

E. SPEKTORSKIJ

Z G O D O V I N A
S O C I J A L N E
F I L O Z O F I J E

Z V E Z E K I.

OD STAREGA VEKA DO XIX. STOLETJA



I Z D A L A

SLOVENSKA MATICA V LJUBLJANI

M C M X X X I I

PREVEDEL J. VIDMAR

II
51153



NATISNILA TISKARNA MERKUR V LJUBLJANI.
(PREDSTAVNIK TISKARNE OTMAR MICHALEK.)

P R E D G O V O R

Osnova pričujoče knjige so izkušnje predavanj na petih univerzah. Avtor ni imel namena navajati vsebine raznih knjig raznih pisateljev. Prizadeval si je v splošno dostopni obliki pokazati vznik in razvoj evropske socialne filozofije in s pomočjo genetične metode bralcu pomagati razbirati vprašanja, ki vznemirjajo sedanost.

Avtor izreka globoko hvaležnost Slovenski Matici, ki mu je omogočila natis te knjige, in g. Josipu Vidmarju, ki je izvršil nelahko nalogo, da je prevedel ruski rokopis v slovenščino.

I. U V O D

1. FILOZOFIJA

Smisel filozofije. Gnozeologija. Metafizika. Deontologija. Metoda filozofije. Odnos do religije in do znanosti.

Po primeri ge. de Staël, francoske pisateljice iz početka XIX. stoletja, je opredeliti filozofijo, zlasti pa metafiziko prav tako težko, kakor ugotoviti geometrični obris razblinjajočega se oblaka. Naloga je težavna. Vendar ne nemogoča. Filozofija se lahko pojmuje na tri načine: ali kot neko nagnjenje, ali kot vesoljno, zaključeno znanje ali pa kot skupnost vprašanj, ki jih znanost ne rešuje in tudi ne more rešiti.

Prvi smisel ustreza doslovnemu pomenu besede »filozofija«, ki pomeni v grščini »ljubezen do modrosti«. Tako so pojmovali filozofijo stari Grki. Kdor je stremel po znanju, zlasti po čisto teoretičnem, ne po obrtni veščini, je bil za Grka filozof. Nedostatnost tega pojmovanja filozofije je v tem, da ne odgovarja na vprašanje, v čem se filozofija loči od znanosti. Kajti ne le filozof, marveč vsak pravi učenjak mora čutiti ljubezen do spoznanja. V tem primeru bi bilo treba tudi barometer imenovati filozofski instrument, kakor so ga v Heglovo začudenje Angleži res imenovali.

Drugi smisel filozofije temelji na veri, da človek lahko doseže vsevednost, in ko postane vseveden, da mu ni več potreba nobenega raziskovanja. V tej veri so živeli na primer oni Aristotelovi nasledniki, ki so mislili, da je njihov učitelj vedel vse in da bodo poslej tolmači njegovega nauka popolnoma nadomestili vse iskatelje resnice. Ista vera je navdajala tudi racionaliste XVII. in XVIII. stoletja. Pričakovali so, kakor se je izrazil Friderik II., da bodo vse probleme nadomestili z aksiomi: point de problèmes alors, tout serait axiome. Spinoza je odklanjal vsako polemiko zaradi svojega sistema, kajti smatral ga je za čisto in dokončno resnico. Celo Kant je živel navzlic vsemu svojemu kriticismu v prav takem prepričanju. Zato je neko svoje delo naslovil takole: »Prolegomena k sleherni bodoči metafiziki, ki se lahko kedaj pojavi kot znanost«. Ko pa so pričela izhajati Fichtejeva dela, je Kant izjavil, da je njegov lastni sistem

»utrjen za vselej« in da »ni pričakovati nobenih sprememb, nobenih izboljšav ne nobenih drugače zgrajenih nauk«. V XIX. stoletju je Hegel trdil, da je njegov sistem absolutnega idealizma absolutna resnica, ki jemlje filozofiji vsako bodočnost. Ali kakor je videti iz izkustva, je vsako proglašanje spoznanj ali trditev za dokončna spoznanja — prenačljeno. Prav je imel Sainte-Beuve, ki je trdil, da se ljudje giblamo in da sodimo o gibajočih se bitjih. Na zemlji je vse relativno. In absolutni so samo predmeti metafizične vere. Poizkusi, ki proglašajo kake filozofske trditve za absolutne, so škodljivi zaradi tega, ker trgajo ali vsaj zadržujejo za daljši ali krajši čas pravi napredek znanosti. Le-ta ima večjo korist, če se smatra tako rekoč za večni imperfektum, nego če se ji mudi proglašati svoje delne in začasne uspehe za izčrpno in dokončno spoznanje.

Absolutno spoznanje ni dejstvo, marveč je ideal. Neizpolnjiva naloga, skrajna meja, ali kakor pravijo matematiki asimptota, ki se ji neprestano približujemo, ki pa je ne dosežemo nikoli. In prav je imel Lessing, ki je zatrjeval, da bi pri svobodni izberi med končno resnico in iskanjem resnice rajši volil iskanje.

Na ta način nam ostane tretje pojmovanje filozofije. To jo opredeljuje kot umovanje, ki si stavi in ki skuša razrešiti taka vprašanja, kakršnih veda ne rešuje in tudi ne more reševati. Vprašanj te vrste je troje: o resnici, o smislu bitja in o dolžnostih. Na ta vprašanja veda kot taka ne more odgovoriti, kajti za to nima na razpolago sredstev ne v svojih metodah ne v svojem empiričnem materialu. Z razreševanjem teh vprašanj se sicer ukvarja tudi religija, ali religija se pri tem oslanja na razodetje. Filozofija pa se opira na svobodni um, ki ga ne omeujeta ne izkustvo ne razodetje.

Problem resnice v filozofskem smislu nima ne dogmatičnega značaja, kakor ga ima v religiji, ne tehničnega, kakršnega ima v znanosti, marveč je kritičen. Za religijo resnica ni problem, marveč dejstvo, ni vprašanje, marveč odgovor, ni rezultat raziskovanja, marveč izhodišče. Ni naloga raziskujoči misli, marveč je pouk pokornemu razumu, ki naj ga ne motri drzno in kritično, marveč naj ga pobožno sprejme. V strogi znanosti je problematika resnice zaobsežena samo v tehniki, v metodologiji, v načinih, po katerih je proučevati rastline, živali, ljudi, dogodke, količine itd. Toda v zvezi z resnico nastajajo često tudi taki problemi, na katere ne moreta odgovoriti ne religija ne znanost. Kaj je resnica? Ne resnica o tem ali onem dognanju vere ali o tem ali onem predmetu znanstvenega raziskovanja, marveč kaj je resnica sploh? Ali eksistira? Ali je mogoča? Ali je obsežena v naši veri in v našem znanju? Vse to so

vprašanja, ki se jim popolnoma zavestna človeška misel ne more izogniti. Čim se je v nji prebudila ustrezajoča kritična potreba, se ne bo mogla več docela in dokončno zadovoljiti z materialom o resnici, ki ji ga nudita religija in znanost. Prvobitni filozofski patos je začudenje, kakor sta dejala Platon in Aristotel. In prvi filozofi so bili po Aristotelovem mnenju filomiti, to se pravi, ljubitelji mitov. Toda prej ali slej mora to zaupljivo občudovanje izpodriniti skeptični dvom. Tedaj pa človek ne more več ne verovati ne vedeti, ne da bi razrešil ali ne da bi si vsaj zastavil vprašanja o resnici. Filozofija si stavi to vprašanje kritično. Kritičnost je lahko ali zaničujoča ali pozitivna. V prvem primeru zavračajo filozofi v imenu popolnejše resnice kot nezadostno resnične ali celo kot popolnoma neresnične ne samo trditve religije in znanosti, marveč tudi lastne poizkuse spoznati resnico, smisel bitja in pravila dolžnosti. V drugem primeru skuša kritika kongenijalno razbrati vse že dosežene in dosegljive resnice. Pri tem spominja na take ocene literarnih in sploh umetniških proizvodov, ki občinstvu in celo tvorcem samim pojasnjujejo, kakšen je smisel in kakšna vrednost njihovih umotvorov.

Problema o smislu bitja ne rešuje veda. Ta se omejuje na vsebino bitja in se ne dotika njegovega smisla. Kakor je pripomnil fizik Kirchhoff, znanost opisuje, a ne objasnjuje. Zanja razpada eksistiranje v mnogo predmetov, ki so obseženi v krogu našega izkustva: v rudnine, rastline, živali, ljudi itd. In napredek znanosti je v nepretrgani specializaciji pri raziskovanju predmetov. Pri tem pa se znanost prav nič ne briga za vprašanje o nadizkustvenem smislu bitja, o njegovem prvem vzroku in končnem smislu in o razmerju med Bogom, naravo in človekom. Ali potreba po iskanju življenjskega smisla je globoko vkoreninjena v človeškem duhu. Človek se ne imenuje zaman čisto tudi metafizično bitje. Kdo izmed nas ni že kot otrok vznemirjal odraslih z vprašanji po smislu in pomenu življenja? Res je, da kasneje trda vsakdanost v marsikom ubije nemir o smislu tega, kar je njegovo življenje. Ali tajna smrti, ki zaključuje življenje slehernega človeka, zopet opominja ljudi na vprašanja po smislu življenja in bitja sploh. In s to problematiko se ukvarja teoretična filozofija, ki pripisuje empiričnemu eksistiranju smisel, kakršnega ni mogoče dokazati z znanstvenimi sredstvi, ali pa dopolnjuje življenje z vero v nadempirične realnosti. V obeh primerih se ukvarja z metafiziko, ki ne spada v delokrog in nalogo znanosti.

Naposled pa se filozofija ukvarja še s praktičnim problemom, kako ravnati, in sicer ne v tehničnem smislu preproste smotrnosti, ETIKA

marveč v etičnem smislu npravnega dolga. Tudi ta problem sega preko področja znanosti. Znanost opisuje, etika predpisuje. Znanost ugotavlja, etika ocenjuje. Znanost preiskuje z enakim brezstrastjem junaška in zločinska dejanja, pravičnike in malopridneže. Etika pa sodi in obsoja. Znanost pozna samo dejstva, ki so bila, ki so in ki bodo. Etika pa se zanima samo za tisto, kar naj bi bilo. In to njeno zanimanje se ne da izkoreniniti. Kakor trdi Kant, gre temu zanimanju tudi primat ali prvenstvo pred teoretično filozofijo. A Schopenhauer je dejal, da so vsi bogovi vzhoda in zahoda nastali iz vprašanja po utemeljitvi morale.

Po tem takem se filozofija ukvarja s kritičnim, teoretičnim in praktičnim problemom. Zaradi tega se deli v gnozeologijo ali spoznavno teorijo, v ontologijo ali filozofijo bitnega ali še drugače: metafiziko, in v deontologijo ali v filozofijo tega, kar naj bi bilo. Pri reševanju svojih problemov se poslužuje posebnih metod, ki se ne skladajo ne z dogmatičnimi metodami religije ne z izkustvenimi metodami znanosti. To je prvič zanikajoča metoda, metoda dvoma in kritike, ki se često uporablja tako korenito, da se izreka dvom o eksistenci vnanjega sveta in celo o eksistenci dvomečega filozofa samega. Druge metode so pozitivne: intuicija, to je prodiranje v smisel bitnosti brez znanstvenega, diskurzivnega prijema, ki doslovno pomeni prehajanje od ene podrobnosti k drugi. Nadalje hipoteza, to je, predpostavljjanje nečesa, česar naše znanstveno izkustvo ne pozna; fikcija, to je predpostavljjanje nečesa, o čemer se zavedamo, da ni istinito; konstrukcija, to je miselna zgradba itd.

Odnos filozofije do religije in znanosti je tak, da zavzema med njima vmesno in posredujoče mesto. Filozofija ni več religija, a še ni znanost. In obratno, to ni več znanost, a tudi religija še ni. Od znanosti in od religije se filozofija razlikuje po svoji svobodnosti. Religiozna vera ni svobodna, kajti vežeta jo pozitivna vsebina razodetja in avtoriteta učeče cerkve. A tudi znanstveno spoznanje ni svobodno, ker ga omejuje neobhodnost, da mora ustrezati izkustveni resničnosti. V filozofiji pa človeškega uma ne veže nobena stvar, ne mistično izkustvo religije ne empirično izkustvo znanosti. Prepuščen je sam sebi — intellectus sibi permissus. Izmed treh kategorij, s pomočjo katerih se orijentiramo v svetu, izmed možnosti, resničnosti in nujnosti (posse, esse, necesse), se filozofija predvsem poslužuje možnosti. Zaradi tega je Christian Wolff filozofske sisteme imenoval račune o možnostih.

Ta neomejena in celo nebrzdana duhovna svoboda mami k filozofiji mnogo duhov. Platon jo je imenoval gostijo umov, Albert

Lange pa poezijo pojmov. V nji se človek ne čuti sužnja. Lahko in neprisiljeno se dvigne v nji nad tesno sfero realnosti v ogromni svet možnosti, kakor je dejal Lamartine: *le réel est étroit, le possible est immense*. Ali ta svoboda je tudi nevarna, res da prekrasno nevarna, kakor je menil Platon, a vendarle nevarna. V filozofiji lahko izgubiš tla pod nogami, se lahko izgubiš v fantazerstvu ali v praznem frazeološtvu, ki po Leibnitzevem izrazu nadomešča zrno stvari s slamo. Filozofija se je često izrodila in se izpremenila v prazno modrovanje, ki opravičuje Ciceronove besede, da ni na svetu abote, ki je ne bi bil že trdil kak filozof; kakor tudi Pascalove besede, da je šele zasmehovanje filozofije prava filozofija, kakor tudi Kantove besede, da v metafiziki lahko blebetaš, kar hočeš, in tudi Voltairjeve besede, češ, filozofija ni nič drugega nego tole: nekdo govori nekaj, česar ne razume, poslušalec pa se dela, kakor da ga razume.

Eno izmed sredstev, ki filozofijo lahko obvarujejo takih zablod je to, da se lahko nasloni ali na religijo ali na znanost. Teda se lahko opre na pozitivni material religioznega ali znanstvenega izkustva, ki mu lahko da svoj smisel in ki ga lahko izpolni z lastnimi sredstvi. To lahko koristi na obe strani. Filozofija si pridobi trdna tla pod nogami, religija in znanost pa dobita večji smisel. Tako je na primer filozofija že nekaj kratov oplodila znanost s svojimi intuicijami, hipotezami, konstrukcijami in celo s fikcijami, s katerimi je po Leibnitzevem tolmačenju laže prodreti v naravo stvari. Zaradi tega je Kant primerjal znanost enookemu Polifemu, kateremu dá filozofija drugo oko. Poslužujoč se teh delovnih hipotez, sprejema znanost usluge od filozofije. Nasprotno pa je filozofija že večkrat obogatila svojo vsebino z ekstrapoliranjem in sublimiranjem znanstvenih izsledkov ali z drugo besedo, na ta način, da jih je miselno prenašala preko meja izkustva in jih dvigala v metafizične višine. Na sličen način je filozofija često pomagala religiji, zagovarjajoč po izrazu ameriškega filozofa Jamesa človeško pravico do vere, in je tudi sama sprejemala njeno pomoč, ko se je po besedah Gregorja Niskega, cerkvenega očeta iz IV. veka, oplajala s primišljanjem (*epinoia*), to se pravi z logičnim razvijanjem razodetja in religioznega izkustva.

Poizkusi, nadomestiti religijo in znanost s filozofijo, so prav tako brezplodni, kakor hoteti popolnoma podrediti filozofijo religiji, kakor ji je bila podrejena v srednjem veku, ko so jo priznavali samo kot služabnico bogoslovja (*ancilla theologiae*), ali pa kakor so bili brezplodni poizkusi, nadomestiti filozofijo z znanostjo, po čemer so stremeli pozitivisti s Comtom na čelu. Vsakemu zanikovalcu filo-

zofije lahko ponoviš Aristotelov ugovor: kdor prizna filozofijo, filozofira, kdor je ne prizna, filozofira prav s tem, da je ne priznava, to se pravi, da filozofira vsak misleč človek.

2. DRUŽBA

Fizični, psihični in moralni smisel družbe. Socijalna kultura.

Socijalne vede. Socijalna filozofija. Njen vpliv.

Prvotni in neposredni smisel besede »družba« pomeni zvezo, ki so jo ljudje sklenili, da bi dosegli neke določene, zavedno izbrane smotre. Ali uporablja se često v širšem pomenu, v katerem jo lahko prenašamo iz človeškega sveta v druge svetove. Iz tega je nastala mnogosmiselnost pojma družbe. Francoski slovar Littré jo razlaga v 11 pomenih. Med različnimi in celo protislovnimi njenimi pomeni, zaslužijo posebno pozornost njen fizični, psihični in moralni smisel.

Družba v fizičnem smislu je sleherni agregat, sleherna zbirka, sleherna koeksistenca stvari in celo sleherna stvar, kajti prav je imel Proudhon, ki je trdil, da je vsaka stvar, ki eksistira, prav za prav skupina. V tem pomenu je družba vsak kup prahu, grmada kamenja, gozd, čreda, zvezdni sistem, vsaka vrsta števil in celo prostor, če ga hočemo gledati z očmi H. Poincaréja kot skupino. Če se pozornost znanstvenikov osredotoči na take skupine, se bistveno izpremeni tudi značaj ustrezajočih ved: iz ved o posameznih predmetih nastanejo vede o odnosih. Tako zavzema na primer v sodobni matematiki pomembno mesto nauk o »ensemblih« in o množinah (Menge). Račun preide v sistem in število se iz količine izpremeni v relacijo. Docela v tem smislu se je izpremenilo tudi pojmovanje funkcije. Po trditvah Poincaréja je vsa geometrija samo izsledovanje formalnih svojstev nekih skupin.

Dejstvo fizične koeksistence ne povzroča samo skupne koordinacije, marveč tudi subordinacijo delov celoti. Samotno drevo, ki raste na prostem polju, ne raste tako kakor drevo v gozdu, ki je odvisno od skupine. Zaradi tega proučujejo gozdarji gozd še posebej »kot rastlinsko občestvo«, da se poslužim zaglavja iz knjige ruskega profesorja Morozova. Kakor je opomnil Haeckel, ni individualni ali ontogenetični razvoj rastlin ali živali nič drugega nego ponovitev socijalnega ali filogenetičnega razvoja celega rodu. Planet, ki se premika v družbi drugih planetov, se ne premika v premici, kakor kamen, ki ga spustiš z višine na zemljo, marveč se premika po krivulji, ki jo določa vzajemna privlačnost nebeških teles. Pri tem

se pokaže, da se vrši tudi padec telesa, ki leti v ravni črti na zemljo, pod vplivom iste privlačnosti. Tako si tudi tukaj socialnost podreja individualni pojav.

Razen takih prirodnih zvez fizičnih stvari, eksistirajo tudi umetne, ki jih ustvarja človek s pomočjo tehnike. Opeka, ki sestavlja poslopje, spóji in drugi deli, ki sestavljajo most, — vse to je zvezano drugo z drugim v fizično soodvisnost, v kateri je vse delno in enovito podrejeno splošnosti in celoti.

Tudi skupno človeško življenje pozna vzajemne odvisnosti čisto fizičnega značaja. Družec se drug z drugim, ustvarjajo ljudje med seboj sorodstvene, plemenske, rasne in druge take vezi. Podrejajo se v skupinah vplivom fizičnih okoliščin — podnebja, tal, vode itd. Osnovni vzroki vseh njihovih bolezni, zlasti nalezljivost, dednost in prisadi, so prav tako socialni. Ruski kirurg Pirogov je opredelil vojno kot travmatično epidemijo. V poslednjem času se je pojavila celo nova veda, tako imenovana socialna medicina.

Družba v psihološkem smislu je sodelovanje bitij, ki imajo duše in ki izmenjujejo svoje misli, želje in čuvstva. Družba ustvarja kolektivno psihiko, ki bolj ali manj izčrpava osebno in ki tudi podreja vse enkratno splošnosti in celoti, tistemu nečemu, kar je Wundt imenoval skupno zavest (*Gesammtbewußtsein*) in skupno voljo (*Gesammtwille*). Posebno presenetljiva je glede tega psihologija množice. V množici neredko celo zelo visoko razvit človek nekako izgubi svojo osebnost in je sposoben marsičesa, za kar bi se v drugačnih okoliščinah ne odločil nikoli. Taki družabni hipnozi se ne podrejajo samo slučajni shodi ljudi, marveč tudi redna zborovanja in ustanove — kolegiji, korporacije, parlamenti. V »Vojni in miru« je opisal Tolstoj tako splošno oduševljenje na plemiškem zborovanju, katerega udeleženci se na povratku čudijo sami sebi. Tocqueville je pokazal, da ima v sodobnih količinskih demokracijah kolektivna psihika mnogo več pomena nego v nekdanjih kakovostnih aristokracijah: ljudje mislijo, žele in čuvstvujejo skoraj popolnoma enako; vse posebno in osebno se vedno bolj izravnava; individualnosti se ali standardizirajo, kakor se dandanes pravi v Ameriki, ali z drugo besedo, postajajo enolične, ali pa se docela razkrajajo v socialni masi.

Družba v moralnem smislu je naposled občevanje ljudi kot duhovnih bitij, ki imajo načela, ki se ocenjujejo, ki se lahko preobražajo in ki lahko izpopolnjujejo svoje medsebojne odnošaje s tem, da jih zavedno spravljajo v skladnost, in s tem, da jih zavedno podrejajo celoti. To občevanje ustvarja socialne ustanove, pravne, politične in gospodarske, in ves prirodni element skupnega človeškega življenja se podreja socialni kulturi.

