hobbes, le da z nasprotnega konca. Risal je “negativno utopijo”, skušal je opozarjati na slabe učinke države, politike, morale in na dobrost in blaginjo družbe oz. družbenega. Oba sta dejansko govorila isto. Morus se je pred slabim, ki obstaja, umaknil v dobro, ki je na ravni eksperimenta, Hobbes pa se je obrnil k zaželenemu dobremu tako, da je narisal slabo kot politično in državno eksistentno. Nikakor pa

*kritika filozofove politike in države, in sicer s stališča poslovnosti ali interesa; drugič, spregledali bi, da Hobbessova tematizacija države izhaja iz globoko teoloških in religioznih konstrukтов njegovega časa, v katerem je bila – povedano poenostavljeno – edina možna “država” pravzaprav cerkev (ali, rečeno znanstveno, “sistem”), o čemer smo nekaj več povedali pri Akvinskem in kar bo vidno iz t. i. političnih teorij v ZDA v 20. st.; tretjič, s tem bi na najbolj splošni ravni povsem izničili možnost distinktivnega umevanja tistega, kar se pojavi, kar nastane z ameriško in angleško ter nena zadnje tudi francosko revolucijo ter še posebno v obdobjih, ki so tem sledila. V tem primeru bi, nič več in nič manj, zapravili sam pojem (moderne) države, samo možnost, da jo mislimo, kar je tako pogosta posledica t. i. družboslovja. Tistim, ki ponavadi ne uporabljajo kritičnih moči svojega razuma v zadostni meri in se sklicujejo na votlost običajnih znanstvenih (družboslovnih) predsodkov, svetujem, naj si ogledajo vsaj naslovnico **Leviathana**, kjer je zapisano, da gre za delo, ki raziskuje **Common-wealth**, ki pa je tako **ecclesiasticall** kot tudi **civill**!”*

<sup>37</sup> Gre za podoben prijem kot pri TV. “Svojega novinarja” se pošlje na “mesto dogodka” zato, da se potem lahko interpretira “to”, kar je “tukaj”, s pozicije

tamkajšnjega "mesta dogodka".

<sup>38</sup> Eksperiment je "v" njeni metodi, ali metoda je eksperiment oz. – kot to družboslovci radi pleonastično izrečejo – "eksperimentalna".

<sup>39</sup> Ne gre za pomoto pri prevajanju. Avtorji, s katerimi imam opravka – z delno izjemo Aristotela – ženske ne poznajo. Pri njih je preprosto ni.

<sup>40</sup> Takšne primere v kristalno jasnih podobah lahko srečamo pri teoretikih francoske revolucije oz. pozneje pri družboslovnih teoretikih različnih socialističnih in nacionalističnih revolucij.

<sup>41</sup> Prim. Martinich (1992).

ne smemo pozabiti, da je to, česar se Hobbes loteva v Leviathanu, "to describe the Nature of this Artificiall man" (Hobbes, ibid.: 82)! In prav ta umetni, izumetničeni moški<sup>39</sup> (Artificiall man), ki bi ga Hobbes rad narisal, je osrčje tukajšnjega argumenta. Še več, tako pri Moru kot pri Hobbesu velja, da je obstoječe stanje isto kot naravno stanje, se pravi, da je to nekakšno "univerzalno politično stanje *bellum omnium in omnes*". In to je tisto, kar je treba zavrnuti; to, kar je "neukrotljivega", kar je samo druga beseda za "politično", pa je treba pacificirati, ali boljše, podružbiti. Odgovor pri obeh je, kot upravičeno ugotavlja Habermas, enak: "racionalna organizacija družbe" (Hobbes, ibid.: 62).