Beseda »kultura« dobesečno pomeni graditev, obdelovanje. Odtod agrikultura — obdelovanje polja. V podobi sejalec, ki je stopil na njivo, da bi sejal, je vsebovana prapodoba vsega kulturnega dela: priroda nam daje nekaj elementarnega, sirovega, nezoranega, mi pa jo obdelujemo, predelujemo in pobiramo plodove. Prepuščati proizvodnjo rastlin naravi sami, po Gasparinu še ni kultura, marveč samo androkultura, v kateri človek naravi samo pomaga. Toda kulturna delavnost še daleč ni izčrpana s samim zemljedelstvom. Polni njen obseg je vsebovan šele v materialni, socialni ali duhovni kulturi. Obdelujoč in pretvarjajoč mrtvo snov fizične narave, ustvarjajo ljudje materialno kulturo, zemljedelsko in rokodelsko tehniko. Obdelujoč in pretvarjajoč sirovi material svojega skupnega življenja, ustvarjajo ljudje socialno kulturo, svojo osebnost, družbo, pravo, državo, gospodarstvo. Obdelujoč naposled prirodne darove svojega duha, tvorijo ljudje duhovno kulturo, filozofijo, znanost, umetnost. Izpopolnjujoč te svoje tvorbe, se človek bolj in bolj osvobaja od trojnega suženjstva — materialnega, socialnega in duhovnega. Dviga se nad prirodo in jenjuje biti njen stvor. Nasprotno, priroda se do neke meje spreminja v delo njegovih rok, kajti prav človek postaja eden izmed činiteljev, ki povzročajo, da se narava izpreminja. Z umetnim izbiranjem in prenašanjem živali in rastlin iz enega kraja zemeljske oble na druge kraje izpreminja kultura favno in floro, z vplivom na »biosfero« učinkuje človek tako bistveno na zemeljsko površino, da ga je prištevati uprav med geološke faktorje. Kultura ustvarja nova, prirodi neznana prometna sredstva — kolo namestu nog in propeler namestu kril. Kultura premaguje upornost materialov, ustvarja stroje in v njih spreminja elementarne sile v koristno delavno moč in skoraj popolnoma izpreminja človeško življenje. Kakor je pripomnil J. de Maistre, je človek vnesel v prirodo število in krik se je spremenil v petje, šum v ritem, skok v ples, sila v dinamiko in linije v like. Prvobitni nagon proizvodnje sebi podobnih, ki je napolnjeval ozračje z divjimi kiki mačkov in drugih živali, obvladanih od spolnega nagona, je kultura pretvorila, da je dal navdih pesnim trubadurjem in minezengerjem in najnežnejšim proizvodom lirične poezije. Prirodna potreba po igri in zabavi je preobražena po kulturi prešla v umetniško tvornost in umetniški užitek. Grobi naravni egoizem je kultura predelala in ga pretvorila v filozofski individualizem in v ustanove privatnega prava. Prirodna potreba po občevanju zaradi varnosti, prehrane in ploditve, je pretvorjena po kulturi, ustvarila državo in celo vrsto družabnih zvez.

Po kulturi se človek tako bistveno razlikuje od vseh ostalih živih bitij na zemlji, da ga lahko opredeliš kot bitje, ki je sposobno za

kulturno tvornost, homo colens. Res je, često se govori tudi o kulturi mravelj, čebel in bobrov. Ali kakor je njih socialna in materialna organizacija vredna občudovanja, vendar v bistvu ni nič drugega nego kolektivna oblika zadostitve čisto biološkim potrebam, ki jo te živali izpolnjujejo s prilagodevanjem k fizični okolici. Tu nas poraža nenavadna razvitost prirodnega instinkta. Tu, kakor sploh pri živalih, teh psihooidih, kakor jih imenuje Driesch, to se pravi dušipodobnih bitjih, opazamo zametke duševnega življenja, s katerim se ukvarja posebna veda, ki se imenuje zoopsihologija. Ni pa opaziti pri njih duhovnega življenja, ni opaziti razuma, to se pravi po Kantovi opredelitvi — sposobnosti za načela, in ni opaziti ne stvarniške problematike ne etičnega vrednotenja. Celo materialist Karol Marx je priznaval, da eksistira »neka stvar, ki že prav s početka povzdiguje najslabšega arhitekta nad najboljšo čebelo: preden bo človek zlepil stanico iz voska, jo bo zgradil v svoji glavi«. Idealist Carlyle pa je pisal: »pajki lahko predó, bobri lahko gradé in dokazujejo nekako domiselnost; mravlja lahko kopiči kapital in ima lahko, kolikor je meni znano, mravljíško banko. Če človek nima bolj visoke duše nego je vse to, trdim da je navzlic vsemu samo žival, samo najzvejačnejše pleme zveri, in če se mu tudi posreči, da bo plaval po potih oblakov in da bo predel morski pesek.« Le v mejah človeškega sveta ima kultura značaj svobodnega stvarništva.

Posebne tvorbe socialne kulture so pravo, država in gospodarstvo. Urejaó in izpopolnjujó prirodni človeški egoizem, človeško potrebo po prehrani, ploditvi in posedovanju materialnih sredstev, proizvaja privatno pravo ustanove, ki upravljajo osebnost, lastnino, dogovor, rodbino in nasledstvo. Kultivirajo in izpopolnjujó prirodne odnose gospodstva in pokorščine, proizvaja javno pravo ustanove, ki upravljajo subordinacijo, podrejanje zasebnih interesov splošnim. In socialno pravo, ki vznemirja našo sodobnost, kultivira naposled vzajemne odvisnosti med posamezniki in skupinami in skuša izdelati ustanove, ki bodo upravljale koordinacijo, skladnost osebnih interesov s splošnimi.

Kakor je razlagal Aristotel, je državnost prirodna nujnost človeškega sožitja in loči človeka od živali, ki niso dorasle do države, in od bogov, ki so jo prerastli. Kultura državnosti pretvarja prirodne elemente tega življenja, civilizira človeka, to se pravi, da ga doslovno preobraža v državljana, postavlja namestu nasilja silo in si prizadeva, podrediti jo pravu.

Gospodarska kultura naposled organizira proizvodnjo, razpredeljevanje in porabo materialnih dobrin v mejah domače, politične in socialne ekonomije.

Neobhodni pogoji socijalne kulture so prvič znanosti, drugič pa vrednote in vodilna načela. Ta potreba oživlja socijalne vede in socijalno filozofijo.

Socijalne vede proučujejo ali posamezne plati družbenega življenja, kakor na primer juridične, politične in ekonomske vede, ali pa ga skušajo zajeti vsestransko, z vsemi njegovimi notranjimi zavisnostmi, kakor to dela socijologija. Te vede z enakim zanimanjem obdelujejo zgodovino, teorijo in tehniko družbenega življenja.

Kolikor se v tem življenju poleg elementarnih procesov očituje tudi zavestnih dejanj in kolikor se le-ta kultivirajo, toliko je za njih smotrnost in usmerjevanje neobhodna tudi socijalna filozofija. Socijalna deontologija ocenjuje dejanski družbeni aparat s stališča tako ali drugače pojmovanega ideala. Socijalna ontologija skuša pojasniti smisel družbe in izprememb, ki se vrše v nji. In socijalna gnozeologija naposled kritično razbira resničnost naših ontoloških in deontoloških sodb o družbi. Socijalna filozofija skuša pokazati smisel družbe sploh, tega »čuda med čudi«, kakor je trdil Carlyle, ali pa posameznih njegovih platí, kakor dela na primer pravna filozofija.

Socijalna filozofija mnogo bolj vpliva na družbeno življenje nego socijalne vede. To je docela razumljivo. Kakor je opomnil Hegel, je znanost zmeraj nekoliko prekasna, da bi mogla življenju pokazati, kam naj se okrene. Stroga znanost samo analizira in spoznava že eksistentne stvari. To pa ne more dati oduševljenja za dejanje. Navdih daje publicistika, propoved, mit, sanja, utopija. In če so ideje resnično sile (*idées-forces*), kakor pravi teorija Alfreda Fouilléeja, tedaj je to svojstvo v življenju družbe lastno samo idejam, ki jih sejejo v občinstvo filozofi in publicisti, ne pa idejam, ki jih ugotavljajo znanstveniki na osnovi opazovanja in analize življenja. Zato niso na primer na francosko družbo XVIII. stoletja in niti ne na tedanje in kasnejše znanstveno pojmovanje o družbi vplivali neznani profesorji francoskih univerz, marveč veleposestnik in bivši predsednik sodnega dvora Montesquieu, malo izobraženi Rousseau, ki je kazal nekak znanstveni interes samo za botaniko, opat Mably, zdravnik Quesnay, minister Turgot in matematik Condorcet. V početku XIX. stoletja pa so francoske umove zopet obvladovali ljudje, kakor diplomat de Maistre, romantik Chateaubriand, kvartopirec, pustolovec in publicist Benjamin Constant, aferist in žurnalist Saint-Simon. Karol Marx je le zaradi večje prepričevalnosti trdil, da je njegov socializem »znanstven«. Ali Marx ni bil nikoli znanstvenik, marveč publicist in agitator. Ali navzlic temu je njegov nauk učinkoval brezprimerno bolj nego prizadevanje tako imenovanih nemških

katedrskih socializmov (Kathedersozialisten), ki so hoteli razrešiti socialno vprašanje s pomočjo stroge znanosti. Socialna filozofija se včasih okorišča s podatki socialnih ved. Zelo pogosto se pa tudi sploh ne ozira nanje. Izpolnjuje svojo nalogo, proučiti vse, kar eksistira in kar se dogaja v življenju, raziskuje znanost kakor vso ostalo filozofijo tudi to socialno, ker vidi v nji življenjski pojav, kakor v vsem drugem. In če vrši svoje proučevanje s pomočjo zgodovinske metode, ustvarja zgodovino socialne filozofije.

3. Z G O D O V I N A

Mitična, pripovedna, znanstvena zgodovina. Pragmatična in kulturna zgodovina. Metode za proučevanje zgodovine idej. Biografska metoda. Teorija plemena, miljeja, trenutka.

V sedanjem času se zgodovina pojmuje kot znanost ali kot znanstvena metoda. V tem se razlikuje od svojega nekdanjega smisla, ko je pomenila še zanimivo in poučno pripovedovanje o velikih dogodkih preteklih časov, še bolj pa od najstarejšega pojmovanja, ki mu je pomenila mit ali legendo o čudežih. Ta razvoj zgodovine do neke mere odgovarja delitvi italijanskega filozofa Vica, ki je živel na prehodu XVII. in XVIII. stoletja in ki je razlikoval božanstveno, junaško in človeško zgodovino.

Najstarejša mitična ali legendarna zgodovina je podobna pravljici, tej bajni sanji o resničnosti, kakor jo imenuje Herder. To je poem, epos, v katerem nastopajo poleg junakov tudi bogovi, s Talesovim izrazom »vse izpolnjujoči« bogovi in po Homerju »lahko spoznavni« bogovi, ki se vmešavajo v človeške spore in ki jih ljudje neredko tudi zmagujejo. Takó pripoveduje na primer Ilijada, kako je Diomed prizadel z okrutnim bronom težko rano boginji Afroditi in celo vojnemu bogu Aresu, odetemu v bronaste oklepe. Tako sožitje ljudi z bogovi je najti še pri Herodotu, ki spočetka našteva bogove, vladarje starega Egipta, nakar sporoča, da se je prvi človek, ki je vladal v tej deželi, imenoval Menes.

V svojem nadaljnjem razvoju se je zgodovina spremenila v pripovedovanje očitcev, ali po besedah očitcev o bolj ali manj izrednih, čeprav tudi ne več čudežnih dogodkih v življenju ljudi in narodov. Taka zgodovina je po oznaki Helvetiusa roman dejstev. Kakor romani, ki niso zgrajeni na notranjih posebnostih nastopajočih osebnosti, marveč na vnanjih položajih, na zanimivi fabuli, na kompliciranosti intrig in na nepričakovanosti razpletov, tako izbira

zgodovina te vrste v dogodkih bolj nepričakovanost in nenadnost, ki je ne pripravlja nobena stvar, nego njih medsebojno zvezo in vzročnost. Namestu da bi točno obnavljala dogodke preteklih časov, stremi po drugih smotrih. Včasih hoče biti umetniška; zaradi tega je antika uvrščala zgodovino pod pokroviteljstvo muz in je po izjavi Aristotela ni smatrala za znanost; Cicero pa jo je prišteval h govorniški umetnosti: *opus oratorium maxime*; še v XIX. stoletju je bila znamenita Lamartinova knjiga »Zgodovina girondistov«, bolj pesnitev nego obnovitev preteklosti. Drugič zopet nastaja zgodovina v nasprotju s Tacitovim geslom: *sine ira et studio*, nalašč v dokaz vnaprej zamišljenih trditev: *ad demonstrandum, non ad narrandum*. Tako je na primer pisal zgodovino Herodot, »da bi proslavil velika in čudovita dejanja Helenov in barbarov«. A Tit Livij je odkrito izjavil, da iz poročil o izvoru Rima ni izbral najbolj verodostojnih pričevanj, marveč taka, ki so po njegovem mnenju najbolj ustrezala veličini tega središča vesoljnega sveta. V srednjem veku so nastajale tako imenovane moralizujoče historije (*historiae moralisatae*), ki so hotele nuditi moralni pouk.

Zgodovina kot veda najprej kritično obravnava vire, ki jih imamo o preteklosti, in jih skuša popolnoma osvoboditi mitičnih primesi in tendencijoznih potvorb. Nato skuša čim točneje obnoviti dejstva in jih tako zvezati drugo z drugim, da ima časovna zaporednost (*post hoc*), če mogoče, vzročni značaj (*propter hoc*). Tako imenovana pragmatična zgodovina (od grške besede *pragma*, dejanje) raziskuje predvsem politična zgodovinska dejstva. Kulturna zgodovina pa raziskuje razvoj, to se pravi, časovne izpremembe duhovne, socialne in materialne kulture.

Poseben del kulturne zgodovine je zgodovina socialne filozofije. To filozofijo je kakor vsako filozofijo mogoče proučevati po dveh metodah, po sistematični in po zgodovinski metodi. V prvem primeru se socialne teorije ne raziskujejo v času, marveč tako rekoč v prostoru, vse v isti ravnini. Klasificirajo se in razpredeljujejo po medsebojni sličnosti ali različnosti. Kot izsledek dobimo po tej metodi bolj ali manj popoln pregled doslej poznanih tipov socialnih teorij in različnih razrešitev socialnega vprašanja. V drugem primeru se teorije obravnavajo kot zgodovinski pojavi, kot delo dolge vrste generacij, ki so prihajale druga za drugo in grmadile ideje.

Tako obravnavanje, ki zaključuje raziskovanje tam, kjer se šele pričnjenja delo za pravo formulacijo vprašanj, se lahko komu zazdi prazna radovednost in morda celo kar grobokopstvo, ki je še posebno neumestno danes, ko je treba graditi bodočnost in ko življenje ne čaka. Če je apostol Pavel v viharju velikega zgodovinskega preloma

svetoval, pozabiti minulost in se ozirati naprej, ali je sedaj, ko se zopet vrši prelom, pravi čas, ozirati se nazaj? Ali ni morda bolje, otresti prah stoletij in ustvarjati zgodovino bodočnosti? Ali ni imel prav francoski ekonomist J. B. Say, ki je trdil za matematikom d'Alembertom, da je zgodovina zablod brez koristi? Vse to bi bilo pravilno, če bi preteklost ne imela nobene zveze ne s sedanjostjo ne z bodočnostjo. Ali nad vsem našim življenjem visi težak oblak preteklosti. In pravilna je bila trditev ustanovitelja pozitivne filozofije Comta, ki je govoril o oblasti mrtvih nad živimi. To seveda še ne pomeni, da sta sedanjost in bodočnost brez ostanka vsebovani v preteklosti. Prav nasprotno, to pomeni, da je preteklost zakladnica, ki ni nikoli zaklenjena. Ker se reka časov nikoli ne ustavi, se v preteklost v širokem toku neprestano pretaka kakor naša sedanjost, ta večno spreminjajoča se ostrina med bodočnostjo in preteklostjo, tako tudi bodočnost, ki postane resnična šele, če se tudi ona trenutno pokaže kakor sedanjost in se strne s preteklostjo. Tako da je edina resnična realnost prav za prav samo preteklost, o kateri je bilo že zdavnaj izrečeno, da niti bogovi ne morejo izbrisati tega, kar je bilo. Nepravilna je trditev: kar je bilo, tega ni. Dosti bolj pravilna je nasprotna trditev: kar je bilo, to je. Spričo tega in prav tako spričo vélikega zakona o razvoju, po katerem je z Leibnitzevimi besedami sedanjost polna preteklosti in oplojena z bodočnostjo, ni mogoče razumeti sedanjosti in govoriti o bodočnosti, ne da bi človek imel trdno oporo v minulosti.

Če je resnično, da temelji vse naše spoznanje na primerjanju, tedaj je sedanjost možno razbrati samo, če jo lahko primerjamo s preteklostjo. Pri tem včasih opazimo porazno razliko, včasih pa porazno podobnost. V obeh primerih pa zavestneje razumemo svoje življenje. Ko gledamo razlike, pričnemo razlikovati dobe, razvojne stopnje, vznike in zaključke. Pri pogledu na sličnosti se zavemo vztrajnosti človeške narave in tistih plasti življenja, ki so navzlic večni meni dogodkov vedno enake. V obeh primerih je zgodovina učiteljica življenja (*magistra vitae*).

Kdor hoče tedaj filozofirati o družbi, ne more uspešno filozofirati o nji brez zgodovine družbene filozofije. Ta zgodovina se proučuje po istih metodah kakor vsaka druga zgodovina idej. Takih metod je nekoliko. Spričo neskončnih debat o prednostih te ali one izmed njih je najpametneje zavzeti miroljubno stališče in si obdržati v zavesti Leibnitzovo pripombo, ki je dejal, da so vsi sistemi resnični v tem, kar trdijo, in napačni v tem, kar zanikajo.

Tako na primer nauk, da zgodovina ni drugega nego biografija velikih ljudi, kakor je trdil Carlyle. *Paucis humanum vivit genus.*

Kakor kvas povzroča vretje v veliki masi, tako tudi izredne osebnosti razgibljejo umove in življenje. Le izredne osebnosti so vredne zgodovinarske pozornosti. In ta se ne sme posvečati proučevanju njihovih dob in miljejev, kajti misleci so kakor poeti neodvisni od vnanjih vplivov in gredo često tudi proti dobi in proti miljeju. Nietzsche se je ogorčeval nad knjigami, ki so bile naslovljene »ta in ta in njegova doba«, namestu da bi se imenovale: »ta in ta v borbi zoper svoj čas«. Ideje je treba proučevati po biografski metodi.

Tako pojmovanje ima neko upravičenost. Prvič zaradi tega, ker dosežajo ideje največjo jasnost samo v delih velikih mislecev ali — po Vauvenargesu — genijev razuma, drugič zaradi tega, ker eksistirajo dobe, v katerih resnično vodijo vsa pota filozofije nekako do ene same izredne osebnosti. Idealizem se naravno ves steka v Platona in v njegovo navdahnjeno stremljenje k nadčuvstvenemu in nadživljenjskemu in v njegovo trdovratno prizadevanje, spoznati in pretvoriti resničnost s pomočjo idej. In kolikor vsi filozofi ali priznavajo platonizem ali ga odklanjajo, toliko je imel prav tudi Laas, ki je označeval sploh vse filozofske nauke ali kot platonične ali pa kot antiplatonične. V razvitu sholastike niso smatrali Aristotela samo za glavno, marveč tudi za edino avtoriteto v filozofiji. Koncem XVIII. stoletja so vsa pota filozofije vodila v Königsberg h Kantu. Vse to opravičuje v nekaterih primerih biografsko ali individualistično metodo. Vrhu tega so veliki misleci večidel zanimivi tudi sami po sebi, kot osebnosti z izrazito in krepko individualnostjo. Tak je na primer Platon, uporni, večno nezadoščeni idealist, ki se enkrat zažene v svet, da bi ga pre naredil in izpopolnil, nakar mu okrene hrbet in se pogrezne v tolikšno metafizično zatopljenost, da po lastnem priznanju ne ve več, ali ga obdajajo ljudje ali kaka druga bitja. Tak je Aristotel, preudarni sistematik in klasifikator, ki povsod išče simetrijo in red. Tak je Spinoza, dogmatik najčistejšega kova, ki se počasi in previdno prebija do osnovnih principov svojega sistema, v katere pa po odkritju slepo veruje. Z neodjenljivo trdovratnostjo izvaja iz njih vse posledice, pa naj se zde še tako absurdne. Zato tudi odklanja o njih vsako debato s komer koli, kajti po njegovi lastni izjavi predstavljajo njegove trditve toliko kot resnico samo. Tak je bil Leibnitz, genij po milosti božji, za katerega je bilo po njegovem lastnem priznanju vse, kar je težkega, lahko, a vse, kar je lahkega, težko. Videl je podobnosti v razlikah in raznolikosti v podobnem. Mislil je v drznih, svobodnih in nepričakovanih asociacijah, razsipal je brezbržno svoje neizčrpne ideje, jih sejal, ne da bi jim dal dorasti, kajti manjkalo mu je potrpljenja in stvarniški tok njegovih misli ga je neprestano gnal naprej. Tak je bil

Kant, skromni, pošteni, varčni provincijski univerzni profesor. Živel je tako redno življenje, da njegova biografija navaja kot dogodke njegovega življenja vsak dan, ko se ni pojavil na svojem običajnem izprehodu. Hkratu pa je v tišini svojega kabineta povzročil tolikšno idejno revolucijo, da se je sam primerjal s Kopernikom, ki je ustavil solnce in dal zemlji njeno gibanje. Vsi ti in njim podobni misleci so vredni najskrbnejšega biografskega studija in pojasnjujejo, zakaj je Hegel imenoval filozofijo panteon božanskih pojavov. In eno izmed najboljših filozofsko zgodovinskih del, ki ga je napisal Kuno Fischer, je nekaka galerija s portreti filozofov.

Toda eksistira tudi ravno nasproten nauk, po katerem so vse ideje, ne izvzemši najgenijalnejših in najoriginalnejših, samo posledice vplivov vnanjega sveta na pisatelje, katerih osebnosti da so pri njih nastanku brez pomena. Tako je mnenje one literarne kritike, ki zatrjuje, da se ustvarjati pravi samo videti in da celo po najsubjektivnejših umetnikih govori objektivni svet, ki jih je ustvaril in ki jih obdaja. Tak je marksistični in zgodovinsko materijalistični nauk, ki pravi, da »bitnost« opredeljuje »misel« in da je »ideologija« samo odraz gospodarskih procesov, ki se vrše v družbi. Tak je nauk Tainov, ki pravi, da se umetniška tvornost lahko izčrpno pojasni s »plemenom« tvorcev, z obdajajočim jih »miljejem«, socialnim in fizičnim, in naposled z zgodovinskim »trenutkom«. Kdor ne sprejme teh trditev kratko malo za svojo vero in jih ne zagovarja in abstracto z apriornim dogmatizmom in celo fanatizmom, marveč jih preišče na konkretnih dejstvih, se bo prepričal, da v nekaterih primerih ustrezajo resničnosti, v drugih, neredkih primerih pa tudi ne.

Glede »plemena« se v potrditev na primer lahko reče, da se v Shakespearju resnično jarko izraža britanski element, kakor se v Goetheju nemški in v Voltairju francoski. Goethe je kot Francoz prav tako nemogoč, kakor bi bil Voltaire kot Nemec. Nekak nemški Voltaire je bil Christian Thomasius. Ali ta nemški »prosvitljenec« v duhu protestantskega racionalizma ni prav nič podoben Voltairju z njegovo jedko ironijo in bojevitim antiklerikalizmom. Vplivi narodnosti na razredno ideologijo in na boj ekonomskih razredov, ki je po mnenju marksistov vseomogočen, so se pokazali na primer v tem, da eksistirata v Čehoslovaški dve socialno-demokratski stranki, češka in nemška, čeprav se socialna demokracija smatra za mednarodno. Ali v celi vrsti primerov idej ni mogoče opredeliti ne s plemenom ne z narodnostjo. Največji ruski nacionalni poet, Puškin, v katerem žilah se je pretakala afriška kri, kakor po žilah Dumasa starejšega, je nastal iz križanja plemen in se je imenoval »držkega

potomca črncev«. Največji poljski pesnik, Mickiewicz je bil Litvanec in je proslavljajal »Litvo, svojo očetnjavo«. Ustanovitelj zgodovinske šole juristov v Nemčiji, ki je v pravu francoskim vplivom zoperstavljal nemškega »narodnega duha«, je nosil francosko ime Savigny in se je podpisoval de Savigny. Francoz Gobineau je učil, da je germansko pleme dragocenejše od francoskega. Koncem XIX. in v početku XX. stoletja pa je bil eden izmed glavnih zagovornikov nemškega imperijalizma Anglež Houston Stewart Chamberlain. Navzlic vsej rasni in narodnostni zaprtosti starih Grkov je Izokrat trdil, da Heleni niso ljudje, zaradi svojega skupnega izvora, marveč zaradi svoje skupne vzgoje. V tem smislu se je imenoval publicist XVI. stoletja Stanislaw Orzechowski po plemenu Rusa, a po narodnosti Poljaka (gente Ruthenus, natione Polonus). Njegov mlajši sodobnik Maciej Strykowski, ki je bil po rodu Poljak, pa je postal po prepričanju litvansko-ruski patriot. Spisi pruskega kralja Friderika II. prav za prav ne spadajo v zgodovino nemškega, marveč francoskega slovstva.

Zoper teorijo rase in narodnosti kot »faktorjev« duhovne tvornosti se da ugovarjati tudi s trditvijo, da ne rasa ne narodnost ne predstavljata nič neizpremenljivega, stalnega in neposredno danega. To velja celo za raso, čeprav je kajpada francoski pisatelj Finot zelo pretiraval, ko jo je označil kot prazen »pedsodek«. Bolj pa velja to za narodni značaj. Francoska nacionalnost je rezultat dolgega zgodovinskega procesa, stapljanja keltskih, romanskih in germanskih elementov. Prebivalstvo zemljedelske »stare Anglije« je prav tako malo podobno prebivalstvu sodobne trgovske in industrijske Anglije, kakor Nemci iz časov romantike Nemcem iz časov »svetovne politike«. Na neki višini socijalne kulture se pripadnost ljudi k tej ali drugi narodnosti opredeljuje z zavednim izborom, s tako imenovano samoodločbo, zaradi česar je Renan imenoval narodnost vsakodnevni plebiscit. To pa ne kaže, da bi narodnost vplivala na ideje, marveč da nasprotno ideje vplivajo na narodnosti. In nacija se pokaže kot etičen, ne kot etničen pojem.

Glede miljeja je prav tako lahko reči, da se v nekaterih primerih vidi njegov vpliv na tvornost. Če so na primer slikarski elementi: risba, barve in luč ter tema, tedaj je pri Rembrandtu prevladovanje polteme mogoče pojasniti z mračnim holandskim podnebjem, prevladovanje jasne risbe pri florentincih z nenavadno prozornostjo florentinskega zraka, kakor tudi z vplivom od nekdanj cvetoče kovinske, juvelirske in skulpturne umetnosti. Prevladovanje barv in kolorita pri Benečanih pa je mogoče razlagati z atmosfero lagun in z bližino Levanta, ki ljubi žive in pisane barve. Kantova

navrstvena filozofija je tesno zvezana s protestantskim miljejem, ki ga je vzgojil in obdajal. Montesquieu, Voltaire in Rousseau so vsi trije obsojali kraljevsko samovoljo v Franciji XVIII. veka. Ali Montesquieu ji je zoperstavljal konstitucionalno monarhijo s plemiškimi svoboščinami, Voltaire — prosvetljeni, versko strpni absolutizem, Rousseau pa pravice ljudstva, kar je mogoče pojasniti s tem, da je Montesquieu pripadal opozicijskemu plemstvu, Voltaire je izražal razpoloženje onega dela meščanstva, ki ni stremel k revoluciji, marveč se je skušal prilagoditi staremu režimu, o katerem se je nadejal, da se bo kolikor toliko prilagodil meščanstvu; Rousseau pa je naposled prinesel svoje ideje iz Ženeve, katere državljana se je tako rad nazival. Nasprotno pa je lahko navesti mnogo primerov, da so tvorci po besedah Ivana Karamazova odklanjali svet, da so kritizirali in zavračali milje, da so se njegovemu vplivu in zahtevam umikali v svet fantazije in utopije, da so se borili ž njim in ga skušali premagati in pretvoriti, ali po revolucionarni ali po reformatorski poti. Kakor je dejal Nietzsche, bi bil oreh žitja brez vrednotenja piškav. Ali kako redko so načela tega vrednotenja vzeta iz njegove vsebine! Navadno so mu transcendentna.

Tako imenovani ekonomski materializem smatra vsako ideologijo za odvisno od gospodarskega miljeja. Gotovo, često, morda celo le prečesto ne služi misel resnici, marveč takim ali drugačnim materialnim interesom. Ali od tod je še zelo daleč do priznanja, da je brez izjeme vsa filozofska, znanstvena in umetniška tvornost opredeljena ali »determinirana« po gospodarskem miljeju in da prejema od njega in samo od njega vso svojo vsebino. Celotaki Marxovi verniki, kakršen je Labriola, izjavljajo, da nikakor ni mogoče izčrpno pojasniti »Božanske komedije« z informacijami o cenah za sukno, ki so jih nastavili v Dantejevi dobi florentinski trgovci. Ugovarjajoč onim marksistom, ki razlagajo secesijsko vojno ameriških kolonij zoper angleško metropolo z razlogi koristi, piše profesor kolumbijske univerze Nicholas Murray Butler: »pripisovati motive dejanjem drugih se pravi odkrivati samega sebe; to se pravi, v enakih okoliščinah bi se ti ljudje podredili motivom, ki jih pripisujejo drugim«.

Prav tako relativen je tudi pomen zgodovinskega »trenutka«. Da je bilo v drugi polovici V. stoletja pred Kristom v Atenah veliko povpraševanje po politični in sodni govorniški spretnosti, ki je izzvalo ponudbo v obliki zofistike, je resnično lahko razložiti z momentom, ki ga je takrat preživljala atenska demokracija. Prav tako se je koncem XVI. stoletja kakor nalašč pojavil Bodinov nauk o suverenski

oblasti, kajti prav v tistem času je postala zmaga državnega načela nad fevdalno družbenostjo očitna. Francoski juridični, politični in gospodarski liberalizem v početku XIX. stoletja je popolnoma ustrezal potrebam tedanjega momenta. Izročujoč Bismarcku diplomo častnega doktorstva na Göttingenski univerzi, je Ihering izjavil železnemu kanclerju, da je dala prav njegova politika pobudo »realistični« smeri pravoznanstva, ki identificira pravo z interesom in s politiko oblasti.

Ali vse to še dolgo ne pomeni, da izražajo vse teorije, vse ideje samo potrebe momenta. Pred vsem eksistirajo ideje dolgotrajnega in celo večnega pomena, ki so resnične v vsakem trenutku. In prav v filozofiji je mnogo takih idej. Sodobna pravna filozofija, ki noče mešati etičnih norm s tehničnimi, samo ponavlja Ciceronove misli. Mimo tega se neredko dogaja, da ideje prehitevajo moment in da nastopajo kot njegove predhodnice. Heraklitove ideje o borbi kot osnovi eksistiranja, v katerem »vse teče«, so bile izrečene v V. stoletju pred Kristom in jih filozofova sodobnost ni razumela, marveč je njih stvaritelja imenovala Heraklita Temnega. Docela jasne so postale šele v XIX. stoletju po Kristu, ko sta nad umovi zavladala evolucionizem in darvinizem. Aristarhov heliocentrizem je bil predhodnik Kopernikovega in je prehitel svoj čas za devetnajst stoletij. Platon, ki je filozofiral o točnem matematičnem naravoslovju, je prehitel svojo dobo za dva tisoč let. Spričo vsega tega je Réclus prisposodabljal Atene zvezdam, ki so že ugasnile, njihova luč pa še vedno sije na zemljo. Leibnitzevi odlomki, ki vsebujejo njegov nauk o evoluciji, glede katere se je tako ločil od racijonalizma tedanje filozofije, so ostali v XVII. stoletju neocenjeni in so se celo izgubili. Našli so jih v drugi polovici XVIII. stoletja in tedaj so vzbudili nekaj pozornosti. Ali popolnoma jih je ocenilo šele XIX. stoletje, ko je nastopil evolucionizem svojo zmagoslavno pot. Cela vrsta socialnih idej se je pojavila dolgo pred ostvaritvijo v življenju in je po tem takem prehitela svoj »moment«. Zoper suženjstvo so protestirali že stoiki od početka IV. stoletja pred Kristom, zofist Alkidamos pa še preje. Protestirali so torej v času, ko je bilo suženjstvo v največjem cvetju, k čemur je treba pripomniti, da ga je Aristotel smatral za večno ustanovo, ki da jo je uredila narava sama. Navzlic ugovorom je eksistiralo še zelo dolgo. V XVIII. veku je Liverpool obogatel v trgovanju s črnci. A v severnih ameriških državah je še leta 1861. dvignil jug orožje zoper sever, ker si je hotel ohraniti pravico do vzdrževanja sužnjev. Dokončno pa je bilo suženjstvo odpravljeno v letu 1870., ko je bil v ameriško ustavo sprejet člen 15. Človeške in državljanske pravice, ki so jih proglašali

angleški filozofi XVII. stoletja, je deloma ostvarila francoska revolucija koncem XVIII. stoletja, deloma pa šele konstitucionalne države XIX. stoletja.

Primeri se tudi, da ideje zaostajajo za zgodovinskim trenutkom. Helenska mestna država (polis) se je pomikala s svojim municipalnim obzorjem že v preteklost in je podlegla imperijalizmu Aleksandra Makedonskega, ko je Aristotel pisal svojo »Politiko«, v kateri je priznaval prav tako mestno državo in samo njo za normalno in celo za idealno. Taka zaostalost je često zavedna in hotena. Njen smisel je v klicu »nazaj«. Že v starem svetu so od prvega stoletja našega štetja neopitagorejci in neoplatoniki pozivali nazaj k Pitagori in k Platonu. Prvi ideologi protestantstva so klicali nazaj k prvim vekovom krščanstva. Borba zoper stopnjevanje kraljevske oblasti v Angliji in Franciji se je vršila v znamenju povratka k starim privilegijem in »osnovnim« zakonom. Rousseau je zopet pozival človeštvo, naj se vrne k primitivnemu življenju. V dobi tako imenovane renesanse so filozofi in učenjaki pozivali nazaj k idealom in uredbam antike. K nji so kazali tudi ideologi francoske revolucije. V početku XIX. stoletja so romantiki propovedovali povratak k srednjemu veku. Proti koncu XIX. stoletja so se pojavili novokantovci, ki so pozivali nazaj k Kantu, to se pravi k filozofu konca XVIII. stoletja, in novotomisti, ki so oživljali nauk Tomaža Akvinskega, sholastika iz XIII. stoletja. Poziv, da se vrnimo v srednji vek, se neredko oglašča tudi dandanes: to je sen sodobnih pristašev korporativne decentralizacije in prehoda državnosti v družbenost, miselnost tako imenovanega cehovskega socijalizma v Angliji. Sodobni pristaši tako imenovanega etatizma, to se pravi čim intenzivnejše podreditve družbenega življenja državnim oblastim, prav za prav kličejo nazaj k »policeizmu« XVIII. veka.

Iz vsega navedenega je jasno, da je pri proučevanju zgodovine idej najpametneje, ne odklanjati nobene metode in ne proglašati nobene izmed njih za edino zveličavno. Treba je posvečati pozornost osebnostim filozofov, kajti brez njih ni filozofije, a prav tako tudi okoliščinam, duhovnim in družbenim, v katerih žive in delujejo, ki učinkujejo nanje, kakor učinkujejo tudi oni na okoliščine, in zoper katere se tudi neredko bore. Pri vsakem vzniku novih idej je koristno posvečati pozornost onemu resnično novemu, kar prinašajo, in tudi njihovi nadaljni usodi.

II. A N T I Č N I S V E T

4. DUH HELENSKE FILOZOFIJE

Ljubezen do znanosti. Dialektika. Nazornost. Mera.

Dva tisoč let nas loči od antičnega sveta. In vendar ga včasih razumemo bolje nego svojo sodobnost. Mi imamo več znanja, zlasti tehničnega, ali čisto manj idej. Neredko nas zanimajo isti problemi kakor stare Grke, kajti nekateri problemi so večni. Ali dandanes so zelo oteženi zaradi sporov, ki so se nakopičili okoli njih v teku stoletij. Takrat pa so vstajali z vso očarljivo svežostjo in neposrednostjo prvobitne zavesti.

Filozofija se je pojavila pri Grkih šele v VI. stoletju pred Kristom. Navzlic temu je naglo presegla mnogo starodavnejšo modrost Egipta in azijskega vzhoda. Grki so takoj spočetka stopili na pot evropske kulture, ki se razvija še danes, tako da smo po Heglovem izrazu popolnoma domači med njimi. Narava njihovega razuma je bila prirodno prikladna za procvitanje filozofije. Zanimali so se mnogo bolj nego drugi narodi za čisto znanost. Tako so se Rimljani ukvarjali s filozofijo samo kot z modo, ki je prišla iz Grške, in so za prvo stvar na svetu smatrali gospodstvo nad narodi. Grk Demokrit pa je trdil, da je boljše spoznati novo resnico, nego zavladati nad državo perzijskih kraljev. Egipčani so zelo gojili znanost. Ali to so bile večidel utilitarne, tehnične znanosti. In Egipčani so bili brezбриžni do čisto filozofske plati znanstva. Ko pa so se Grki seznanili z egiptsko modrostjo, so zavrgli tehnologijo in so prvič posvetili pozornost njeni filozofski plati. Ko je Herodot prišel v Egipt, se ni toliko pozanimal za nasipe in druge inženjerske zgradbe za izkoriščevanje rednih nilskih poplav, kolikor za vzroke teh poplav in sploh za »prirodu« Nila. Ker pa to vprašanje domačih učenjakov nikakor ni zanimalo, niso mogli dati znatiželjnemu Grku o stvari nobenega odgovora, tako da si je moral sam prvi skušati odgovoriti nanje in je takoj navedel nekoliko možnih razrešitev. V Egiptu je eksistirala umetnost zemljemerstva, ki ga z grško besedo doslovnega pomena imenujemo »geometrija«. Ko se je Platon seznanil s to umetnostjo, je ostal docela ravnodušen do njene tehnične plati. Pač pa je posvetil

veliko pozornost gnozeološki pomembnosti geometričnih zakonov, ki so enako obvezni za spoznavani svet, kakor tudi za spoznavajoči razum, in ki s tem ovračajo skepticizem zofistov. Iz tega razloga ni imel brez geometričnega znanja nihče dostopa v njegovo Akademijo. Solon je dejal: »staram se, ali neprestano se učim«. Pred sodiščem je Sokrat izjavil, da življenje brez raziskovanja ni vredno človeka. Zaradi tega da se ne bo jenjal ukvarjati s filozofijo, dokler bo v njem dih življenja in moč v telesu. Aristotelova metafizika pa se pričenja z besedami, ki se ne zde pretirane, le če jih naneseemo na staro Grško: »vsi ljudje streme po svoji naravi k spoznanju«. K spoznanju so Grki stremeli zaradi ljubezni. Odtod tudi beseda »filozofija«, ki je doslovno ljubezen do modrosti.

Ta ljubezen se je naravno hranila z nagnjenjem, ki so ga imeli Grki do dialektike in kontemplacije. Dialektika, to se pravi debata, je bila Atencem najljubši posel. Znanci in neznanci so pričenjali na ulicah, trgih in v gledaliških debate in sicer o najbolj abstraktnih stvareh; puščali so v nemar neodložne opravke in so bili pripravljeni razpravljati do onemoglosti. Vse Sokratovo življenje je poteklo v takem početju. Ta pojav, ki je kasneje prešel v Bizanc, kjer je rodil neskončne in dlakocepne spore o bogoslovskih rečeh, je skoraj brez primere v svetovni zgodovini, če ne upoštevamo pretiranega poročila Upanišad, da so v stari Indiji po javnih filozofskih tekmah premaganim sekali glave, zmagovalcem pa da so kralji odstopali svojo oblast.

V stari Grški je mišljenje spremljala nazornost. »Vem« se je v grščini reklo z besedo »oída«, kar doslovno pomeni »videl sem«. »Ideja« ni pomenila same čiste misli, marveč tudi podobo, ki jo je mogoče videti, če ne s telesnimi očmi, pa z očmi duha. »Teorija« je pomenila gledanje. Zato je Krez pozdravljal znatiželjnega popotnika Solona kot »teoretika«. »Teorija« se je imenovalo tudi opazovanje gledališkega pozorišča, kateremu je Pitagora prisposobil filozofovo delo. Helenski filozofi so zrlí kakor na družabno življenje, tako tudi na tisočoko zvezdno nebo, posuto z redovi svetil, v katerih enakomernem kretanju so pitagorejci slutili harmonijo in nekako nezemsko melodijo, in so zrlí celo ideje, ki jih je Platon priznal ne le kot miselne, marveč tudi kot vidne metafizične realnosti in ki jih je neoplatonik Plotin nazval »skulpture smisla«. Zaradi te nazornosti helenske misli je holandski filozof XVIII. veka, Hemsterhuis zagotavljal, da so bile etične ideje starih Grkov prav tako jasne »kakor ideja trikotnika in kroga«. Spengler pa je priznal kip za prototip vse helenske kulture. Nagnjenje k nazornosti se je včasí stopnjevalo do skrajnosti in je vedlo do materializma. Tako je na primer Platon

lokaliziral psihične sposobnosti na razne dele telesa, da je ustvaril skoraj nekako geografijo ali topografijo duše. Stoiki so morali dokazovati, da je čas breztelesen. Te naloge niso mogli opraviti tako lahko, kajti ker so se sami podrejali potrebi, zreti predmete svojega razglabljanja, so priznali dobro, krepost, resnico, dan, noč, letne čase za stvari in celo za telesa. Ali če ne upoštevamo takih skrajnosti, so helenski misleci srečno združevali intuitivno in logično pot filozofiranja. Pri tem pa jim je zelo pomagal njihov čut za mero, ki jih ni zapustil skoraj nikoli.

Ta čut se je zopet srečno spajal s vztrajnostjo v iskanju resnice in je ugodno ločil helenske filozofe od vzhodnih. Tipični indijski filozof se na primer po legendi odreče kraljestvu, zapusti svoj dom, rodbino, prijatelje in se umakne v puščavo ali v dremotni gozd. Tam se poglobi v trdovratno razmišljanje in kopiči v sebi tolikšne duhovne moči, da se para v klobčičih vali iz njegove glave; divje zveri se sklanjajo k njegovim nogam in preplašeni bogovi prihajajo k njemu po navodila. Tako razmišlja deset, dvajset, trideset let. Nato se vrne med ljudi in uči, da ves obdajajoči nas svet ni drugega nego iluzija in da v resnici eksistira samo tajinstveno svetovno načelo Brahman ali pa morda sploh nič, Nirvana. Tipični grški modrec pa živi sredi življenjskih opravkov, jih izpolnjuje tudi sam, res da v soglasju s pravilom »ničesar preveč«, in se hkratu povzpenja nad življenje v metafizične višine, v katerih pa se mu nikoli ne zvrtil v glavi, kajti Helen je zmeraj svoboden: τὸ Ἐλληνικὸν ἐλευθέρων. Govorec z Nietzschejevimi termini, je v helenski filozofiji prevladoval apolonski tip nad dionizijskim.

5. POSEBNOST ANTIČNIH POJMOV

Antični svet in sodobnost. Religija. Morala. Pravo. Politika. Ekonomika.

Glede antičnega sveta se zgodovinska metoda dolgo časa ni uporabljala s potrebno strogostjo. Kakor je pripomnil angleški zgodovinar Grote, so ljudje menili, da so živeli vsi antični možje nekako hkratu in ob istem času. In zaradi tega ni nihče posvečal pažnje razvoju antične misli in antičnega življenja. Vse je bilo preverjeno, da so stare Grke v glavnem vodili estetski interesi, če ne sploh samo ti. In zaradi tega niso opazili tedanjih socialnih borb. Antične politične ustanove so smatrali za višek popolnosti in so jih kakor na primer v francoski revoluciji skušali točno presaditi v Evropo

ob koncu XVIII. stoletja. Nato je prišla druga skrajnost. Idealno in idealistično Helado so nadomestili z realno in materijalistično. In namesto vzvišenih vzgledov, ki bi jih veljalo posnemati, so pričeli videti v nji isti boj za nizke interese, kakor v našem času. Vse življenje nedavno umrlega zgodovinarja v. Wilamowitza-Möllendorffa je minilo v razkrinkovanju idealizirane Helade in v odkrivanju vsakdanjih plati njenega življenja. Taki zgodovinarji kakor Beloch, Pöhlmann in ruski učenjak Buzeskul so pričeli govoriti celo o atenskih socialnih demokratih, sufražetkah. In so tako imenovani modernizaciji podredili, če tudi ne vedno v materijalističnem duhu, tudi čisto filozofske ideje starih. Tako je na primer profesor Natorp prikazal Platona kot novokantovca, kakor kakega Hermana Cohena.

Vse to so seveda skrajnosti. Stari Grki kajpada niso bili bogovi, marveč prav tako ljudje, kakor mi. Zaradi tega je Montesquieu silno pretiraval, ko je nanese nanje Plinijeve besede: »v Atene greste, torej spoštujte bogove«. Ali navzlic vsej sorodnosti naših formulacij problemov z njihovimi, ni sméti pozabiti razlik v duhovnih, socialnih in materijalnih razmerah med staro Helado in našo sodobnostjo. Ne da bi pritegnili pretiranemu mnenju francoskega zgodovinarja Fustela de Coulangesa, da v »sodobnosti ni stvari, ki bi bila podobna antiki«, se je treba vendarle zavedati, da so se Grki sicer posluževali istih pojmov kakor mi in da so često govorili z istimi besedami, da pa so jih često uporabljali v popolnoma drugačnih pomenih. V tem primeru je prislovica: cum duo idem dicunt, non est idem — posebno uvaževanja vredna.