Pravo Hobbesovo vprašanje torej ni več – kot je bilo pri starih in kar je eden od razlogov za kritiko Aristotela – "kako naj človek živi", pač pa, "pod katerimi pogoji lahko živi tako, kot bi hotel živeti" (Hennis, ibid.: 50). Gre za to, da se Hobbes postavi v pozicijo tistega, ki lahko misli, ustvari filozofijo o tem, kako ustvariti, narediti, izdelati takšno stanje, ki naj omogoči življenje, ki bi ga vsaj večina ljudi želela živeti. In prav ta umetni, artificialni status, s katerim je moč eksperimentirati, ki ga je moč projektirati/projicirati, postavljati v te in one pogoje, spreminjati v neskončnost, je *Leviathan*. Vendar pa sedaj – in to je osrčje problema – ni več pomembno, kako ljudje živijo, kakšno je njihovo življenje in kaj s tem (ne)ustvarijo. "Vse je odvisno od pravilnega vzpostavljanja, pravilnega načina graditve tega umetnega telesa" (Hennies, ibid.: 50) tega *Leviathana*. Ni pomembno, kaj si mislijo ali kaj počno državljani, njihovo dobro, njihova "skupnost blaginje" ali "skupnost dobrega" je problem "izdelovalcev", "graditeljev". Vse, kar je treba storiti, je izdelava, priprava pravih okoliščin. Te pa morajo biti skrajno natančno projektirane in izpeljane brez najmanjše napake. Ne gre več za praktične sodbe, polne moralnih dvomov, na sceni je apodiktični in nezmotljivi naravoslovno-matematični kalkulus, izračun, ki še v našem času ustvarja iluzijo, da se z "računalniki lahko projektira dobro življenje". Problem ni več problem prakse, problem "dobrega življenja", "delovanja", kjer je to, kar se dogaja in zgodi, odvisno od tistih, ki to življenje živijo, ustvarjajo, pač pa je to problem izdelovanja, "proizvodnje, poetike" (Hennies, ibid.: 51). Gre za to, kako to, kar bi hoteli, oblikovati, izdelati, narediti, in sicer ne glede na udeležence, ne glede na "državljane"! Še več, če je treba, kaže to narediti tudi temu, kar si oni domišljajo, navkljub<sup>40</sup> in ne glede na to, kako oni delajo. Odločujoča je samo perfektna družbena organizacija, pomemben je družbeni izdelek, ljudje so tukaj, da ubogajo (oz. da vsaj molčijo). Če ne drugega, pa vsaj Boga.<sup>41</sup> Drugo bodo že izpeljali filozofi, se pravi ustrezno naravoslovno podkovani znanstveniki!

Kot rečeno, način, kako je treba urediti ta novi svet, je določen s primeri, ki smo jih navedli. Hobbes govori o geometru in o astronomu, se pravi o tistih poklicih, ki imajo opraviti z naravnimi rečmi: zemljo, zvezdami, soncem... in kjer je res mogoče biti izjemno natančen. Iz ostrine, ki smo jo prav tako videli, ko je zavrnil *Moral Philosophy* kot nekakšen čvek, pa je videti, da delanje, ustvarjanje, ki ga ima Hobbes v mislih, nima nobene povezave z dvomov polnim dobrim, pravičnim ipd. Prej mu gre – in sicer ne glede na ceno – za to, kot je zapisal v svoji definiciji filozofije, da doseže tisto stopnjo zmožnosti, ki mu omogoča “ustvariti učinke, ki jih človeško življenje potrebuje”. Takšna definicija pa “izključuje celotno področje tradicionalno dojete praktične filozofije”. In šele od tod lahko sodimo tudi, zakaj je Hobbes s tako ihto napadel Aristotelovo *phronesis* (*Prudence*), oz. zakaj je moral izpeljati njeno redefinicijo, ki je tako daljnosežna, da ji – kot smo videli – “sledijo” celo tako “marginalizirani” jeziki, kot je slovenski. “Doseg tovrstne izločitve praktične modrosti iz področja filozofije postane razviden šele, ko se spomnimo, da je *phrones*, *prudentia*, centralni pojem Aristotlove in sholastične praktične filozofije” (Hennies, *ibid.*: 52).

Če bi Hobbesovo pozicijo povzeli v kategorijah enega od naslednikov njegovega načina umevanja, Descartesa, ki je nekatere Hobbesove postavke pripeljal “do konca”, bi morali govoriti o tem, da “matematika’ pomeni enako kot ‘vedenje” (*Pravila za vodenje duha*, IV 9). In ne pozabimo, ne gre tukaj za obstoj dveh različnih “metodologij”, zvrst vedenja in načinov spoznavanja, kot je to bilo pri Aristotelu. Tukaj postane metodologija ena in edina, to pa je tista, ki izhaja iz apodiktičnih sodb in ki je utemeljena z naravoslovjem oz. na najbolj naravoslovni od vseh naravoslovnih ved, na matematiki. Družbena vloga naravoslovja in matematike (pozneje se bo za primat na področju družboslovja pogosto spopadala s fiziko in statistiko) je s tem postala nenadomestljiva.