Tako so antični religiozni pojmi predstavljali bogotvoritve in personifikacije prirodnih sil. V nasprotju s semitskimi narodi, pri katerih se božanstvo po Renanovi pripombi razodeva v zgodovini, se pri Grkih razodeva v prirodi. Pri tem pojmujejo naravo kot živo in božansko bitje, ne kot mrtev mehanizem. Umetnost so si tolmačili kot posnemanje narave, morala jim je zapovedovala živeti v soglasju s narodo, politika je povpraševala narodo o smislu in o nalogah državnosti. Počenši s Ksenofanom (VI. stoletje pred Kristom), ki je prvi podvomil o bogovih, ustvarjenih po človeški podobi, pa do Euhemera (III. stoletje), ki je videl v mitičnih bogovih obogotvorjene junake, se je grška religiozna filozofija osvobajala antropomorfizma z njegovimi veselimi in nagimi bogovi, kakor je dejal Heine. Ali razen v redkih izjemah je ostala pri naturalizmu. Nikakor pa ni prišla do pojma osebnega Boga. Platonu je Bog brezosebna, umu dosegljiva ideja. Aristotelu pa je deloma misel misli, deloma forma vseh form, včasih pa tudi nepremična, najvišja plast svetovne stavbe. Za stoike in za njihov panteizem pomeni Bog vso naravo z vsemi

bitji, ki žive v nji. Dočim so evropski narodi s krščanstvom sprejeli tudi vero v osebne, nadsvetnega Boga, ki ni samo vesoljni vladar in tvorec sveta, marveč tudi in sicer pred vsem npravni zakonodavec in sodnik.

Središče helenske morale je bilo srečno življenje, o katerem je bilo po štetju rimskega pisatelja Varona danih 288 odgovorov. Izračunavali so srečo celo matematično in Platon je na primer trdil, da je zakonit monarh 729krat srečnejši od tirana. V grščini je ista beseda pomenila »dobro živeti« in tudi »biti srečen«. Za srečno so smatrali samo zemeljsko življenje. Zagrobna usoda v kraljestvu mrtvih senc se jim je zdela tako turobna, da je bil po njihovem mnenju živ dninar zavidanja vreden mrtvemu kralju. Za pogoj sreče se je smatrala krepost. Pojem areté se je kakor rimska virtus etimološko naslanjal na besedo »mož«. V nasprotju s kesnejšim pojmovanjem čednosti kot nečesa svojsko ženskega, je antična krepost označevala moštvo. Njeno bistvo je bilo vojaška slava in sposobnost ugonabljanja sovražnike. Vse, kar je bilo močno, se je zdelo hkratu tudi npravno. Odtod čvrstost in celo okrutnost antične morale. Zato je na primer Homer prikazoval neizprosni Odisejev obračun po povratku v domovino kot dejanje visoke moralnosti. Ponekod, zlasti v Sparti so bili slabotni otroci zapisani smrti. In to je navzlic vsemu svojemu idealizmu odobral tudi Platon. Delikatnega ravnanja z ženskami Grki niso poznali: »odvedite to žensko«, tako se je pred smrtjo poslovil Sokrat od svoje žene.

Pravnih pojmov stari Grki tako rekoč sploh niso imeli. Besede »pravo« ni najti v njihovem slovarju. Zelo jih je zanimala »pravičnost«, ali ne kot vodilna ideja pravosodstva, marveč kot predmet dialektičnih debat ali metafizične kontemplacije. V nasprotju z Rimljani, temi naravnimi juristi dogmatičnega in praktičnega duha, so bili Heleni preveč gibki in dovzetni, da bi lahko disciplinirali svojo misel in voljo s strogimi juridičnimi normami. Ob času atenskega razcvita sodišče ni bilo toliko organ pravosodstva, kolikor osebnega in političnega obračunavanja. Pravo je bilo popolnoma podrejeno politiki. Zaradi tega se helenska socialna filozofija ni brigala za zaščito subjektivnih, osebnih državljanskih pravic, marveč se je osredotočila na načrte o preobražanju državljanskega življenja potem političnega vplivanja.

Politični pojmi starih Grkov so bili v primeri s sedanjimi zelo ozki. Državo so označevali z isto besedo (pólis) kakor mesto. »Politično« je pri njih pomenilo prav tako državno kakor mestno. Vladar take države je bil samo nekak župan. Svobodni državljanji so osebno poznali drug drugega. Zaradi tega je Sokrat vzpodbujal nekega mla-

dega Atenca, ki ga je prevzel strah pred nastopom v narodnem zborovanju, in mu pojasnjeval, da bo videl na trgu same ljudi, ki jih posamezno zelo dobro pozna. Vse to je izključevalo, da bi Grki pojmovali državo kot problem ali zagonetko ali skoraj kot nekak misterij, kakršna se nam kaže v kesnejših političnih teorijah. Politike niso smatrali za znanost, marveč za dokaj netežavno praktično umetnost. Skoraj čisto tak duh preveva tudi Platonova in Aristotelova razglabljanja o državi. Četudi je Platon nekoč prisposobil primorsko življenje Grkov žabam, ki gomaze po blatu, vendar je rezko zoperstavljal Helene barbarom in je pri Helenih smatral za normalno državo, ki bi štela 5040 rodbin. Aristotel pa je menil, da je celo to število prebivalstva preveliko. Smatral je tudi za nenaravno, da bi se ves grški narod združil v eno državo. Kako obdati, se je vpraševal, tako državo z obzidjem, kako sklicevati njeno prebivalstvo na narodno zborovanje, ali bo mogoče najti za ta posel glasnika z dovolj zvočnim glasom? Za ideal tako majhne države se je smatrala autarkija, to je samodostatnost.

Navzlic svojim neznatnim razsežnostim so bile grške države dogodišče političnih borb, ki so včasih narastle do velikih napetosti in ki so se često zaključevale s prevrati. Tako so se na primer v VI. stoletju pojavili »tirani«, to so ljudje, ki so si s silo prisvojili vso javno oblast. V Atenah se je v V. stoletju vršila borba med demosom in aristokracijo, ki je tako simpatizirala s Sparto, da so se med Peloponeško vojno med njo pojavili defetisti.

Prvotni gospodarski pojmi starih Grkov so nastali iz načina združitve zemljedelstva z vojno, kakor je pel o nji Heziod v »Dejanjih in dnevih«. V Homerskih časih je kraljeva hči prala perilo hkratu s svojimi služabnicami in itaški kralj Odisej, je prijateljsko pozdravljaj »božanskega« svinjarja. Kesneje se je izvršila pomembna gospodarska razslojitev. Razvila se je plutokracija, to je doslovno, gospodarstvo bogatih. In pojavili so se državljani, katerim je bil zaradi njihovega siromaštva po besedah Diodora »blesk bogatih nevšečen«. Bogastvo in siromaštvo sta se zapletla v boj. Kakor je pripomnil Fustel de Coulanges »so si postali siromaki in bogataši sovražniki. Siromaki so mogli priti do bogastva samo s tem, da so plenili pri bogataših, ti pa so mogli ohraniti svoje bogastvo samo s skrajno zvijačo in silo«. Obe plati sta sčasoma postali kruti. Po Aristotelovi trditvi so se bogataši zakleli, da bodo sovražno ravnali z demosom in da mu bodo prizadevali vsakršno zlo. Izokrat pa se je čudil, zakaj so bogati prej pripravljeni pometati svoje premoženje v morje, nego pomagati siromakom, namestu da bi skušali sporazumno doseči splošno blagostanje. In siromakom da bi bilo ljubše oropati bogataše

vseh dobrin, nego pomagati samim sebi. Ker po Aristotelovem mnenju »siromaštvo povzroča upor in zla dela«, se je proletarijat večkrat skušal polastiti oblasti. Tako so na primer leta 370. pred Kristom siromaki v Argosu s palicami pobili vse premožne državljane (več nego 1200 ljudi).

Gospodarstvo se je imenovalo ekonomija, to je doslovno, upravljanje hiše. V tem smislu imenuje Aristotelova »Etika« človeka ekonomsko bitje. Normalno je bilo domače gospodarstvo, ki se je okoriščalo s suženjskim delom. Delo kot tako pa je bilo prezira vredno. Zofiste so med drugim obsojali tudi zato, ker so »trgovali z modrostjo«, to se pravi, ker so naredili umstveno delo za vir dohodkov. Delo se je štelo za posel sužnjev in za sramoto svobodnih državljanov. Celo igranje na muzikalnih instrumentih se je smatralo za opravek sužnjev. Aristotel je bil mnenja, da obrtniški posel (banauasia) izključuje pravico do politične enakopravnosti in da se svobodnim državljanom spodobi, imeti opraviti samo z vojno, politiko in filozofijo. Kapital se je vrednotil kot bogastvo, nakopičeno s trgovino ali zaseženo kot vojni plen, ne pa kot sredstvo proizvodstva. Prirodo so izkoriščali malo. Lastnega žita ni bilo dovolj za prehrano. Vendar nivo materialnih potreb ni bil posebno visok, kakor pač pri vseh južnjakih. In kakor je dejal Herodot, sta bili Grecija in revščina zmeraj sestri po mleku. Za hrano je Grku zadostovala spartanska juha, olive in drugo sadje. Za udobnost prebivališč so se celo v najbolj kulturnih Atenah brigali malo, kajti svoj čas so večidel prebili izven doma, na trgih, v templjih ali v gledališču pod milim nebom. Življenjski ideal je bilo Grku brezdelje (sholé). Zaradi nizkega nivoja materialnih potreb je bil ta ideal lahko dosegljiv. Rimsko reklo je velelo: *primum vivere, deinde philosophari*, najprej živi, nato filozofiraj. No in materialni življenjski pogoji so bili v stari Heladi taki, da so hkratu s svojstvi tedanje človeške psihike zelo pospeševali ta »nato«.

6. PRIRODNA FILOZOFIJA

**»Sedem modrih«. Zanimanje za »fiziko«. Pitagorejci. Heraklit.
Izvor atomistike. Socijalna atomistika.**

Helenska filozofija se je pojavila v VI. stoletju pred Kristom in sicer pred vsem v maloazijskih kolonijah, ki so bile večidel jonske. Ukvarjala se je skoraj izključno z ontološkim problemom. To je docela razumljivo. Za gnozeologijo ali kritiko spoznanja še ni bilo ne materiala, kajti spoznavanje se je komaj pričnalo, ne razpolo-

ženja, kajti občudovanja še ni izpodrinil dvom. Etika še ni postala problem. Ideal še ni pomenil nasprotja z resničnostjo. Vest je še dremala in se je zadovoljevala z razlikovanjem dobrega in zlega, kakršno ji je nudil tradicionalni etos, ki ga je posvečala religija. Potreba po etičnem razmišljanju se je docela zadovoljevala z izreki, kakor »ničesar preveč«, »ne pretiravaj v ničemer« itd. Moralo, vsebovano v teh izrekih, so pripisovali tako imenovanim sedmerim modrijanom, o katerih je Aristotelov učenec Dikearh pripomnil, da niso bili ne učenjaki ne filozofi, marveč kratko malo zdravo misleči ljudje in zakonodavci. Nekatere izmed njih pa so smatrali tudi za filozofe, kakor na primer Talesa. Ali tega imena si ni zaslužil s svojim propovedovanjem etične umerjenosti ne s svojim pogledom za gospodarsko konjunkturo, ki ga je pokazal nekoč, ko je slutil bogato oljno letino ter pokupil stiskalnice za pridelovanje olja, da jih je nato drago izposojal. Za filozofa so ga priznali zato, ker je opazoval visoko nebo in enakomerno kretanje nebeških teles. Opazoval ga je tako vneto, da je nekoč padel v vodnjak, ki ga ni bil opazil, zaradi česar mu je neka Tračanka svetovala, naj rajši gleda pod noge nego na nebo. Tales si je prizadeval razrešiti problem perī fýseos, o prirodi. To se pravi, objel je s sintetičnim pojmom prirode vso neskončno raznolikost in raznovrstnost zemeljskih in nebesnih stvari in je skušal odkriti izvor in smisel te enote.

Vsi najstarejši grški filozofi so pisali knjige z naslovom »o prirodi«, ali do naših časov je ostalo od njih samo nekaj fragmentarnih izrekov. In vsi so si prizadevali razkriti njen »početek« (arhé), ki so ga pojmovali kakor v smislu izvora (initium), tako tudi v smislu vladajočega načela (principium). Navzlic vsej primitivnosti so ti poizkusi zanimivi zaradi tega, ker deloma anticipirajo nauke, ki jim je naravoslovje čez stoletja in celo čez tisočletja odkrilo pravi smisel in ki niso ostali brez vpliva na socialno filozofijo.

Tako so učenci legendarnega Pitagore priznavali za najumnejšo stvar število in za najlepšo stvar harmonijo, s čimer so zgradili temelj stremljenju po spoznanju prirode s pomočjo matematike in prepričanju, da vlada v svetu red, ki je podrejen nekim zakonom. Poleg tega so skušali na kak način zvezati zakone etosa, to se pravi pravnega redu, z zakoni kozmosa, torej fizičnega redu. Med drugim so bili mnenja, da predstavlja tako imenovani talion, to se pravi, kaznovanje zločinca z natančno istim zlom, kakršnega je zagrešil, pravilen prenos matematične harmonije v socialni svet. V tako imenovani Veliki Grški, to se pravi v južni Italiji, ki je bila obljudena z grškimi kolonisti, je osnoval Pitagora v mestu Krotonu zvezo svojih učencev, zgrajeno na načelu: »med prijatelji je vse skupna last«, na

stremljenju po npravstvenem samoočiščenju in na slepi veri v avtoriteto učitelja: autòs éfa, sam je rekel, ipse dixit. Tako se je prvič v zgodovini evropske misli pojavilo razpoloženje, ki ga je v XVIII. stoletju Bentham nazval »ipsediksitizem« in ki obstoji v tem, da človek ni preverjen o svoji resnici zaradi dokazov, marveč zaradi vere v avtoriteto, non auctoritate rationis, sed ratione auctoritatis. To nepričakovano brezbriznost matematičnih filozofov do dokazov si je razlagati s tem, da se je pitagorejska šola izgubljala v mistiko števil, in da jih je smatrala za božanska bitja, ki upravljajo kozmos.

Temni Heraklit je izjavljal, da vse teče in da je boj oče in vladar vsega. Boj je naredil ene za bogove, druge za ljudi, ene za svobodne, druge za sužnje. S tem je osnoval dinamično pojmovanje sveta. V nasprotju s statičnim pojmovanjem, ki vidi svet kot prostranstvo, polno predmetov ali substanc, ki so ali nepremične ali pa se, išče svoj prostor, selijo s kraja na kraj, vidi dinamično pojmovanje svet kot čas, ki je poln večno tekočih procesov. Heraklitova je trditev, da človek ne more stopiti dvakrat v isto reko, kajti v nji vse teče. S temi svojimi nauki je nad glavami Platona, Aristotela, srednjeveških sholastikov in racijonalistov XVII. in XVIII. stoletja, ki so vsi izpovedovali statični svetovni nazor, podal roko Leibnitzu, Darwinu in evolucionizmu XIX. veka.

Naposled zaslužijo pozornost rezultati poizkusov, ki so jih pričeli tako imenovani fiziki VI. stoletja, da bi razkrojili prirodo v njene sestavne prvine. Spočetka so za take elemente smatrali »načela«, ki so imela značaj božanstvenih elementov in ki jih je po Empedoklovem nauku vezalo prijateljstvo ali pa sovraštvo. Med te elemente so šteli vodo, ogenj, zrak in zemljo. Zaradi Aristotelove avtoritativnosti je nauk o teh štirih elementih vsakršne fizične bitnosti. h kateremu se je priznal tudi on, gospodoval zelo dolgo, deloma celo še v XVII. stoletju po Kristu. Ali že v V. stoletju pred Kristom je prišel Anaksagora do prepričanja, da so štirje elementi premalo in da je svet sestavljen iz neskončnega števila elementov, ki se po kakovosti razlikujejo drug od drugega. Naposled sta Platonova sodobnika Leukip in Demokrit elemente sveta opisala kot količinsko enake in sta jih imenovala atome, to se pravi dobesedno — nedeljive. To se pravi, za osnovo ali substanco prirode sta smatrala enotno materijo, ki se da deliti, a ne brez kraja, marveč toliko časa, dokler ne pridemo do nedeljivih delcev. Mehanično strnjeni ustvarjajo ti delci vse predmete. Tako je nastala atomistika. Pri tem atom ne pomeni, kakor dandanes celega sveta, »mikrokozma«, to se pravi majhnega kozmosa, ki v majhnem spominja na »makrokozmos«, to je na veliki kozmos, na solčni sistem s protonom, okrog katerega krožijo elek-

troni. Demokritov atom je košček snovi, ki ga ni mogoče več deliti. Preveden v latinščino se glasi izraz »atom«: individij, individuum, od dividere, deliti. Tako da prvotni in doslovni smisel individija, prenešenega v socialni svet, ni svojska, drugim nepodobna osebnost ali tisto, kar pač označujemo z individualnostjo, marveč enota, sestavni del popolnoma enovrstne materialne ali družbene mase.

Atomizem je bil zelo prikladen za mehanično pojmovanje prirode, kakršno je vzniknilo v XVII. stoletju. Soodločeval je tudi pri prehodu alkimije v kemijo. Prav tako je bil koristen pri oblikovanju materialistične psihologije in socijologije. Prvi poizkus take psihologije je ustvaril že Demokrit. Priznavajoč kot edini realni bitnosti samo atome in praznino, je popolnoma dosledno trdil, da je tudi duša, kakor telo, sestavljena iz atomov, drobnih, gladkih in okroglih, ki sprijemajoč se ustvarjajo vse psihične pojave. Aristotel je ironično prisposobil te atome živemu srebru, ki je premikalo Dedalovo leseno figurico Afrodite. Atomična socijologija ne pojmuje družbe kot žive organske celote, marveč kot mehanično kopičenje individijev brez trdnih vezi in združujočega načela. Taka socijologija je bila neredko koristna za negativno delo, zlasti za rahljanje družabnih vezi, ki so bolj ali manj ugnemale osebnost. Ali prav tako je pokazala svojo nemoč pri ustanavljanju pozitivnih družabnih odnošajev in pri podrejanju zasebnih in osebnih interesov splošnim.

7. ZOFISTIKA

Atenska demokracija. Sodno in politično govorništvo. Gnozeologija, ontologija in etika zofistov. Njihova socialna filozofija.

Smer helenske filozofije se rezko spremeni proti koncu V. stoletja pred Kristom. Središče duhovnega življenja, »šola in pritanejon (sodišče) modrosti« postanejo v tem času Atene, ki so v tem stoletju doživele svojo veličino in svoj padec. Prvo tretjino stoletja izpolnjujejo grško-perzijske vojne, ki so očuvale samostojnost tedanje evropske kulture pred Azijo, kakor so jo kasneje punske vojne obranile pred Afriko. Druga tretjina je doba atenske hegemonije in procvita. Poslednjo tretjino pa izpolnjuje tridesetletna vojna s Sparto, ki so jo spremljali notranji spori in ki se je končala s tem, da so zmagovalci ob zvokih spartanskih svireli porušili atensko in pirejsko obzidje in sežgali atensko brodovje.

Glavni činitelj tega globoko dramatičnega stoletja je bil atenski demos. Zaradi tesne zvezanosti političnega državnega ustroja z vojsko,

demos ni mogel imeti velikih zahtev glede sodelovanja pri državnih poslih. Vsaj dokler je slonela obramba Aten na ramah težko oboroženih konjenikov in pešaških hoplitov, ki so se oboroževali za svoj denar in katerim so bili lahko opremljeni in neoboroženi tetiti prideljeni samo kot orožjenosci in kot pomožni oddelki. Ali zmago nad Peržani je dokončno odločila mornarica pri Salaminu, ne armada. Junaki brodovja pa so bili ravno polnagi tetiti, ki so veslali na ladjah ob zvokih piščali. Vrnili so se domov močni in slavni. Aristokracija se je morala umakniti ljudem, ki jih je Aristotel imenoval »ladijsko drhal«. Pričela se je izonomija, enakopravnost, ki jo je Herodot imenoval najlepšo besedo na svetu. Z njo pa se je pričelo tudi gospodstvo demosa. Demokratizacija atenskega državnega aparata je bila izvedena s tolikšno doslednostjo, da uradnih oseb niso niti volili, marveč so jih vsakokrat izžrebali. Kajti vsaka volitev predpostavlja aristokratsko razlikovanje sposobnih in nesposobnih, vrednih in manj vrednih. Demokratsko načelo pa zahteva, da je vse državljane smatrati za enako vredne. Atenski demos je postal politični vladar. Na vprašanje, kakšen je prav za prav bil ta demos, odgovarjajo razni ljudje različno in si celo nasprotujejo, na vsakogar vpliva njegov odnos do demokracije sploh. Eni povzdigujejo atenski demos, ki ga je vodil Perikles in ki je pospeševal razvoj blesteče kulture. Drugi ga predstavljajo kot neprosvetljeno in praznoverno množico, ki so jo obvladovali brezvestni demagogi in ki je izganjala ter na smrt obsojala ljudi, kakršna sta bila Fidijs in Sokrat.

Poglavitna organa demokratske oblasti v Atenah sta postala ljudska skupščina in sodišče heliastov. Ljudske skupščine niso tvorili izvoljeni predstavniki, marveč vsak svoboden državljani, ki se je je hotel udeležiti. Tu je vse gestikuliralo, vsakdo je hotel prevpiti vse druge. Trušč tega zborovanja so prisposodabljali šumu morja. Zaradi tega je Demosten pred javnim nastopom pripravljaj svoje grlo na morskem bregu. Ozkoprsi Izokrat pa je pisal svoje govore, ne da bi bil mogel kedaj katerega govoriti. Kdor je hotel obvladati množico, je moral poleg silnega glasu imeti govorniško umetnost, s katero je prisilil množico, da je utihnila, poslušala in se podredila njegovi sugestiji.

Sodišče heliastov je imelo neomejeno oblast. Zaplenilo je lahko slednjemu državljanu premoženje, lahko ga je udarilo z ostrakizmom, to se pravi z izgonom, lahko pa ga je tudi obsodilo na smrt. Njegove volje niso omejevale nobene pravne norme. To ni bilo juridično, marveč politično sodišče. Vsak kolikor toliko vpliven ali premožen meščan se je bal tega sodišča, ki je izreklo smrtno obsodbo nad Sokratom. Bal se ga je tem bolj, ker ni poznalo ustanove državnih

tožiteljev, marveč je vsak zasebnik lahko nastopil kot javen tožnik. Pri Rimljanih, ki so bili juridičen narod, je to pravo eksistiralo v zakoniti obliki, kot tako imenovana *actio popularis*; med Atenci, ki so bili političen narod, pa je služilo osebnemu političnemu obračunavanju in je rodilo celo poseben poklic sikofantov, to je zlobnih in sebičnih ovađuhov. Kdor je hotel imeti bodisi kot tožitelj bodisi kot toženec uspeh pred tem sodiščem in pridobiti omahljive sodnike, ki niso sodili v imenu objektivnega zakona, marveč v imenu subjektivno pojmovanih interesov demokracije, je moral obvladati sodno govornišvo. Ustrezno pomoč specialistov so potrebovali zlasti toženci, kajti odvetništvo je bilo nepoznano in vsakdo se je moral zagovarjati sam. Toda tožencu ni bilo prepovedano govoriti zaščitnega govora, ki mu ga je vnaprej sestavil kak poklicni sodnijski govornik.

Grki so sicer vedno ljubili govornišvo in pod zidovjem Troje se po Homerjevem poročilu niso vršili samo boji, marveč tudi govorniške tekme, vendar je nastalo v Atenah proti sredi V. stoletja pred Kristom veliko povpraševanje po političnem in sodnem krasnoslovju. Kjer je povpraševanje, tam je tudi ponudba. Prišla je iz Male Azije v podobi zofistov. To so bili učeni govorniške in dialektiške umetnosti. Nudili so svojo umetnost kakor pravičnikom tako tudi krivcem, aristokratom in demokratom, tožiteljem in tožencem, samo da so jim klienti plačevali denar. Vse logične sklepe in vse bogastvo jezika so smatrali za sredstva, s katerimi lahko pri spretni uporabi različne roke dosežejo različne smotre. V zvezi s tem so — kajpada — trdili, da ni objektivne, edinstvene in nedvoumne resnice in pravice, kajti vse da je subjektivno in relativno, vse odvisno od ljudi in od okoliščin. In ta svoj nauk so proglasili za novo besedo v filozofiji.

Med atenskimi čuvarji tradicij in nasprotniki demokracije so izzvali ogorčenje. Ogorčalo je že to, da so zofisti »kupčevali z modrostjo«, to se pravi, da so jemali za svoj pouk denar. Razburjalo je to zaradi tega, ker se je filozofija smatrala za iskanje resnice brez sebičnih namenov in ker so v inteligentnem delu videli duhovno uslugo, ki je ne gre plačevati z denarjem. Na častne darove ali »honorarje«, ki so jih juriskonzultom poklanjali praktični Rimljani, pa Atenci niso pomislili. Ogorčalo pa jih je tudi to, da so zofisti izpodkopavali vero v resnico in pravico. To ogorčenje, s katerim sta se strinjala tudi Platon in Aristotel in ki sta ga tudi ovekovečila, je bilo v veliki meri upravičeno. Ali navzlic temu so zofisti tudi pozitivno vplivali na razvoj evropske filozofije, kar je zlasti poudarjal Hegel. Oni so prvi občudovanje nadomestili z dvomom. Zaradi tega so prvi načeli kritični problem gnozeologije in pričeli delo, ki so ga dovršili njihovi nasprotniki Sokrat, Platon in Aristotel. In prvi so

poudarjali možnost in nujnost, razlikovati absolutno od relativnega bodisi v misli, bodisi v življenju.

Zofisti so načeli gnozeološki problem ne s pozitivnim, marveč s čisto negativnim smotrom, ker so hoteli dokazati nemožnost objektivne resnice. »Človek je mera vsem stvarem« je učil Protagora. Pri tem pa ni mislil človeka sploh, splošnega človeka, tudi ni mislil povprečnega, tipičnega, statističnega človeka. Mislil je vsakega posameznega človeka, v vsej njegovi subjektivni svojskosti v primeri z drugimi ljudmi, a prav tako tudi v vsej spremenljivosti njegovih razpoloženj in celo muh. To se pravi, ali resnice sploh ni, ali pa je mnogo resnic, preveč resnic in vse so enako nezadostne. Spoznanju so zofisti zoperstavljali mnenje. In trdili so, da dalj nego do mnenj ne moremo priti. To ni bila razrešitev filozofskega problema o resnici. Ali povzročili so, da je bil problem sprožen. In s tem so zofisti nedvomno storili veliko uslugo gnozeologiji.

Kakršna gnozeologija, taka tudi ontologija. Isti Protagora je učil, da o bogovih ne vemo ničesar, češ, to je težaven predmet in človeško življenje je kratko. To se pravi, religiozna praznina ali točneje tisto, kar je kasneje Spencer nazval agnosticizem, to se pravi, načelna religiozna nevednost. Glede narave so zofisti proglasili vse dotlej izrečene poizkuse, razkriti njena »načela«, za subjektivne, neverodostojne in nepotrebne, kajti sami so bili brezbržni do fizičnih problemov kot takih. V človeku so videli samo subjektivnost, spremenljivost in relativnost. Zaradi tega niso mogli ustvariti nobenega pozitivnega tolmačenja življenjskega smisla. Več, v svojem skepticizmu so šli tako daleč, da so zanikali celo samo eksistenco. Gorgija je učil: ničesar ni; ali tudi če bi kaj eksistiralo, ne bi bilo dosegljivo spoznanju; in če bi bilo tudi mogoče kaj spoznati, ne bi bilo mogoče tega posredovati drugim.

V svetu etike, individualne kakor tudi socialne, so zofisti znali načeti problem, ali samo zato, da so ga ostavili neodgovorjenega. V duhu antičnega svetovnega nazora, ki je bil usmerjen v prirodo, so pričeli razglablјati o naravnem dobrem in o naravni pravičnosti. Do njih so za tako dobro in za tako pravičnost brez vsake kritike veljali stari življenjski pogoji ali »etos«. Zofisti pa so proglasili, da nobena njegova zahteva ni objektivna norma, marveč da so vse subjektivni, svojevoljni človeški zakoni, ki so jih močni usilili slabim, kakor je učil Trazimah, ali pa nasprotno, slabi močnim, kakor je učil Kalikles. Ker pa je vsemu mera sleherni človek sam, se lahko osvobodi in se celo mora osvoboditi vezi takega etosa. Zakon, je učil Hipija, je tiran, ki sili ljudi k stvarem, ki so zoper naravo. Človek je sam sebi zakon.

Dolžan je pogumno afirmirati svojo lastno bitnost in lastno voljo. Tako so bili tedaj zofisti nekaki antični ničejanci.

Prenešana v socialno filozofijo, je njihova etika izpodkopavala tradicionalno, organsko pojmovanje skupnega človeškega življenja in ga je nadomeščala s pojmovanjem družbe kot bolj ali manj slučajnega, samovoljnega ali nasilnega mehničnega združenja ljudi. V taki družbi oblast ne temelji na duhovni avtoriteti, marveč na uzurpaciji ali pa na dogovoru. Zaradi tega so zofisti priznavali dva načina vlade. Prvič tistega, ki se je imenoval tiranija in ki je bil v tem, da se je posameznik ali cela skupina polastila oblasti in da je svojo voljo diktirala prebivalstvu. Take vrste režim se je ustanovil v Atenah leta 404., ko se je na vodstvo države s pomočjo spartanske posadke postavilo trideset tiranov. Zofisti niso protestirali zoper spremembo; nasprotno, eden izmed njih, Kritija, je bil celo član tiranske vlade in se je proslavil s svojo krutostjo. Drugi način vladanja, ki so ga zofisti priznavali, je bila demokracija. Ali niso je pojmovali kot organskega edinstva ljudstva, ki po svojih ustanovah izraža svojo voljo, marveč kot mehnično združitev posameznih ljudi, ki z neprestanimi dogovori ustvarjajo državo, tako nekako, kakor je po njihovem nauku nastal tudi jezik. Zaradi tega lahko do neke meje smatramo zofiste za prve glasnike teorije o absolutni in pogodbeni državnosti.

8. SOKRAT

Sokrat in zofisti. Indukcija. Definicija. Vpliv Sokratove gnozeologije na razvoj znanosti. Sokratovo razmerje do ontologije. Njegova etika. Politika.

Razgledati se v Sokratovem nauku ni prav lahko, kajti zapustil ni nobenih pisanih del, dva njegova učenca, ki sta ovekovečila njegov spomin, pa se govoreč o njem, bistveno in načelno razlikujeta. Utilitarist Ksenofon je prikazal Sokrata kot utilitarista, kot življenjskega modreca, ki je dopovedoval poklicno »krepost«¹ ljudem najrazličnejših poklicev — politikom, kovačem, orožnim mojstrom in celo heteri Teodoti, kateri je baje položil na srce nekaj praktičnih svetov glede njene posebne »kreposti«, namreč glede »lova na moške«. Idealist Platon pa je pokazal Sokrata kot idealista, ki je bil brezbrizen do vsega empiričnega in utilitarnega in ki je bil zaposlen samo z iskanjem in zretjem čistih idej. Očitno je najobjektivneje podal Sokratovo filozofijo Aristotel. In opiraje se na njegovo poročilo, je mogoče bolj ali manj jasno rekonstruirati Sokratov nauk.

Dasi je bil Sokrat nasprotnik zofistov, so ga vendarle često smatrali za zofista, kakor na primer tudi Aristofan v svojih komedijah. To je mogoče razložiti z dejstvom, da je Sokrat sicer skušal priti preko dvoma zofistov, da pa je svoje filozofiranje vendarle pričel z dvomom o vsem: »Vem samo to, da nič ne vem«. Ali tej kritični izjavi je pristavljaj tudi pozitivno razrešitev, ki jo je videl v napisu nad svetiščem v Delfih: »Spoznaj samega sebe«. S tem se je gnozeologiji, a prav tako tudi ontologiji in deontologiji, ki slonita na nji, odprla nova pot — ne pot od sveta k človeku, marveč od človeka k svetu. Kaj pa se pravi, da naj človek pozna samega sebe? To se ne pravi, da si lahko pridobi teorijo spoznanja iz raziskovanja svojega telesa, svoje anatomije in fiziologije, in niti ne iz raziskovanja svojih duševnih stanj. Marveč pomeni, da mora v svoji zavesti odkriti taka načela, ki ga lahko privedo preko subjektivnosti lastnih in tujih mnenj, ter mu zajamčijo dosegljivost objektivne resnice. Sokrat je menil, da je to dosegljivo s pomočjo indukcije in definicije.

Indukcija ima pri Sokratu docela drugačen smisel nego pri Millu in drugih, večidel angleških empirikih. Pod indukcijo, ki doslovno pomeni navod, razumejo le-ti posploševanje dognanj, pridobljenih z opazovanjem pojavov vnanjega sveta in eksperimentiranja z njimi, prehajanje od opisovanja pojavov k pojasnjevanju vzrokov in zakonov, ki vladajo nad njimi. Sokratova indukcija pa ne prehaja od pojava k vzroku, marveč od misli k mislim in sicer od misli, ki imajo značaj subjektivnih mnenj, k mislim, ki jim je mogoče priznati logično verodostojnost. Vsak človek lahko rodi take misli, je menil Sokrat. In navajanje k temu, ki ga je prispodabljal babištvo in ki ga človeku lahko nudi debata z drugimi ali s samim seboj, mu mora pomagati pri tem porajanju. Smoter je dosežen, kadar človek pride do točnih opredelitev ali pojmov.

Na ta način je bil utemeljen začetek onemu pojmovanju spoznavnih nalog, ki ne skrbi za skladnost spoznanja z realno resničnostjo, marveč za formalno, logično pravilnost osnovnih pojmov. Kajpada, pojmi so potrebni vsem vedam. Ali dočim ugotavljajo nekatere izmed njih pojme o stvareh, se druge omejujejo na pojme o pojmi. In po Sokratovi metodologiji pomeni pravo znanje sistem pojmov, ki ni da bi morali biti spravljani v soglasje z resničnostjo, marveč drug z drugim. Ta nauk se očitno ne prilega opisujočim ali zgodovinskim vedam, marveč bolj formalnim in konstruktivnim. In ker je Sokrat v tej stvari navdahnil Platona, Platon Aristotela, Aristotel pa dolgo vrsto kasnejših generacij, je lahko reči, da je Sokrat vsaj za dva tisoč let določil smer znanstvenega raziskovanja. Še v znanosti XIX. stoletja, zlasti v nemški, kolikor se je potem

idealistične filozofije še vedno oslanjala na to spoznavno teorijo, se je smatral pojem (Begriff) za najvišji znanstveni dosežek, za nekaj, kar docela obsega in zajema predmet, za katerega spoznanje gre. Če imaš pojem o predmetu, imaš tudi resnico o njem.

Taka je bila Sokratova spoznavna teorija. Sam je ni toliko uporabljal za ontologijo, kolikor za etiko. Kakor je dejal Cicero, je privedel filozofijo z nebes, jo naselil po mestih in hišah in jo prisilil, da se je morala ukvarjati s človeškimi stvarmi. Sokratovo zanimanje za ontološka vprašanja se je omejevalo na kritiko prelahkovernih in preneglih razrešitev brez posebne želje, nadomeščati jih s svojimi. Ni se ukvarjal z bogoiskanjem. Ali to še dolgo ne pomeni, da je imelo sodišče prav, ko ga je prisililo, izpiti smrtni napoj zaradi brezbožnosti. Govoril je, da se zaveda v sebi »nečesa demonskega«, nekega po poli božanstvenega glasu, ki mu utrjuje vero v resnico in pravico. Navzlic temu, da so mu šteli v zlo tudi nevero v domovinske bogove, je še po obsodbi v ječi prosil, naj darujejo zanj petelina bogu Asklepiju. Tako je bilo Sokratovo razmerje do ontologije Boga. Ontologija prirode ga je malo zanimala. Poglobljajoč se v kontemplacijo, se ni razgledoval po čudesih vnanjega sveta, marveč se je zatapljal v umstveno gledanje in v osredotočeno razmišljanje. Bil je tipičen meščan in ni čutil potrebe zapuščati meja rodnih Aten. Najbolj ga je zanimal problem človeka, ali ne glede njegovega ontološkega položaja v svetu, marveč glede njegove sposobnosti za pravilno spoznavanje in za pravilno ravnanje ali glede njegove »skrbí za dušo«.

Sokratova etika je tesno zvezana z njegovo spoznavno teorijo. Smoter etike je spoznanje dobrega in zlega, ustvariti si pojem o njima in njiju opredelitev. V soglasju s tem, je Sokrat trdil, da je bolje biti zavedno slab nego nezavedno dober: v prvem primeru ima človek že pojem o dobrem, v drugem ga še nima. Resnično dober more biti samo tisti, ki ve, kaj dela. Zaradi tega se kreposti lahko naučiš. Krepost je znanje. S tem je bil osnovan moralni intelektualizem. In s tem je bila za dolgo časa določena usoda evropske npravne filozofije. Problem človeškega ravnanja se je pričel smatrati za problem razuma. Etično raziskovanje in moralna kultura nista veljala čuvstvu in volji, marveč razumu. Est enim virtus perfecta ratio, je trdil Cicero. Sv. Vasilij Veliki pa je opredeljeval človeka kot razum, ki je združen s telesom. Samostojnost čuvstva je bila priznana šele v sentimentalnem XVIII. stoletju. Voljo pa so navzlic poizkusu srednjeveškega »sholastika Dunsca Scotusa, da bi jo zoperstavil razumu, trdovratno pojmovali kot namen, kot praktični razum. Za Kanta se je etični problem omejeval na kritiko praktičnega razuma. Še v pričetku XIX. stoletja je Bonald opredeljeval človeka kot »inte-

ligenco, ki se poslužuje organov«. Nato pa je bila ne brez vpliva metafizičnega in etičnega Schopenhauerjevega »voluntarizma« volja oddeljena od razuma in priznana ne samo za samostojen, marveč tudi za osnovni činitelj etike.

Sokrat je bil uverjen, da se da naučiti ne samo osebna krepost, marveč tudi politična. Politika mu je bila umetnost, ki temelji na znanju. Z njo se lahko ukvarja samo, kdor se je izučil v nji in kdor ima znanje. Tega atenska demokracija ni priznala. In zaradi tega Sokrat ni bil navdušen zanjo. Svoje razmerje do nje je prisposodbljal obadu ali ostrogi pri počasnem konju. Konj se je pognal kvišku, ali samo zato, da bi se za vselej otresel nadležnega filozofa. Na meji med V. in IV. stoletjem je Sokrat po sodbi heliastov povžil strup. Sedeč uklenjen v ječi, vedoma ni hotel pobegniti iz nje, četudi mu je bila dana možnost, kajti smatral je za svojo nravno dolžnost ubogati razsrojene domovinske zakone in je videl tudi v nepravilni obsodbi sodišča dejanje etosa, katerega je skušal s svojo filozofijo utrditi in raztolmačiti, ne pa porušiti. Hotel je izpolniti ne samo dolžnosti legalnosti, marveč tudi dolžnosti lojalnosti.

9. SOKRATOVI UČENCI

Ksenofon. Aristip in hedonizem. Antisten in cinizem.

Kakor Marx ni hotel biti marksist in kakor je Tolstoj napisal celo posebno brošuro zoper tolstojstvo, prav tako bi se bil tudi Sokrat komaj strinjal z idejami, ki so jih širili njegovi učenci ali »sokrati«. Eden izmed njih, Ksenofon, deloma spominja na kesnejše italijanske kondotjere, deloma pa, kakor je trdil Robert v. Mohl, na pruske junkerje. Vstopil je v vojno službo pri Kiru Mlajšem v Perziji, kesneje pa se je pod vodstvom spartanskega kralja Agezilaja bojeval pri Koroneji zoper svoje atenske rojake. Vrhovna ideja njegove filozofije je bila korist. Z utilitarnim duhom so prepojeni tudi njegovi »Spomini« na Sokrata, njegova »Ekonomika« in njegova »Kiropadija«, v kateri proslavlja Kira Perzijskega. Ksenofona lahko smatramo za pradedu utilitarne filozofije.

Aristip iz Kirene je proglasil za najvišje življenjsko načelo slast, po grško hedoné; zato se njegova filozofija imenuje hedonizem. V nji je človek odtrgan od logosa, od kozmosa in od etosa. Oddeljen je od sveta »kakor v obleganem mestu«. Biti mora docela samostojen: »jaz vladam, ne pa: vladajo me« in mora skrbeti samo za svojo

osebo. Stremeti mora samo po osebnih užitkih. Izbegava pa naj vse, kar bi mu lahko povzročilo neprijetnost. Osebni užitek je resnična mera vseh stvari. Zaradi tega na primer »bogastvo ni podobno čevlju, ki ga ne moreš uporabljati, ker ti je prevelik«. Vse drugo naj ti ne bo nič mar. Tako tudi država. Pot do sreče ne vodi preko oblasti in ne preko suženjstva, marveč preko svobode. Ali ne preko svobode za državo, marveč preko svobode od države. Hedonist se ne sme »vezati na nobeno domovino, marveč naj bo povsod tujec«.

S tem je bila utemeljena filozofija užitka, kot glavnega in celo edinstvenega smisla v človeškem življenju in kot glavne vrednote na svetu. V soglasju s to filozofijo je v XVIII. stoletju Helvétius proslavljal celo boga užitkov: le grand Dieu est celui des plaisirs. Ta filozofija smatra za smoter življenja srečo in sicer ne skupno ali tujo srečo, marveč osebno, lastno. Optimistična je, dokler meni, da je ta smoter bolj ali manj dosegljiv. In pesimistična, če se ji zdi nedosegljiv. Optimistično pojmovano tradicijo kirenske šole so nadaljevali Epikur, misleci in pesniki tako imenovane renesanse, francoski pisatelj XVI. stoletja Rabelais in enciklopedisti XVIII. veka. Njena pesimistična inačica pa se je zaključila v Schopenhauerjevi filozofiji.

Antisten, ustanovitelj cinične, doslovno pasje šole, se je v svoji filozofiji tudi omejil na osebno moralo. Ali v nasprotju z Aristipom je propovedoval asketizem, odreko od življenjskih radosti in povratek od kulture k naravni preprostosti. Da bi izpolnil načrt takega »poenostavljenja«, kakor bi ga imenoval Tolstoj, se je oblačil v cunje, skozi katerih luknje je, kakor je dejal Sokrat, udarjala častihlepnost. Ciniki, med katerimi se je posebno proslavil Diogen, ki je z lučjo iskal človeka in katerega je baje zavidal Aleksander Makedonski, so živeli popotniško in prosjaško življenje. Zeller jih je imenoval »kapucine starega veka«. Kakor kirenajiki so se smatrali tudi oni za kozmopolite, to se pravi za državljane vesoljstva. Toda to ne pomeni, da so iz preozkih meja tedanje, v sami sebi zaključene države, stremeli po širšem občestvu vsega človeštva, kar so kasneje želeli stoiki. Nasprotno, to pomeni, da niso hoteli vezati svoje osebne usode niti na ozko narodno državo in da so se skušali osvoboditi vsake zveze ž njo, kajti tako so se lahko tem uspešneje osredotočili na osebno moralo, ki je zvala modreca »k življenju v družbi s samim seboj«. To ni bil kozmopolitizem, marveč apolitizem.

Zato je med Sokratovimi učenci zamrlo zanimanje za splošna in velika socialna vprašanja in še posebej za socialno filozofijo. Eden izmed njih pa je bil glede tega pomembna izjema. To je bil Platon.

10. PLATON

Platonovo življenje. Njegova dela. Idealizem. Dialektika. Ideje. Dva svetova. Bog. Priroda. Človek. Etika. Država. Usoda Platonovega političnega ideala. »Zakoni«.