In nenazadnje, nekoliko pazljivejše branje Hobbesa nam celo odpre pot do vpogleda v postavitev osnovnega kamna sistemskih teorij v smislu, kot velja bodisi za Parsonsovo ali pa Luhmannovo različico umevanja. Vendar pa se tukaj na začetkih nikakor ni bilo moč “delati Angleža”, kot je to postalo mogoče pozneje. Sistemske teorije ni bilo možno prodajati kot objektivne, kot dobrega na sebi, kaj šele kot nekaj, kar po naravni poti sledi iz tistega, kar imenuje Hobbes “*Natural Philosophy*” in kar da je brez nadaljnjih določil. Na poti so bile namreč nekatere reči, moteči elementi, ki jih je bilo treba umakniti. Tukaj gre za mesto, kjer je sistemska teorija očitno del tistega, kar Hobbes imenuje “*the Method*” (tega v taki obliki pred njim znanost ne pozna) in kar je svojo vladavino vzpostavilo tako, da si je skušalo zlomiti *Moral Philosophy*, kar smo pravkar

<sup>42</sup> *Tukaj se nemara najlepše vidi Hobbesova pozicija do "države". Saj jo po eni strani določa kot "suvereno", po drugi pa jo šteje med tiste politične sisteme, ki so "podrejeni". Seveda je to lahko kontradikcija zgolj za nas, ki državo povezujemo s suverenostjo, za nas, ki smo (prostovoljni?) "dediči" moderne, za katero je značilno izničenje cerkvene vloge na področju državnega. V Hobbesovi situaciji pa je bil Gospodar še vedno tisti, ki je vsa nasprotja med političnim in suverenim zlahka reševal že na ravni svojega nadrejenega obstoja. Sicer pa o državah kot "societas" ter kot "universitas", utemeljenih na interesu, prim. Oakshott (1990 in 1962), ki še vedno velja za enega vrhov poznavanja Hobbesa.*

videli. Če to prevedemo v tukajšnji jezik, potem je bila politika in politično tisto, kar je družbeno za svoj obstoj moralo podreti ali pa si vsaj sistematično podrediti.

Slavno 22. poglavje drugega dela *Leviathana* ima naslov *Of Systemes Subject, Political, and Private*. Naj mi bo dovoljeno na tem mestu navesti vsaj skrajšano obliko Hobbesove definicije sistemov, iz katere je povsem eksplicitno dojemljiva intenca njegovega dela. "S sistemi razumem katerokoli število moških (*men*), združenih okrog enega Interesa ali okoli kakšnega Posla (*Business*). Nekateri med sistemi so Pravilni (*Regular*), drugi pa Nepravilni. Pravilni so tisti, kjer je en Moški (*one Man*), ali tisti, kjer je skupščina moških konstituirana kot predstavništvo vseh članov. Vsi drugi so Nepravilni. Med Pravilnimi sistemi so nekateri Absolutni in neodvisni, podrejeni nikomur razen lastnemu predstavništvu: takšne so skupnosti blaginje (*common-wealths*, države za družboslovce, op. K. T.); druge so odvisne, se pravi, da so podrejene neki Suvereni moči, ki ji je podrejeno tudi predstavništvo le-te. Med podrejenimi sistemi so nekateri Politični (*Political*), nekateri pa privatni (*Private*). Politični (sicer imenovani '*Bodies Politique*' in '*Persons in Law*') so tisti, ki so narejeni na osnovi avtoritete Suverene moči skupnosti blaginje (*common wealth*)<sup>42</sup>. Privatni pa so tisti, ki so konstituirane med samimi člani ali pa od tuje avtoritete (*authority from a stranger*). Kajti nobena avtoriteta, ki je izpeljana iz tuje moči na področju, kjer gospoduje drugi (*Dominion*), ne more biti javna, temveč privatna." (Hobbes, *ibid.*: 274-275.)