Sokratovo filozofsko delo je nadaljeval in poglobil Platon. Izmed dejstev njegovega osemdesetletnega življenja, ki je potekalo poslednjo tretjino V. in prvo polovico IV. stoletja, to se pravi v času vojn, sporov in atenskega propada, so nekatera v neki meri zvezana z njegovimi idejami. Predvsem: po rodu je pripadal atenskemu uglednemu meščanstvu. Po očetu je veljal za potomca poslednjega kralja Kodra, po materi za potomca Solonovega. Pripadal je krogu, ki je preziral atensko demokracijo in ki je sočustvoval z aristokratsko Sparto in sicer navzlic tridesetletni vojni ž njo. Poleg tega je prebil nekaj časa v Orientu, katerega mističnim idejam in dualizmu neba in zemlje je do neke meje podlegel, zaradi česar je Joseph de Maistre pripomnil, da je bil Platon Grk in Kaldejec. Naposled je Platon popotoval na zapad, v Sicilijo, k tiranu Dioniziju Sirakuškemu, pri katerem je hotel realizirati svoj politični ideal; poizkus ni uspel; eno izmed teh popotovanj, ki jih je delal zato, da bi po vladarju vodil vso državo, pa se je končalo celo s tem, da je bil filozof na povratku prodan v sužnjost. Prijatelji, ki so ga odkupili, so zbrali tolikšno vsoto, da so za ostanek v Atenah lahko kupili od nekega Akadema hišo s parkom, kjer je Platon nazadnje osnoval svojo šolo, ki se je imenovala Akademija.

Mnogoštevilna Platonova dela so napisana v dramatični obliki dialogov. Poglavitna nastopajoča oseba je Sokrat, kateremu je dal Platon govoriti svoje misli. Spori o pristnosti nekaterih njegovih del še danes niso končani. Prav tako tudi ni dokončno ugotovljena njihova časovna zaporednost. Nekateri raziskovalci, kakor Schleiermacher, domnevajo, da je Platon s svojim delom izvrševal nekak načrt, katerega naj bi bil sestavil že v mladosti. Ali to je malo verjetno. Čeprav je Alfred de Vigny pisal: »Kaj je veliko življenje? Mladeniška misel, ostvarjena v zreli starosti«, je vendar težko verjetno, da bi bil Platon celih šestdeset let izpolnjeval samo svoj mladeniški program. Drugi, kakor Munk, so postali pozorni na to, da v Platonovih delih povsod nastopa Sokrat, toda nekod mlad in še neizkušen v filozofiji, drugod zrel, še drugod star, naposled pa celo zagovarjajoč se pred sodiščem (»Apologija«) in poslavljajoč se pred smrtjo od učencev (»Faidon«). Iz tega je Munk sklepal, da predstavljajo Platonova dela Sokratov življenjepis in da je s tem tudi dolo-

čena zaporednost njihovega nastanka. Ali tudi to je malo verjetno. Če bi bil Platon samo biograf, bi ga bilo treba črtati iz zgodovine filozofije. Poleg tega pa je tudi verjetneje, da sta Platona tako pretresli sodba nad Sokratom in njegova smrt, da si je pod svežim vtisom najprej zapisal poslednje dni besedovanja svojega starega učitelja in da ga je šele kasneje prikazoval kot zrelega moža in celo kot neizkušenega mladeniča. Za ugotovitev kronologije Platonovih del so se nekateri učenjaki, kakor Anglež Lewis Campbell, Nemca Blass in Dittenberger in Poljak Lutoslawski zatekli celo k »stilometriji«. Sledeč misli Buffona, da je stil človek, in prav tako sledeč domnevi, da se stil istega človeka menjava s starostjo, so celo statistično proučevali gradnjo Platonovih stavkov. Tako so hoteli dognati razvoj njegovega jezika in na tej osnovi zaporednost njegovih del.

Vsi ti spori o zaporednosti njegovih pristnih del so nastali zaradi tega, ker njegov idealizem nima povsod istega pomena: včasih je kritičen, včasih zopet metafizičen ali celo mističen. Ker pa je Platon filozofiral celih 60 let, ni docela vseeno, katera njegova dela izpovedujejo njegove mladeniške poizkuse, katera so nastala v zrelih letih in katera pričajo o njegovem starostnem pojemanju. Za pojmovanje njegove socijalne filozofije niso ti spori tako bistveni, kajti njegova »Država« je delo vsega njegovega življenja; pisal jo je vse življenje, kakor Goethe »Fausta«; kajti poročila njegovih sodobnikov nam pričajo, da so se po njegovi smrti našle deščice z novimi inačicami tako zelo predelovanega besedila. Pristnost »Politika« je še vedno sporna, »Zakone« pa je nedvomno napisal v starosti. Sporno vprašanje o pravem pomenu njegovega idealizma pa lahko razrešimo, če se zanesemo na pričevanje Aristotela, ki se sicer ni strinjal s svojim učiteljem, a je vendarle umel biti objektiven; kakor je tudi na vsak način imel večjo možnost, poznati njegove prave nazore, nego novejši raziskovalci, ki so Platonu često podtikali nazore šol, katerim so pripadali sami.

Platonova filozofija je idealizem, to se pravi priznavanje idej za načela spoznavanja, eksistiranja in dolgovanja. V gnozeologiji prizna idealizem samo idejo, ki jo je moči dokazati ali ki je očitna. Zaradi tega prevladujejo formalne resnice nad materialnimi. To ima vpliv tudi na ontologijo idealizma. Nagiba se k identificiranju eksistence z logiko. Zaradi tega prezira in zavrača vse nelogično, iracionalno, spremenljivo v življenju in na svetu in prizna za dejansko bitno ali bistveno tako rekoč samo okostje eksistence, samo njeno formalno ali, kakor je dejal Kant, njeno transcendentalno ogrodje. Včasih gre idealizem še dalje in noče videti v empirični resničnosti realizacije idej. Tedaj se iz imanentnega, to se pravi v svetu zasidranega, spre-

meni v transcendentnega, to se pravi, izstopajočega, ali doslovno celo iz sveta udarjajočega. Ta idealizem postane sanjarski, metafizičen in celo mističen in zre z duhovnim očesom nekak idealni svet. V etiki ali deontologiji pa naposled idealizem prav nič ne idealizira resničnosti, marveč ji nasprotno odločno zoperstavlja ideal in zahteva realizacije, četudi za ceno radikalnega preloma z zgodovinskim potekom stvari, in uničenja eksistirajočih ustanov. Vsi ti motivi idealizma še doslej navdušujejo mnogo filozofskih in socijalnih miselnosti. In vse je v Evropi prvi določno izrazil Platon.

Njegova spoznavna teorija, ki nadaljuje Sokratovo delo, je zgrajena na prepričanju, da je resnično spoznanje sistem večnih in nespremenljivih resnic, ki potekajo iz popolnoma čistega razuma, osvobojenega od neverodostojnih čustvenih vtisov in tudi od subjektivnih mnenj posameznih ljudi. Tako spoznanje je dosegljivo s pomočjo dialektike. Ta izraz sta si v XIX. stoletju izposodila od Platona Hegel in Marx. Tudi pri njima je ohranil svoj prvotni smisel spora. Ali pri Heglu je dialektika proces in sicer ne samo logičen, marveč tudi ontološki: neki svetovni duh, ki predstavlja pravo bistvo vsega, kar je in kar nastaja, se realizira s tem, da razpada na teze in antiteze, ki se nekako bore druga z drugo, dokler jih ne pomiri sinteza. Tudi pri Marxu je dialektika ontološka: bivanje opredeljuje misel; v bitnosti pa se vrši boj in sicer ne boj idealnih načel, kakor je mislil Hegel, marveč materialnih elementov, zlasti boj gospodarskih razredov, ki ga je Marx kot hegeljanec, četudi kot levičarski, imenoval dialektiko. Platon pa ni pojmoval dialektike ontološko, marveč gnozeološko. To ni proces bitja, marveč metoda filozofiranja, debata z drugimi in celo s samim seboj. In bil je prepričan, da mora metodična uporaba dialektike pri vestni želji spoznati resnico, pri »filozofiji«, to je pri ljubezni do modrosti, ne pri »filodoksiji«, ki je ljubezen do mnenja, našo misel navzlic vsej različnosti in celo nasprotnosti početnih mnenj vse bolj očiščevati in jo naposled privedi do nespornih in razvidnih idej, kakor da bi vzbujala spomin nanje. In tedaj ni več prostora v nji za dvom in omahovanje. Tedaj je spoznanje podobno verigi, ki je speta z železnimi in almaznimi sklepi, ki jih ne more raztrgati nobena človeška moč. Za vzorce takih samih po sebi umljivih idej je Platon smatral geometrične zakone. In zaradi tega se je nad vhodom v njegovo Akademijo blestel napis: Naj ne vstopi nihče, ki ni večš geometriji. Platon je trdil, da brez matematike nihče ne more postati človek in da so zaradi tega otroci, ki še niso prišli v matematično šolo, čisto navadne, grobe živali.

Vendar Platon ni ostal pri tem. Načel je vprašanje o samostojni realnosti idej. To je vprašanje, ki je v srednjem veku povzročilo spor

med nominalisti in realisti. Razrešujoč ga, je stopil na pot metafizične in celo mistične spoznavne teorije. Razne predmete, pravi, imenujemo lepe. Torej se v njih pojavlja lepota. Kaj pa je lepota kot taka, čista ideja lepote? To je, je odgovarjal, nekaj več nego skupna značilnost predmetov, ki jih imenujemo lepe. Lepota eksistira tudi sama zase, neodvisno od predmetov, katerim je bolj ali manj lastna in ki so prav zaradi tega lepi. Tudi ne eksistira samo v naši misli, v kateri se prav tako le bledotno odraža, marveč tudi v nekem nadčuvstvenem svetu, v katerem prebivajo tudi druge čiste ideje. Ta mistični nadzemski svet je dostopen kontemplaciji našega pogleda, če ga je prosvetlila filozofija. Doseči ga ni mogoče z dvomom, marveč z oduševljenim občudovanjem. V nasprotju s Talesom in drugimi metafiziki VI. stoletja, ki so zrlí sicer visoki, a vendarle telesnemu očesu vidni nebeški svod, je bil Platon z duhovnim očesom zamaknjen v nevidni, a po njegovem zatrdilu navzlic temu edino realni, nadnaravni svet idej, ki prebivajo v nadzemskih višavah. In na svoji znameniti sliki »Atenske šole« ga je Rafael pravilno upodobil kot moža z navdahnjenim, navzgor uprtim pogledom in z dvignjeno roko, ki kaže proti nebu. Zamaknjen v nadživljenjski svet, je Platon izgubil življenjsko radost. Nastalo je celo reklo: otožen kakor Platon.

Na ta način prehaja Platonova spoznavna teorija v metafiziko in sicer ne v metafiziko, ki je svetu imanentna, marveč v transcendentno metafiziko. V tej zvezi je vnesel v ontologijo dualizem, ki je bil dotlej antičnemu spoznanju tuj: razkol med idejo in resničnostjo. Učil je, da eksistirata dva svetova. Eden eksistira večno, a ni nikoli biten, drugi pa je večno biten, a nikoli ne eksistira. Prvi je svet idej, drugi, svet empirije, ki je resničen samo, kolikor je — pa bodisi še v tako majhni meri — deležen idej, je le kopija onega sveta, če ne njegova karikatura. V soglasju s to mislijo so razrešeni tudi problemi Boga, prirode in človeka.

Platonov Bog že ni več podoben poosebljenim naravnim silam, ki so jih častili njegovi rojaki, a tudi še ne Bogu naše vere. Višji je od Olimpa. Vzvišen nad svetom. Transcendenten. Ali hkratu je tudi brezoseben. To ni več nego ideja, čista ideja, veličastna ideja, in sicer ideja dobrega. Ali ta Bog je nepremičen in neaktiven in dopušča duhovnim očem, ki vidijo več nego vse vidno, da ga zro.

Kar zadeva prirodo: kolikor je Platon uporabljal nasproti nji svoj kritični idealizem, je menil, da jo je mogoče spoznati s pomočjo matematike. V opreki s trditvami zofistov, češ, da so vse naše sodbe brezupno subjektivne in neobvezne za druge ljudi in za stvari, je Platon učil, da so svojstva geometričnih likov nekako utemeljena v zavesti vseh ljudi in da so hkratu resnična tudi v zunanjem svetu.

Zaradi tega da je popolnoma mogoča objektivna zveza med različnimi umovi in tudi med našo mislijo ter fizično realnostjo. Ta resničnost je adekvatno izmerljiva z našo mislijo, zlasti pa s pomočjo geometrije, ki ima nekak središčni položaj (*metaxy*). S to trditvijo je že Platon zasnoval nalogo o spoznavanju narave s pomočjo likov in števil, ki so jo mogli pričeti reševati šele v XVII. stoletju Kepler, Galilei in Newton.

Poleg tega pa Platon v Timaju tudi mitično tolmači prirodo. Svet ima dušo in ustvaril ga je Demiurg, ki je naravno nujnost podredil idejam in dobremu. Vse je ustvarjeno po načrtu, zato je vse smotno. Tako je na primer značilna dolžina človeškega črevesa ustvarjena za to, da se podaljša proces prebavljanja, kar človeku zopet omogoča, da lahko v miru filozofira, služi muzam in se pokorava božanstvu. Tako je v nasprotju z Demokritovim nazorom, ki je prirodo smatral za slučajno strnitev mrtvih atomov, Platon videl v nji pretvarjanje in preobražanje snovi po duhu in celo, kakor se glasi njegova misel, — nastajajočega Boga.

Platonovo pojmovanje človeka razdira zvezo s tradicionalnim helenskim optimizmom. Splošna pogleda na človeško prirodo sta mogoča dva: optimistični in pesimistični. Za optimizem je človek po svoji naravi dober. V tem primeru ni potrebe, da bi ga kdo poboljševal, brzdal, učil. Dovolj je, da je prepuščen samemu sebi, in srečna svojstva njegove dobre narave ga bodo sama privedla do najboljših individualnih in socialnih rezultatov. Iz tega naravno izvira liberalna pedagogika, nepotrebnost prisilnih sredstev, vera v odrešilnost anarhije. Za pesimizem je človek po naravi slab. Prepuščen samemu sebi, bo delal zlo in se ne bo nikoli poboljšal. Zaradi tega ga je treba brzdati, omejevati, vzgajati, kaznovati. Iz tega naravno sledi prisilna etika, pedagogika in politika. Do Platona so Grki v splošnem gledali na človeka optimistično. Veljal jim je za ljubljene sina matere narave, za organski del kozmosa in sicer za del, ki je prav tako harmoničen kakor kozmos sam. V Orijentu pa so ljudje pod vplivom religioznega nauka o grehu prvega človeka, ki je pokvaril njegovo naravo, gledali na človeški rod pesimistično.

In Platon je bil tisti, ki je prvi prenesel ta pesimizem v helensko zavest. Učil je, da človek nikakor ni harmonično bitje. Človek sploh ni eno bitje, marveč strnitev treh in sicer mnogoglave hidre, leva in človeka, ki so obsojeni živeti v skupnosti. Platon je ustvaril celo topografijo človeške psihike. Vsakdo izmed nas je sestavljen iz treh delov, ki nikakor niso prilagojeni drug drugemu. Gornji del prebiva v glavi. Tu se udeležuje razumno načelo. Med vratom in prepono, ki deli prsi od trebuha, je druga plast. Njeno središče je srce, ne

organ ljubezni in nežnosti, kakor so mislili kesneje, v sentimentalnem XVIII. stoletju, marveč organ srda in gneva. Naposled spodnji del človeka v trebušni votlini, središče čutnih poželenj. Tako prihaja Platon namestu do ene duše kar do treh: do razumne, srdite in čutne. Vsaka izmed njih stremi po oblasti. Zato nudi človek, če je prepuščen sam sebi, tako žalosten prizor anarhije borečih se sil in je neprestano v nevarnosti, da ga bodo obvladali nižji elementi. Edini izhod iz tega je trda asketična disciplina, gospodstvo razuma nad gnevom in poželenji, podobno vzniku, ki vodi dva konja raznih nravi. Pravi človek je človek glave, razuma, mislec, filozof. Ta je v stiku z višjim svetom idej. Prav ta svet smatra za svojo domovino. Vse telesno, vse čutno mu je samo v nadlego. In ker je Platon, čeprav samo kot mitos, sprejel vzhodni nauk o preseljevanju duš, je razlagal to koprnenje v gornji svet s spominom na resnično prebivanje v njem pred rojstvom.

S to psihologijo je tesno zvezana tudi Platonova etika. Ne zadostujeta mu več preprostost in skromnost tradicionalne helenske etike. Razširi jo in sicer v dve smeri: v globino in višino. Človek ne sme plavati s tokom prirode in se mirno zanašati na njeno blago vodstvo, marveč se mora neprestano boriti s samim seboj. Treba je zatirati nižje elemente in jih podrežati gospodstvu višjega, razumnega načela. Askeza je neobhodna. Ali to še ni vse. Razum zatira čutnost in emocionalnost, da bi se tem lažje povzpел v svet idej. V skladu s tem nista smisel in smoter človeka tukaj na zemlji, marveč v gornjem svetu. In človeško življenje na zemlji ni drugega kot začasno prebivanje v preluknjanem sodu ali v ječi, ki jo imenujemo telo.

Kakršen človek, taka tudi država. Tudi država je človek, le da v večjih razsežnostih. Tudi ona je sestavljena iz treh elementov. Razumnemu načelu ustrezajo ljudje, v katerih razum obvladuje srditost in čutnost. To so filozofi. Prav filozofi so tudi tisti, ki naj upravljajo države. Le filozof lahko obvlada politiko, to »kraljevsko umetnost«. Države bodo trpele škodo vse dotlej, dokler ne bodo pričeli kralji filozofirati ali filozofi kraljevati. Politična krepost filozofov je modrost. Državno srditost predstavljajo vojaki, ki bi jih morali filozofi posebej izbirati izmed ljudi, ki ne živijo z glavo, marveč z drugo plastjo svoje duše. Njih krepost ni modrost, ki je tudi nihče ne zahteva od njih, marveč moštvo. Njihov poklic je, pod vodstvom filozofov ščititi državo. Da bi jih pri tem ne ovirale osebne in rodbinske zadeve, morajo živeti komunistično življenje v koncentracijskem taborišču, brez lastnine, brez žen in otrok. Združevati in ločevati se morajo z ženami, ki jim jih izbirajo filozofi za dopolnitev

armadnih zborov. Poželjivost pa predstavljajo v državi ljudje, ki se ukvarjajo s trgovino in obrtmi. Njihova stvar je tvoriti spodnjo plast v državi. Niso je dolžni ne upravljati ne braniti. Njihova dolžnost je po navodilih vladajočih filozofov oskrbovati višja dva razreda s potrebnimi materialnimi dobrinami, ostanek pa lahko porabijo sami v mejah zmernosti, ki je njihova državljanska krepost. Le pri taki razdelitvi funkcij, ko vsakdo dela samo tisto, kar je zanj primerno in odrejeno, ko je vse reglementirano, ko postane fantazija nepotrebna in ko poete venčajo s cvetjem in jih izganjajo iz držav, more biti država dobro urejena, trdna in srečna. Le tedaj je dosežena v nji višja krepost in sicer pravičnost, ki je v strnitvi treh poklicnih kreposti: filozofske modrosti, vojaškega moštva in trgovske ter obrtniške zmernosti. Kjer ni take socialne hierarhije, kjer je vse pomešano in izravnano, nastopi socialna anarhija. Tedaj zavlada v državi najprej timarhični, to se pravi, častiželjni človek, nato oligarhični, nato demokratični, pod katerim postanejo drzne celo živali, konji in osli. In vse to se zaključi z gospodstvom tiranskega človeka.

Tak je znameniti Platonov politični ideal, ki ga je načrtal v »Politeiji« (»Državi«). V njegovem času je bil ta ideal popolna utopija, kajti v Atenah je gospodovala demokracija, ki ni bila prav nič željna, da bi zavladali filozofi, Platonova popotovanja v Sicilijo k Dioniziju, da bi ga pridobil za filozofiranje, pa so se končala dokaj klavrno. Očitno je Platon sam smatral svoj načrt za utopijo ali z njegovim izrazom za gostijo, ki jo je priredil svojemu umu. Montaigne ga ni zaman nazval un poete descousu, po šiveh razparanega poeta. In »Država« je bila nekaj takega, kar je kasneje zlasti Robert v. Mohl imenoval »političen roman«. Ali navzlic temu je zaradi očarovanja in avtoritete Platonovega imena ta utopija še večkrat obvladala umove. Ko so se na primer proti koncu srednjega veka izoblikovale razredne države z učečo duhovščino (Lehrstand), vojujočim viteštvom (Wehrstand) in prehranjujočim meščanstvom (Nährstand), se je nekaterim šolskim teoretikom zdelo, da se realizira Platonov ideal. Z njim so se ukvarjali tudi v XVIII. stoletju, v dobi tako imenovanega prosvetljenstva, ki je smatralo za državni ideal gospodstvo razuma in filozofije nad neprosvetljeno maso naroda. In naposled so vsi komunistični nazorji bolj ali manj v zvezi s Platonovim opisom idealnega življenja vojakov. Vendar je potrebno pripomniti, da Platon ni propovedoval proizvodstvenega komunizma in da je pustil razred, ki se ukvarja s proizvodnim delom, izven komunističnega aparata. Njegov komunizem je komunizem konsuma, odrejen samo za armado, ki ni obsojena samo na vojašniško življenje, marveč se mora celo pretvoriti v sirov material za antropotehnične eksperimente filozofov. Zaradi

tega je Platonov komunizem daleč od vsakega sodobnega komunizma in socializma.

Vpliv Platonove države se je izrazil tudi v tem, da so bile v šolski nauk o krepostih uvrščene modrost, moštvo in zmernost, ki skupaj tvorijo pravičnost. Niti krščanska etika ni zavrgla teh kreposti. Pridružila jim je samo še vero, upanje in ljubezen kot »teološke« kreposti.

Ko se je Platon dokončno preveril o nemožnosti, da bi ostvaril svoj politični ideal, je preiskal in pretehtal osnove državnega življenja. Iz tega dela so nastali »Zakoni«, ki vsebujejo ideal njegove »druge države«. Tu se je odrekel svoji prejšnji radikalnosti in utopičnosti, kajti »ljudje smo in dajemo zakone človeškemu semenu«. In že Heziod je opozarjal, da je »polovica več kot vse«. Vrnil se je k tradicionalnemu pojmovanju države kot iz tal zrasle, organske zveze z globokimi koreninami v preteklosti naroda in v njegovih religioznih nazorih. V nasprotju s Protagoro je proglasil tu — ne človeka, — marveč Boga za mero vseh stvari. Sanjal je o obnovitvi starodavnega etosa z rodbino kot osnovno družbeno stanico in z rodbinsko lastnino. In je nosil na kup kakor zidar — da govorimo z njegovimi besedami — stare, večidel atenske običaje in zakone. Zaradi tega so njegovi »Zakoni« dragocen zgodovinski vir za studij starogrških ustanov. In francoski učenjak Dareste je skušal obnoviti najstarejši atenski državni ustroj prav po tem Platonovem delu.

Tu je neobhodno opozoriti, da je Platon v precejšni meri vplival na vznik neke zablode, ki zadeva ustroj antične družbe. Iz njegovih načrtov, zgrajenih na prepričanju, da državna oblast sme in mora do najmanjših podrobnosti uravnati in spreminjati vse javno in tudi zasebno življenje, so nekateri sklepali, da je grška država tudi res tako ravnala. Ali pravilneje bi bilo sklepati, da je bilo resnično stanje stvari popolnoma drugačno in da je prav to pobudilo Platona, ki je bil nezadovoljen ž njim, da je pričel sanjati o novih metodah državnega življenja. Tako se je zlasti v XVIII. stoletju, to se pravi v dobi tako imenovanega policeizma in prosvetljenega despotizma, ki je res zelo odločno posegal celo v zasebno življenje, pojavila misel, da je bil antični svet najbrže zgrajen na takih načelih, na katerih ga je hotel zgraditi Platon. Rousseau, Mably in jakobinci so skušali presaditi v svojo sodobnost red antičnega življenja, ki so ga pojmovali v tem smislu. V začetku XIX. stoletja je Benjamin Constant potrdil, da je bila v antični državi osebnost popolnoma izbrisana. Ali prav zaradi tega je menil, da tega ni mogoče posnemati, kajti sodobnost da je liberalna in temelji na osebni svobodi. Šele proti koncu XIX. stoletja je zgodovinska veda jenjala zamenjavati antično resničnost s Platonovo utopijo, čeprav na primer ni zanikala, da sta bili v aten-

ski demokraciji osebnost in lastnina malo zaščiteni pred političnim obračunavanjem. In sodobni francoski zgodovinar stare Grške G. Glotz se začuden sprašuje: »kje pa je tisto utesnjevanje, ki je po vse preveč razširjenem predsodku baje podrejalo državljane vsemogočni državi?«

11. ARISTOTEL

Zbiratelj. Sistematik. Spoznavna teorija. Logika. Štirje vzroki. Forme. Statični svetovni nazor. Podoba sveta. Bog. Človek. »Etika«. »Politika«. Država in priroda. Državljan. Državne oblike. Socijologija. Ekonomika. Vzorna politika. Usoda in vpliv Aristotelovih idej.

Platonov učenec, a tudi kritik, »njegov prijatelj, a še bolj prijatelj resnice« je bil Aristotel, ki se je rodil v osemdesetih, umrl pa v dvajsetih letih IV. stoletja. Bil je sin zdravnika in je bil doma v Stagiri pri Atonu. Kot po poli inozemcu mu je bilo laže z učenjaškim očesom pregledati atensko demokracijo in sploh grške zadeve nego Platonu, ki je bil atensko dete, ki se je vznemirjal zaradi njih in ki jih ni skušal samo razumeti, marveč tudi izboljšati. V nasprotju s Sokratom in Platonom, ki sta rajši resnico iskala nego odkrivala in ki sta jo iskala v neprisiljeni obliki besedovanja, dialektične debate, je Aristotel predvajal svoj nauk sistematično in dogmatično kot profesor. Platon je vodil v akademiji neskončne debate. Aristotel je imel v Likeji predavanja. In njegova dela so zapisi njegovih slušateljev, ki jih, kakor običajno, niso beležili posebno zadovoljivo.

V znanosti in filozofiji je bil Aristotel zbiralec in sistematik. Uživajoč pokroviteljstvo Aleksandra Makedonskega, je neumorno kopičil najrazličnejše zbirke: rastlin, živali in rudnin. Preden je napisal »Politiko«, je zbral in opisal podatke o ustroju 158 držav; eno izmed teh studij, ki zadeva atensko uredbo so našli leta 1891. med rokopisi Britanskega muzeja. Predstavniki opisujočih ved še danes visoko cenijo Aristotela kot zbiralca. Kot sistematik pa je izdeloval apriorne sheme, v katere je nato potiskal zbrani material, ne da bi se menil za stvari, ki se niso skladale z njimi in ne da bi se ogibal trditvam, ki se nikakor niso skladale z resnico. Tako je na primer zaradi apriorne misli o hierarhiji v živalskem svetu trdil, da je temperatura v desni polovici telesa višja nego v levi, da je pri samcih višja nego pri samicah, da imajo moški več zob nego ženske, da pticam srce ne utriplje itd. Po podobni, vnaprej izmišljeni politični shemi je Aristotelova država samo »polis«, mesto z majhno okolico, ki spada k njemu. Pravo državo imajo samo Heleni. In zaradi tega »Politika« sploh ne proučuje političnega življenja »barbarov«. Tako

se Aristotel sploh ni oziral na državno tvorbo, ki jo je dovršil njegov učenec Aleksander Makedonski, namreč na združeno Grčijo, spojeno z Makedonijo v eno državo, kateri je pridružil še malo Azijo in Egipt. To je tvorilo veliko imperialistično državo. Nastajal je helenizem, a Aristotel je trdovratno vztrajal pri svojem helenstvu. Naposled je sistematik v njem prevladal zbiratelj. Deduktivna logika in nauk o »kategorijah« nista zaman njegovo delo. In nič ni čuda, da je bil inspirator srednjeveške sholastike z njenim svojevrstnim »realizmom«, ki je smatral splošne, vrstne pojme za bolj realne nego konkretne predmete.

Aristotelova spoznavna teorija ni iščoča, kakor je Platonova dialektika, marveč je dogmatska. Ona ne išče prvih spoznavnih načel, marveč meni, da so neposredno dana v naši zavesti. Zaradi tega nastaja spoznanje deduktivno, kot ga izvajamo iz splošnih načel. Kjer Aristotel ni mogel uporabiti dedukcije, kakor na primer v etiki in politiki, je smatral svoje raziskovanje za nepopolno. Ne le za nepopolno, marveč celo za neznanstveno je smatral spoznanje o vsem edinstvenem, individualnem in enkratnem. Tako je na primer vse zgodovinsko znanje. Zgodovina ni prava veda. Celo umetnost je bolj znanstvena nego zgodovina, ker ustvarja splošne tipe.

Gradeč to gnozeologijo, je Aristotel iz gramatike in retorike izločil posebno spoznavno orodje (»organon«) — logiko. In je deduktivno logiko privedel do take popolnosti, da se po Kantovi trditvi, ki je bila izrečena koncem XVIII. stoletja, ves čas ni pomaknila z mesta. Posebno skrbno je Aristotel izdeloval silogistiko. Silogizem je prav za prav klasifikacija. Njegovo bistvo je ugotavljanje splošnih, vrstnih in razrednih znakov za predmete in njih razpredeljevanje po kategorijah, v katere spadajo: vsi ljudje so umrljivi, Peter je človek, torej je umrljiv. Ta logika je bila v popolnem soglasju z Aristotelovo ontologijo, ki je bila statična in ne dinamična. Sveta ni pojmovala kot čas, marveč kot prostor. In ga je napolnjevala s predmeti, ne s procesi. Predmeti se ne izpreminjajo. Zaradi tega se tudi logika gradi na konservativnih načelih identičnosti, nasprotja in nemožnosti česa tretjega. Predmet misli je neizpremenljiv in vselej enak samemu sebi. Toda A je, vselej izključuje A ni. Ontologija je delila vso bitnost v nekakem hierarhičnem redu. Zaradi tega se je tudi logika ukvarjala s klasifikacijo, podrejajoč predmet vrsti, in vrsto razredu.

Smislu bivanja je posvečena Aristotelova »prva filozofija«, ki se sicer imenuje tudi »Metafizika«. Ta beseda je spočetka označevala samo to, da je bil ta Aristotelov spis v zbirki njegovih del uvrščen za (meta) fiziko. Kesneje pa je dobila specijalno filozofski smisel,

ki je označeval nadfizično in sploh nadizkustveno ontologijo. Bistvo vseh stvari opredeljujejo po Aristotelovem mnenju štiri načela. To število štiri je bilo sploh njegovo priljubljeno število. In to ne slučajno. Štiri spominja na kvadrat, na simetrijo, na nepremičnost, na red. In tako je Aristotel menil, da vsako bitnost opredeljujejo štiri načela: formalno, materijalno, načelo učinka in načelo smotra. Srednjeveška sholastika si jih je usvojila in jih imenovala »vzroke«. V latinskem jeziku so se potem imenovala *causa formalis*, *materialis*, *efficiens*, *finalis*. Dojeti smisel kakega predmeta in vsega bitja, ne pomeni opisati ga ali raziskati njegovo zgodovino, kajti zgodovina ni veda. Marveč treba je poznati njegov oblikovalni princip, njegovo elementarno snov, ki jo je oblikovalo to načelo, silo, ki ga spravlja v gibanje, in naposled smoter, zaradi katerega predmet eksistira na svetu. Zaradi preprostosti je Aristotel skrčil ta štiri načela v dve, v formo in snov. Pri tem pa s formo ni menil vnanjega videza stvari, — ta smisel je beseda forma dobila šele v XVII. stoletju — marveč princip, ki oblikuje mrtvo snov ter jo na ta način pretvarja v tak ali drugačen predmet. Spričo elementarne vztrajnosti materije in spričo njene večje ali manjše enorodnosti je glavna stvar v vsakem predmetu — forma. Kdor pozna formo, pozna tudi predmet. To pa se pravi: če hočemo spoznati kak predmet, nam ga nikakor ni treba znanstveno raziskovati. Poznati moramo samo njegovo formo. Tako so se Platonove ideje pri Aristotelu spremenile v forme.

Ker se forme ne spreminjajo, se ne spreminja niti svet, ki so ga oblikovale. Svet ni dinamičen, marveč statičen. Ontologija je filozofija stabilizacije, ne mobilizacije. Tako pojmovanje je v splošnem ustrezalo antičnim predstavam, ki jih niso mogli omajati ugovori nerazumljivega Heraklita. Ne resnica ne nravnost ne realnost se ne spreminjajo. Predmeti se formirajo, vznikajo, nato bivajo, naposled pa se »kvarijo« in ginejo. A dokler eksistirajo, so podrejeni zakonu identičnosti in se ne spreminjajo. Resnična znanost ne pozna zgodovine, razvoja, se ne zanima za »rapsodijo epizod«. Znanost prizna samo gibanje, to se pravi premikanje predmetov v prostoru, pri čemer se menja samo njihov položaj, njih prostor zgoraj, spodaj, na desni, na levi, a predmeti sami se ne spreminjajo. Kakor je pojasneval Aristotelov učenec Straton, zamenjavata riba in voda, v kateri se ta premika, druga z drugo svoj položaj. Gibanje je popolno le, če je redovito, kakršno vidimo samo pri nebesnih telesih. Ali popolna nepremičnost, večni pokoj, je še popolnejša. Le v nji je končna popolnost, le v nji je Bog.

Kakšna je podoba takega sveta? Vesoljnost ni neskončna. Omejena je z vidnim nebesnim svodom, ki je absolutna trdina. Ne da bi

izkoristil domnevo o vrtenju zemlje, ki so jo izrekli že pitagorejci, je Aristotel sprejel geocentrično stališče. Središče sveta je nepremična zemlja. Govoreč o sestavi zemeljskih teles, je Aristotel zavrgel Demokritovo atomistiko in se vrnil k staremu nauku o štirih — njegovo ljubljeno število — elementih: zemlja, ogenj, voda in zrak. Vse na zemlji je sestavljeno iz teh elementov, ki se formirajo za vsako stvar drugače. Niti človeško telo ni izjema. Tako je že Aristotel utemeljil nauk o štirih — zopet štirih — temperamentih (melanholični, kolerični, flegmatični in sangvinični), ki je zvezan z imenom zdravnika in filozofa Galena iz II. stoletja po Kristu. Zemeljska telesa se premikajo ali navzgor, kakor ogenj in para, ali pa navzdol, kakor padajoč kamen. Ali ta gibanja niso neskončna, kakor ni nobena stvar na svetu, in niso popolna. Pač pa so nebesna telesa sestavljena iz posebne, pete esence (kvintesence, kakor so kesneje dejali sholastiki), in sicer iz etra in se premikajo po neskončni in popolni liniji, ki je krog. Zaradi tega je Aristotel načelno ločil nebesno fiziko od zemske. Nebesne sfere so sicer popolnejše od zemskih teles, ali absolutno popolne vendarle niso, ker se vrte, torej gibljejo. Absolutna popolnost je Bog. Aristotelov Bog je prav tako brezoseben kakor Platonov. Njegov prostor je nad nebesnimi telesi. Bog zadostuje sam sebi, ne potrebuje ničesar, je popolnoma miren. In v tem je zaključena njegova dokončna popolnost. Njegovo stanje je čista kontemplacija, čista »teorija«, nedosežni ideal zemskih filozofov. Bog ne upravlja sveta in se ne vmešuje vanj. Ali svet stremlji v svojem gibanju sam po sebi k njemu. Ker je sam blaženo nepremičen, privlači Bog vse k sebi. V tem smislu predstavlja prvo gibalo. Aristotelov Bog je torej nekak transcendenten dodatek k narodi, kateri je veljalo glavno njegovo zanimanje. Če je Platon stremeč k Bogu, hotel premagati naravo, je Aristotel nasprotno puščal Boga ob strani in hitel k naravi. Zaradi tega je resnično, kar je trdil neki sholiast, da je Platon »bogoslovil s svojim fiziologiziranjem«, Aristotel pa da je nasprotno »fiziologiziral s svojim bogoslovstvom«.

Na človeka je gledal Aristotel kot na proizvod narave. Njegovo telo je sestavljeno iz štirih elementov zemske prirode. Duše ima tri: dušo rasti, ki upravlja prehrano in ploditev, telesno dušo, ki upravlja čustva, in razumsko dušo. Prava umetnost je posnemanje narave. V tem je tudi smisel življenske umetnosti. Le kdor se opira na prirodo, lahko spozna smisel življenja in resnična pravila svojega ravnanja.

Delo, ki je naslovljeno »Etika«, je posvečeno morali. Aristotel si je tukaj prizadeval, da bi popolnoma osvobodil нравni problem od religije. Njegova etika je sploh prosta vsega transcendentnega. Za

zagrobni svet se ne briga. Človek mora najti svojo srečo na tem svetu. In prav v taki zemski sreči, ki je sama sebi dovolj, je bistvo dobrega življenja in odgovor na problem dobrega. Krepost se razlikuje od grehote količinsko, ne kakovostno. Razlika ni v bistvu, marveč v stopnji. Krepost je sredina med dvema skrajnostima. Tako je na primer srčnost sredina med bojazljivostjo in nerazsodno drznostjo, radodarnost sredina med skopostjo in razsipnostjo. Povsod, v etiki in v politiki, je treba iskati sredine, se je treba vpraševati, kako bi jo opredelil razumen človek. Po tem takem ni vrhovni kriterij dobrega Bog, kakor je učil Platon, marveč človek, a ne vsak človek, kakor je učil Protagora, marveč razumni človek, filozof. Aristotel je delil kreposti na dianoetične ali spoznavne in na etične ali kreposti ravnanja. Prve je postavljaj nad druge, kajti razum je najvišja stvar v človeku. V nasprotju s Platonom, ki je proglašal pravičnost za univerzalno krepost, ki objema vse druge, jo je Aristotel smatral za eno izmed mnogih kreposti in je razlikoval razdeljujočo ali geometrično in komutativno ali aritmetično pravičnost. Prva gleda na ljudi v državi kot na neenaka bitja in v zavisnosti od njihove cene, ki jo vsak način državnega upravljanja pojmuje drugače. Ta pravičnost zahteva neenako razdelitev dobrin med socialno neenake ljudi in sicer v skladu z njihovo vrednostjo. Druga ureja take odnose med ljudmi in kaznuje take kršitve, glede katerih so ljudje brez ozira na njihov socialni položaj enako odgovorni, na primer zakonolomstvo.

Ker je človek po naravi politično bitje, je učil Aristotel, in ker lahko brez države žive samo bogovi in zveri, zato more človek do kraja izpolniti svoj namen in doseči popolno srečo samo v državi. Tako se pokaže »Politika« kot naravno nadaljevanje »Etike«. Zgodovinska zanimivost te knjige je v tem, da vsebuje klasično teorijo antične »polis«, to se pravi mestne države. Kakor je skušal Aristotel v metafiziki obnoviti enotnost helenskega svetovnega nazora s središčem v naravi, ki ga je razrušil Platon s svojim dualizmom, prav tako je v politiki, na pragu novih državnih tvorb, zlasti helenističnega cesarstva Aleksandra Makedonskega poslednjič podal teorijo tipične helenske mestne države.

Teoretska zanimivost »Politike« je v tem, da je v nji država prvič predmet znanosti. Filozof iz Stagire ne nastopa kot utopist in sanjač, ne kot delovit in bojevit politik in ne kot skeptik, ki bi anarhično izpodkopaval osnove oblasti in pokornosti, marveč kot miren raziskovalec, ki prav tako brez strasti razbira državno življenje kakor pojave živalskega in rastlinskega sveta.

Metafizična orijentacija »Politike« je ustvarjajoča narava. Narava opravičuje državo. Narava razrešuje tudi vsa dvomljiva poli-

tična vprašanja. Zofisti so bili v zmoti, ko so smatrali državo za človeško ustanovo in zaradi tega za nekaj svojevoljnega in slučajnega. Država je delo narave. Človek je po naravi politično bitje. Motili so se zofisti tudi pri svojem obsojanju suženjstva. Sama narava je razdelila ljudi na svobodne in sužnje, o čemer pričajo kakor njihove nizkotne duše, tako tudi njihova upognjena telesa. Tudi smoter države je podan z naravo. In naloga ljudi je samo realizacija.

V vsem drugem je avtor »Politike« trezen realist. Rafael ga v »Atenski šoli« ni zaman upodobil kot mirnega moža, ki kaže z vsem svojim bitjem navzgor stremečemu Platonu poleg sebe s prstom na zemljo. Država Aristotela ni zanimala z juridične plati, kajti bil je mnenja, da bistvo najboljše države ni ne v pisanih ustavah ne v zakonih, marveč ga je zanimala po politični in socialni strani. Država, to je mesto (polis), združitev rodov in nasebin zaradi popolnega in samozadostnega življenja. V tej združitvi so genetično deli pred celoto, v principu pa je nasprotno celota prej tu nego deli. Država zadostuje sama sebi in je sama sebi smoter. Država vznikne kratko malo za to, da bi živela. Na to pa eksistira za to, da bi živela srečno. Srečno pa je tisto življenje, ki poteka v filozofskem brezdelju med muziko in vojno. Tako je življenje pravih državljanov. Ali kdo je državljan take države? Skupno življenje na istem teritoriju še ne ustvarja državljanov, kajti tudi sužnji živijo na istem kosu zemlje kakor svobodni meščani. Tudi skupna podrejenost obćim ustanovam še ne ustvarja državljanov. Državljan je samo tisti, ki odločuje o javnih ustanovah in ki sodeluje v ljudski zbornici in na sodišču. Državljan se ne sme ukvarjati z rokodelstvom ali sploh s kakim delom. Za to so na razpolago obrtniki, ki ne smejo imeti državljskih pravic, zlasti pa sužnji. Sužnji ne bi bili neobhodni, če bi stativo same tkale in če bi kitare brenkale same.

Pri analizi raznih državnih tipov jih razlikuje Aristotel v popolnem skladu s svojim naukom o »formah« kot načelih, ki oblikujejo predmete, po upravnih formah. Za te forme sta odločilna število vladajoćih oseb, ki je lahko ena sama, a lahko jih je tudi več ali celo vsi državljanji, in pa smoter, ki ga imajo vladajoći pred očmi in ki je ali obća ali osebna korist. Na ta način pride do šestih form. Tri so pravilne — monarhija, aristokracija in politija, tri so pokvarjene — tiranija, oligarhija in demokracija v smislu gospodstva demosa, ki ga pri tem nć vodijo splošni, marveč lastni razredni interesi. Upravna forma opredeljuje vso snov državnega življenja.

V skladu s tem proglašja Aristotel v onem delu »Politike«, ki bi jo lahko imenovali njegovo socijologijo in v katerem raziskuje

družbeno plat državnega življenja, za glavni socialni faktor javno oblast. Poleg tega pa razpravlja tudi o pomenu takih činiteljev, kot so priroda, kultura, običaji. Državni ustroj spravlja med drugim v zvezo s faktorjem, ki se dandanes imenuje psihologija narodov. Pri tem primerja značaje Grkov, severnjakov in Azijcev. Severnjaki so hrabri, a niso inteligentni; Azijci so inteligentni toda malodušni; le Heleni so hrabri in inteligentni. Zaradi tega je njihova državnost svobodna in najboljša. Prav tako spravlja Aristotel državni aparat v zvezo z ekonomiko.

Ekonomski Aristotelovi nazori so prav tako konservativni kakor njegov politični nauk. Njegov gospodarski ideal je država, ki zadoštuje sama sebi in katere blaginja sloni na obdelovanju zemlje s pomočjo volov in nadomestujočih jih sužnjev, hkratu pa tudi na vojni. Drugi načini obogatitve (hrematistika) se mu ne zde neoporečni. Tako prezira rokodelstvo, ker ponižuje svobodnega človeka, ne zaupa trgovini in obsoja posojanje na obresti, kajti kapital ni oče, ki bi lahko rodil otroke. Tako je nastal nauk o tako imenovani neplodnosti denarja, ki so ga kesneje privzele in stopnjevale socialne vede srednjega veka. Glede denarja je Aristotel omahoval med tem, ali naj prizna njegovo vrednost za prirodno ali za določeno po zakonu.

Od državne teorije preide Aristotel k politični umetnosti. Tako daje na primer navodila glede prebivalstvene politike in sicer ne za pomnožitev, marveč nasprotno za razredčitev prebivalstva, da bi se lahko uredilo v tesnih mejah mestne države, za katero je bila po njegovem mnenju previsoka celo norma Platonovih »Zakonov«, namreč 5040 družin. Poleg tega daje vsaki izmed šestih upravnih form pravila, po katerih se lahko obdrže ali »rešijo«. V svojem znanstvenem brezstrastju predlaga rešitev celo tiraniji. Za to, pravi, sta dve možnosti: ali vzdrževati v prebivalstvu pokorščino s strahom, terorjem; ali pa nasprotno, skušati doseči njegovo naklonjenost. Ali ti dve sredstvi, pristavlja Aristotel, nista posebno učinkoviti, kajti vsaki tiraniji je dano le kratko življenje.