**Tonči Kuzmanić**, magister politologije, raziskovalec na Inštitutu za družbene vede Univerze v Ljubljani.

#### LITERATURA

- AKVINSKI, T. (1990): *Država*, Globus, Zagreb.
- AQUINAS, T. (1987): *Selected Political Writings*, ur. A. P. D'Entreves, Basil Blackwell.
- ARENDT, H. (1985): *On Revolution*, Penguin Books.
- ARENDT, H. (1986): *The Origins of Totalitarianism*, André Deutsch, London.
- ARENDT, H. (1987): *Vita Activa*, Piper, München & Zürich.
- ARENDT, H. (1989): *Prostor javnega in področje privatnega*, v: **Problemi, Eseji**, 8-10, 1989, Ljubljana.
- ARISTOTEL (1971): *Metafizika*, Kultura, Beograd.
- ARISTOTEL (1982): *Nikomahova Etika*, SNL, Zagreb.
- ARISTOTEL (1984): *The Athenian Constitution*, Penguin Classics Aristotel (1988): *Politika*, SNL, Zagreb.
- BARBER B. (1988): *The Conquest of Politics*, **Liberal Philosophy in Democratic Times**, Princeton University Press, Princeton.
- BARCELONA, P. (1994): *Dallo Stato sociale allo Stato immaginario*, Bollati Boringhieri, Torino.

- BARCELONA, P. (1993): **Lo spazio della politica**, Editori Riuniti, Roma.
- BARKER, E. (1951): **Principles of Social and Political Theory**, Oxford, Clarendon Press.
- BLACK, A. (1980): *Society and the Individual from the Middle Ages to Rousseau*, **History of Political Thought**, 1, 145-166.
- BLACK, A. (1984): **Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present**, Methuen & Co, Ltd., Cambridge.
- BLACK, A. (1992): **Political Thought in Europe 1250-1450**, Cambridge University Press.
- BLACK M. (ur.) (1961): **The Social Theories of Talcot Parsons**, Englewood Cliffs, New York, Prentice Hall.
- BOBBIO, N. (1994): *Politica*, v: **Dizionario di Politica**, TEA, Utet, Torino.
- BOBBIO, N. & BOVERO, M. (1979): **Società e Stato Nella Filosofia Politica Moderna**, Il Saggiatore, Milano.
- CAMPBELL, B. (1989): *Paradigms Lost Classical Athenian Politics in Modern Myth*, **History of Political Thought**, Vol X, No. 2.
- CICERO (1985): **Selected Political Speeches**, Penguin Classics.
- CLARKE, P. A. B. (1988): **The Autonomy of Politics**, Gower Publishers Company.
- COBY, P. (1986): *Aristotle's Four Conceptions of Politics*, **The Western Political Quarterly**, Sept., 1986, pp. 480-503.
- CRICK, B. (1986): **In defence of Politics**, Penguin Books.
- D'ENTREVES, A. P. (1955): *Machiavelli immortale e Machiavelli immaginario*, v Id., **Dante politico e altri saggi**, Torino.
- D'ENTREVES, A. P. (1969): **The Notion of the State**, Oxford at the Clarendon Press.
- D'ENTREVES, A. P. (1987): *Introduction in Aquinas*, **Selected Political Writings**, Basil Blackwell.
- EHRENBERG, V. (1989): *From Solon to Socrates*, **Greek History and Civilization During the 6th and 5th Centuries BC.**, Routledge, London, New York.
- FINLEY, M. I. (1985): **The Ancient Economy**, The Hogarth Press, London.
- FINLEY, M. I. (1983): **Economy and Society in Ancient Greece**, Penguin Books.
- FOX, R. L. (1986): **Pagans and Christians**, Penguin, London.
- FRANCO, P. (1990): **The Political Philosophy of M. Oakeshoot**, Yale University Press, New Haven and London.
- GIERKE, Otto v. (1958): **Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800**, trans. Ernest Barker, Cambridge, At the University Press.
- HABERMAS, J. (1980): **Theorie und Praxis**, H. Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied, 1963, Bigz, Beograd.
- HABERMAS, J. (1988): **Der philosophische Diskurs der Moderne**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, (1985), **Filozofski diskurz moderne**, Globus, Zagreb.
- HAIN, P. (1986): **Political Strikes**, Penguin Books.
- HAYNES, D. (1981): **Greek Art and the Idea of Freedom**, Thames and Hudson.
- HEATER, D. (1990): *Citizenship: The Civic Ideal in World History*, **Politics and Education**, Longman, London.
- HENNIS, W. (1983): **Politika i praktička filozofija**, Nolit, Beograd, **Politik und Praktische Philosophie**, Klett-Cotta, Stuttgart, 1977.
- HOBBES, T. (1985): **Leviathan**, Penguin Books, London.
- HIDNESS, B. (1994): *Politics without Politics, Antipolitical Motifs in Western Political Discourse*, paper presented at the Vienna Dialogue on Democracy, **The Politics of Antipolitics**, Vienna, 7.-10. julij 1994.
- JALUŠIČ, V. (1994): *Politics as a Whore*, paper presented at the Vienna Dialogue on Democracy, **The Politics of Antipolitics**, Vienna, 7.-10. julij 1994.

- JOHNSON, C. N. (1990): *Aristotle's Theory of the State*, New York, St. Martin's Press.
- KRIES, D. (1990): T. Aquinas and the Politics of Moses, *The Review of Politics*, vol. 52, 1990, št. 1, 84-104.
- LEVY, H. L. (1990): Does Aristotle Exclude Women from Politics?, *The Review of Politics*, vol. 52, 1990, št. 3, 397-416.
- LINDSAY, T. K. (1991): The "God-like Man" Versus the Best-Laws: Politics and Religion in Aristotle's Politics, *The Review of Politics*, vol. 53, št. 3, 1991, 488-509.
- LINDSAY, T. K. (1994): Was Aristotle Racist, Sexist and Anti-Democratic? *Review of Politics*, vol. 56, 1994, št. 1, 127-151.
- LOCK, John (1965): *The Second Treatise on Civil Government*, v: Locke, J., *On Politics, Religion and Education*, Collier-Macmillan, London.
- LUHMANN, N. (1984): *Soziale Systeme – Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1990): *Political Theory in the Welfare State*, Walter de Gruyter, Berlin, New York.
- LUHMANN, N. (1991): Pojem družbe, *Teorija in praksa*, št. 10-11/1991, Ljubljana.
- MARTINICH, A. P. (1992): *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MEIER, C. (1984): Der Begriff des Politischen in Alten Griechenland, *Političko u Grka, Politička misao*, Zagreb 1-2/1984.
- MEIER, C. (1990): *The Greek Discovery of Politics*, Harvard University Press, Cambridge, MA, London, England., 1990 (Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980).
- MULGAN, R. C. (1986): *Aristotle's Political Theory*, Clarendon Press, Oxford
- NEDERMAN, C. J. (1994): The Puzzle of the Political Animal: Nature and Artifice in Aristotle's Political Theory, *The Review of Politics*, vol. 56, 1994/št. 2, 283-304.
- OAKESHOTT, M. (1962): *Rationalism in Politics*, Methuen, London.
- OAKESHOTT, M. (1990): *On Human Conduct*, Clarendon Press, London.
- OSTWALD, M. (1986): *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
- REEYNOLDS, S. (1992): *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300*, Clarendon press, Oxford.
- SCHELLING, F. W. J. (1985): *O bistvu slobode*, Cekade, Zagreb.
- SENNETT, R. (1989): *The Fall of Public Man*, Faber and Faber, London, 1986, *Nestanak javnog čovjeka*, Naprijed, Zagreb.
- SOUTHERN, R. W. (1973): *Western Society and the Church in the Middle Ages*, *The Pelican history of the Church*, 2, Pelican Books.
- STARR, C. G. (1986): *Individual and Community*, *The Rise of the Polis, 800-500 B.C.*, New York, Oxford, Oxford University Press.
- SWANSON, J. A. (1992): *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- TÖNNIES, F. (1963): *Community and Society*, Harper & Row, Publishers, New York.
- VIRIOLI, M. (1992): *From Politics to Reason of State*, *The acquisition and transformation of the language of politics 1250-1600*, Cambridge University Press, Cambridge.
- VOEGELIN, E. (1951): *The New Science of Politics*, University of Chicago Press, Chicago.
- VOEGELIN, E. (1972): *Anamnesis*, *Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Riper, Muenchen 1966, Milano Giuffrè Editore.
- VORLÄNDER, K. (1977): *Zgodovina filozofije*, prva knjiga, Slovenska matica, Ljubljana.