Čeprav je Aristotelova »Politika« proučevala helensko mestno državnost, ko je prav po zaslugi njegovega učenca Aleksandra pričela izginjati pred njegovimi očmi, vendar je bila avtoriteta Stagirca tako velika, da so še dolga stoletja in celo tisočletja črpala teoretično in praktično državno modrost iz njegovega dela, kajti učenjaki so verjeli njegovi izjavi, da je v politiki najdeno in znano vse, kar koli se da vedeti v tem področju. Tako so na primer Aristotelovo klasifikacijo, ki je bila ustvarjena za tako enovrstne države, da so se resnično razlikovale druga od druge samo po številu vladajočih oseb,

še zelo dolgo smatrali za edino pravilno in so jo uvrščali v vse učbenike. Z rimskim dodatkom forme, ki je spajala v sebi tri pravilne forme, je služila za merilo tako srednjeveški teokraciji, kakor fevdalizmu, imperijalizmu, absolutizmu in konstitucionizmu. V XV. stoletju je Fortescue označil Anglijo kot strnitev Aristotelove politije in monarhije (*dominium politicum et regale*). V XVII. stoletju je proglasil Pufendorf sveto rimsko cesarstvo nemškega naroda za političen izrodek, ker ga ni bilo mogoče podrediti nobeni izmed Aristotelovih form. Ob istem času je ideolog absolutizma, Hobbes, prilagodil Aristotelovo klasifikacijo k novemu redu s tem, da je zavrnil nepravilne forme, kajti vsaka eksistirajoča država je normalna že zaradi tega, ker eksistira, in samo ona sama lahko sodi, kaj je pravilno in kaj ni. V XVIII. stoletju so smatrali predstavniško monarhijo z dvema zbornicama za srečno križanje treh pravilnih Aristotelovih form. In še koncem XIX. stoletja so se nekateri državoznanci v svojih klasifikacijah držav vračali k Aristotelu.

Aristotelov nauk o tem, da forma oblikuje predmet in da vsaka nova forma pretvarja prejšnjo snov v nov predmet, je izključeval počasen razvoj stvari in je priznaval samo nenadne »transformacije«. Prenešana v politiko, je ta njegova misel vedla k nauku o »propadu« form državnega reda, to se pravi, k nauku o transformaciji normalnih držav v pokvarjene. In to Aristotelovo pojmovanje je še dolgo obvladalo državno vedo. Še v XVIII. stoletju naletimo nanje v Montesquieujevem »Duhu zakonov«. Po teoriji Montesquieuja se države ne razvijajo, marveč ostajajo neizpremenjene ali pa se »kvarijo«, kar se zgodi takrat, ko se spremeni »princip«: *la corruption de chaque gouvernement commence presque toujours par celle des principes*. Evolucijski nauk novega veka o nepretrgani eksistenci države ne glede na spreminjanje njene upravne oblike nikakor ni naglo obvladal umov evropskih politikov in juristov, kajti filozofsko je izhajal iz Leibnitzevih, ne iz Aristotelovih oblik. In še koncepcija tega nauka samega, ki loči upravno formo od državne, priča, kako mogočna je bila Aristotelova tradicija še v novem veku: *forma regiminis mutata non mutatur forma civitatis*.

Ne samo »Politika«, marveč tudi drugi Aristotelovi spisi so še zelo dolgo obvladovali duhove. V srednjem veku se je pri njem inspirirala bizantinska učenost in tudi arabska filozofija, ki ga je po Averroesu (XII. stoletje) proglasila za razum, ki se je vtelesil na zemlji, a prav tako tudi judovska filozofija v osebi Maimonida (XII. stoletje) ter zapadna sholastika v osebi Tomaža Akvinskega (XIII. stoletje), ki je strnila njegove ideje s krščanskim bogoslovjem. Zaradi vsega tega ga svet ni več priznaval samo kot enega izmed

filozofov, marveč kot edinstvenega filozofa, ki so ga imenovali sploh kar philosophus brez kakršnegakoli drugega pojasnila, ali kakor se je izrazil Dante, učitelja tistih, ki imajo vednost. Steber sholastike, Tomaž Akvinski, je zvezal ideje pagana Aristotela z avtoriteto učeče cerkve. Po srednjem veku pa so jeli Aristotela obravnavati z rezko kritiko in celo s posmehom. Njegova avtoriteta kot avtoriteta sistematika je obledela, zlasti ko so probleme sistematične filozofije pričeli reševati racijonalisti XVII. stoletja. Ali ko je upadla vera v racijonalizem in se je svet okrenil k empiričnemu znanju, se je s slavo prerodila tudi avtoriteta Aristotela-zbiralca. Comte ga je priznal za pozitivista. Opisujoče znanosti še doslej navajajo njegova opazovanja. Besede »že Aristotel je opazil« neprestano srečuješ v najnovejših raziskovanjih in učbenikih. V prav poslednjem času pa nekateri filozofi, zlasti Driesch, obnavljajo njegov nauk o »entelehijah«, to se pravi o formah živih bitij, o smotrotežnosti (Zielstrebigkeit, kakor pravi Paulsen) v svetu itd. Tudi neotomizem, to je prerod nauka Tomaža Akvinskega v katoliški filozofiji, ki se je pričel v poslednji četrtini XIX. stoletja, je posredno privedel do novega zanimanja za Aristotelovo filozofijo.

12. EPIKUR

**Piron. Epikurjeva etika in ontologija. Obnovitev atomizma.
Spoznavna teorija. Epikurejstvo.**

Za Aristotelom grški filozofi ali razširjajo ali tolmačijo prejšnje nauke. Ne načenjajo novih problemov in ne grade novih naukov, niti če nimajo več vere v stare, marveč se kakor zofisti zopet udajajo skepticizmu. Tako zopet zanikajo, da bi bilo mogoče spoznati resnico in z njeno pomočjo dati eksistenci in dolžnosti kak smisel. V drugi polovici IV. stoletja je Piron propovedoval, naj se filozof vzdrži vsake sodbe. Za vzgled, kako naj se vede, pa je priporočal svinjo, ki mirno použiva svojo hrano na krovu ladje, katero goni burja po morskih valovih. Nove ideje prinašajo v filozofijo samo Epikur in stoiki. Skupna značilnost obeh šol je v tem, da jima glavni predmet filozofiranja ni več ontologija, kakor mislecem VI. stoletja in ne gnozeologija kakor filozofom druge polovice V. in začetka IV. stoletja, marveč etika. Obema šolama sta gnozeologija in ontologija važni samo kot pripomoček etiki, ne pa sami po sebi. Obe šoli si izbereta tako ontologijo, ki je posebno prikladna za utrditev njiju etike, ne pa take, ki bi bila najbližja tako ali drugače pojmovanemu idealu

resnice. S tem pa je opredeljena tudi njiju spoznavna teorija. V etiki nadaljujeta obe šoli tradicijo kirenaikov in cinikov in se obe, zlasti epikurejska manj zanimata za javno življenje družbe, nego za osebno življenje posameznika. Njuna etika je etika modrijana, ki skrbi za osebno srečo, za osebno odrešenje. Socijalne motive pa proglašata samo za dopolnitev osebnega problema.

Proti koncu IV. in v početku III. stoletja je otvoril na svojem vrtu filozofsko šolo Epikur. Za osnovno vprašanje filozofije je priznal osebno srečo. Zapreka na poti do sreče je strah, ki je dvoje vrste: strah pred bogovi in strah pred smrtjo. Zaradi dušnega zdravja si je treba izbrati tako teorijo, ki lahko odstrani kakor prvo, tako tudi drugo čuvstvo. Taka je Demokritova atomistika. Če se uverimo, da je ves svet nastal iz slučajne strnitve atomov, morajo odpasti vsi naši strahovi. Ni se nam treba bati ne bogov, saj niso ustvarili sveta, se ne vmešavajo vanj in nas tudi ne zasledujejo. Prav tako pa se nam ni bati niti smrti, kajti tudi mi smo do kraja sestavljeni iz materialnih atomov. Dokler smo živi, še ni smrti; ko pa nastopi smrt, ni več nas: namestu nas je samo še kup razpadajočih atomov in nič drugega. Tako nam atomični nazor vrača srčni mir. In zaradi tega je Epikur skušal dokazati, da je pravilen. Svet ni ne logičen ne simetričen. Nobenega načrta ni opaziti v njem. Koliko nepotrebnih pustinj, gor, dolin! Koliko bolezni in drugih nedostatkov! Vse to je nastalo slučajno. Bogovi nimajo s tem nobenega opravka. Bogovi so vendar popolni. Torej so srečni. Torej se ne trudijo in ne vznemirjajo. Njihovo življenje poteka brezskrbno v medsvetnih prostranstvih (metakozmijah, intermundijih) in se prav nič ne brigajo, kaj se godi v svetovih, ki so sestavljeni iz atomov. Ljudje, ki hočejo biti popolni in s tem srečni, morajo težiti po tem, da bi postali podobni opisanim bogovom. Zaradi tega je idealni modrijan tisti človek, ki se ne boji ne bogov ne smrti, ki je uveril samega sebe, da svet ni drugega nego slučajna strnitev materialnih atomov, in ki prebije svoje kratko življenje v radosti, v izberi katerih naj dolgotrajnejše duhovne radosti predpostavlja minljivim čutnim.

Pozivajoč vsakogar, naj »živi v zatišju«, je bil Epikur ravnodušen do vprašanj družbenega življenja. Ali iz vsega njegovega nauka je sledilo neko svojsko pojmovanje družbe: to ni organska celota in ni predmet smotrne kulture, marveč slučajna zmes človeških poedincev brez skupnega smisla in brez skupnega smotra. Etos je prav tako slučajen kakor družba. To ni vodilna norma, marveč mehanična rezultanta.

Za resnico kot tako se Epikur ni zanimal; kolikor pa je vendarle premišljal o nji, je zgradil grobo materialistično spoznavno teorijo.

Ničesar ni, razen atomov in praznine. Misel in doznanje resnice sta samo součinkovanje atomov. Vnanje predmete zaznavamo samo zaradi tega, ker njih površina neprestano izločuje tenke skorjice. Te letajo po prostoru in prodirajo tudi v naše telo.

Tako je nastalo epikurstvo, ki je sestavljeno iz etike uživanja, iz atomistične ontologije in iz materijalistične spoznavne teorije. Umrlo ni z Epikurjem, ki je moško prenašal težko bolezen, za katero je umrl. Utehe je iskal v svoji filozofiji. Živel je še po njem. Včasih je postajalo grobo in je padalo do propovedovanja nebrzdanega čutnega uživanja. Pri tem se je oslanjalo na nekatere izjave Epikurja samega, kakršni sta na primer naslednji: »pričetek in korenina vsake blaginje je zadovoljnost želodca« in »meni lepota nič mar«. Včasih pa je oplemeniten propovedovalo izbrano kulturo duhovnih radosti v zvezi z melanholičnim dvomom o smiselnosti življenja. Nekateri so v Epikurju videli križanje Sokrata z Voltairjem. In še taki pisatelji nedavne preteklosti, kakršna sta mladi in dobrohotni, entuziastični poet in filozof Guyau ter stari skeptik Anatole France, so našli zadovoljnost v epikurstvu.

13. STOIKI

Modrecovo življenje. Fatalizem. Priroda in etika. Materijalizem. Vpliv stoikov.

Stoicizem je prejel svoje ime od »stoe«, slikovitega portika v Atenah, pod katerim je ustanovnik te šole in Epikurjev sodobnik Zenon propovedoval svoj nauk. Poleg njega je bil najavtoritativnejši grški stoik Hrizip. Kesneje je imel stoicizem uspeh v Rimu. In šele tu so se v latinščini izbrusile najbolj znane stoične formule.

Kakor epikurejce, tako je tudi stoike zelo vznemirjala smrt. Učili so, da mora biti vse življenje modrijana priprava nanjo. Pripravljati pa se je treba pasivno, ne se boriti z usodo, marveč se ji je pokorno podrediti ter potrpežljivo in čvrsto prenašati njene udarce. To pasivnost nam razloži stoiški fatalizem. Uvedli so v filozofijo misel o usodi, ki je že tudi prej vznemirjala helensko zavest in zoper katero so brez moči ne samo kralji kakor Ojdip, marveč celo bogovi. Hrizip je videl v usodi »nekako večno in neomajno zaporednost stvari in verigo, ki vleče sama sebe«. Kesnejši rimski stoiki pa so trdili, da usoda vodi voljne in tira uporne: ducunt volentem fata, nolentem trahunt. V taki obliki se je v zgodovini evropske filozofije prvič pojavil determinizem, to se pravi, nauk o tem, da je vse,

kar eksistira in kar se vrši bodisi v vnanjem svetu, bodisi v človeški notranjosti, podrejeno neobhodnosti. In že stoiki so morali zadeti na težave, ki jih povzroča tak determinizem, zlasti kadar gre za нравno svobodo in za človekovo odgovornost. Iz teh težkoč so se skušali izviti s kompromisom, ki ga je cinik Oinomaos imenoval polovično suženjstvo. Kakor je kesneje pripomnil Avguštin so skušali delati razliko med vzroki stvari, »da bi nekatere izvzeli iz neobhodnosti, druge pa ji podredili«.

Kot posredujoče načelo med neobhodnostjo in svobodo so stoiki priznavali prirodo, ki so jo istovetili z Bogom: »ali ne razumeš — je vpraševal rimski stoik Seneca — da govoreč o naravi, izrekaš božje ime?« Priroda ni mrtva in slepa sila, marveč milost previdnosti. In človekova naloga je v tem, da naj živi v skladu z naravo, secundum naturam vivere. Človeška pamet je samo posnemanje narave. Quid est ergo ratio? naturae imitatio, je razlagal Seneca.

Tako pojmovana narava ne deli ljudi, marveč jih nasprotno — druží. Nobene veroizpovedne, politične, ekonomske ali druge pregraje ne smejo v ljudeh uničiti zavesti, da so vsi v enaki meri ljudje, katerim ni tuja nobena človeška stvar: homo sum; humani nihil a me alienum puto, kakor je kesneje razlagal rimski poet Terencij. Navedene besede pa ne izvzemajo niti sužnjev: servi sunt? immo homines, je pisal Seneca. Prava domovina slehernega človeka je »velikodržavni kozmos« (megalópolis kosmos). Zaradi tega je pravi državlján državlján vesoljstva, kozmopolit. Tak državlján je vsak človek, bodisi imperator kakor Mark Avrelij, bodisi suženj, kakršen je bil Epiktet (oba sta bila stoiška filozofa). V nasprotju z Aristipom, ki je predlagal, naj človek povsod živi kot tujec, so stoiki predlagali, naj povsod živi kot državlján. In če je Platon razmaknil ozko antično etiko, s tem da jo je poglobil in povzdignil, so jo stoiki razprostranili v širjavo. Namestu rezkega zoperstavljanja Helenov in barbarov, ki se je zdelo tako naravno idealistu Platonu in Aristotelu, so prvi proglasili človečansko edinstvo, prav tako pa tudi etiko solidarnosti vseh ljudi. Vendar te svoje etike niso prenašali v politiko. Zaposljeni z osebno moralo, so smatrali vprašanja državne ureditve in uprave za nevažno. Njihov kozmopolitizem pa zlasti do časa, ko ga je sprejela rimska inteligenca, ni pomenil stremljenja k političnemu imperijalizmu, marveč k vsečloveškemu bratstvu.

S tako etiko so stoiki združevali naturalistično ontologijo, ki je raztapljala v prirodi Boga in človeka. Izpovedovali so monizem, to je enotnost vsega. Človek ne more in ne sme zoperstavljati ne samega sebe in niti ne božanstva drugim bitjem — živalim, rastlinam in niti ne rudninam. Vse na svetu, bogovi, ljudje, zveri, ptice, drevje,

kamenje, — vse je naposled eno in isto in sicer ena in ista narava; odtod tudi vseobče bratstvo. Božanstvo ne živi izven prirode, ni transcendentno, marveč imanentno in prebiva v nji. Zaradi tega je religija stoiške filozofije panteizem, ki na svoj način obnavlja Talesovo trditev, da je vse prostranstvo polno bogov. Priroda, ki je tako rekoč povsod in vedno prepojena z božanstvenostjo, pa je materialna, telesna. Sama je telo in vse v nji je telesno. Tako so stoiki zabredli v materializem. Ker so hoteli biti dosledni, so pričeli tudi dušo imenovati telo, a prav tako tudi dobro, krepost, modrost in sploh vse abstraktne pojme.

Podoben materializem so zanesli tudi v gnozeologijo. Spoznavanje ni tvorni akt, ni svoboden napor, marveč pasivno, pokorno sprejemanje vtisov o vnanjih predmetih na organe naših čutov, ki so podobni mehкому vosku.

V stoiški ontologiji in spoznavni teoriji je bilo mnogo izmišljenega, šolskega, nerealnega. Včasih so to priznavali sami. Tako se na primer Seneca za dokazovanjem, da je krepost telo, nekako opravičuje: mi se učimo za šolo, ne za življenje, non vitae sed scholae discimus. Pač pa so se moralne in socialne ideje stoikov pokazale kot zelo življenjske in so imele velik vpliv. Premagale so ozkost političnih in duhovnih obzorij helenske kulture. Prve so bile, ki so proglasile moralni, pravni in politični univerzalizem. Etična propoved stoikov, ki jih včasih imenujejo tudi antične janzeniste, je učila ljubezen do vsega človeškega rodu, s čimer je pripravila tla krščanstvu. Vse to naj pojasni trdoživost stoicizma. Zenonova mladost pade v čas Aristotelove starosti. Šola pa se je razcvetela mnogo kasneje in sicer že med Rimljani — za časa Seneke (I. stoletje po Kristu) ter Marka Avrelija in Epikteta (II. stoletje).

14. HELENIZEM

Politična in duhovna ekspanzija. Filon. Sinkretizem.

Zavojevanja Filipa, zlasti pa Aleksandra Makedonskega niso razširila samo političnih marveč tudi duhovna obzorja Helade. Heleni so postali helenisti. Zdaj niso samo prenašali svojih idej in ustanov v tuje kraje, marveč so jih tudi spajali s tamošnjimi idejami in ustanovami. Prišli so v tesnejše stike z Malo Azijo in z Egiptom in niso več gledali zviška na prebivalce teh dežel kot na barbare. To tem bolj, ker jim je Izokrat pojasnil, da Heleni niso Heleni zaradi skupnega rodu, marveč zaradi skupne kulture. V političnem oziru je

sprememba od majhnih in tesnih mestnih državic privedla k širokim formacijam federativnega ali panhelenskega in celo imperijalističnega tipa. V duhovnem oziru pa je povzročila zbližanje evropske inteligence z maloazijsko in egiptsko. Središče filozofije se je celo preselilo iz Aten, iz te »Helade vseh Helad« v Aleksandrijo. Tam je Evklid ustvaril svojo geometrijo, Aristarh pa je v III. stoletju pred Kristom obnovil pitagorejski heliocentrizem in je — zopet brez uspeha — učil, da se zemlja suče okoli solнца. In prav tam je v I. stoletju pred Kristom helenizirani Jud Filon spojil monizem Platonovega nauka o svetovnem razumu (lógos) z monoteizmom svoje religije, k čemur je pridružil trditev o možnosti in neobходимosti posredništva med Bogom in ljudmi. Postavljal je osebnega Boga nad idejo dobrega in lepega in je Božjo besedo imenoval »idejo idej«. Pod vzhodnim vplivom dobivajo Pitagorove in Platonove ideje teozofski značaj. Filozofija prehaja v bogoiskanje. Zaradi tega drage volje sprejema in tolmači razodetje posvečenih knjig. Ta sinkretizem je bistveno olajšal pronicanje krščanske ideje v razširjeni helenski svet, od tod pa v vesoljno prestolnico — v Rim.

15. RIMLJANI

Razlika med rimskimi in grškimi pojmi. Dogmatizem. Praktičnost. Odnos do filozofije. Karneades. Skepticizem. Epikurstvo. Stoicizem.

Rimljani, ti Angleži starega veka, so se globoko razlikovali od Helenov in sicer ne samo politično, marveč tudi duhovno. Eni in isti pojmi so imeli pri obeh narodih docela drugačen pomen. Grška resnica, alétheia je čista ideja, neodvisna od empirične eksistence. Rimska resnica, veritas, pa je ali bojno sredstvo zoper zvižanost in kovarstvo, kakor jo je razlagal Cicero, ali pa kratko malo realna resničnost. In veritate dicere je v latinščini pomenilo voditi resnično tožbo pred sodiščem, ne pa umišljeno debato v šoli. Resnico so Rimljani često istovetili s pravičnostjo v poslovnem, juridičnem smislu te besede. Dobro so Grki pojmovali kot abstraktno idejo, dragocenejšo v misli nego v dejanju. Zaradi tega je Sokrat spoznanje o dobrem povzdigoval nad dobro ravnanje. Platon je imenoval dobro »najvišje spoznanje« in ga je izbiral ali za predmet dialektičnih debat ali pa za predmet mistične kontemplacije. Rimljani pa so pojmovali dobro kot realno dobrino in so radi govorili o njem v množini: tria genera bonorum, maxima animi, secunda corporis, externa tertia, je razlagal Cicero. Pravičnost so Grki pojmovali kot idejo,

katere vsebino lahko odkrije šele dolgo dialektično razpravljanje in ki bi se dala realizirati šele po popolni preureditvi vsega državnega in družbenega življenja. Rimljani pa so jo pojmovali kot lastnost, ki prizna vsakemu svoje: *animi affectio suum cuique tribuens*, jo je opredelil Cicero. V zvezo s tako poslovnim pojmovanjem je spravljaj tudi pobožnost, in sicer kot pravičnost nasproti bogovom ter spoštovanje nasproti staršem: *justitia erga deos religio, erga parentes pietas*. Tudi Ulpijanova opredelitev pravičnosti ima strogo poslovni značaj: *justitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*. Lepota je bila Grkom ali ideja, ki je navdajala umetnost, ali pa nezemska prikazen. Rimljani pa so jo istovetili z žensko gracijo (*venustas*) in z moškim dostojanstvom (*dignitas*). Če je bilo Grku tesno in zatohlo in če mu je bilo neznosno v obdajajočem ga miljeju, se je v mislih povzpел v višino. Rimljan pa je v takem primeru kazal hotenje razširiti svoj svet in sicer ne samo z besedami, marveč tudi z dejanjem.

Rimljani so imeli očitno zelo malo smisla za dialektiko in kontemplacijo. Poglavitni dve svojstvi njihovega duhovnega sklada sta bili dogmatičnost in praktičnost. Dogmatičnost jih je zelo razlikovala od Grkov, ki so imeli več smisla za vprašanja nego za odgovore, zaradi česar se jim ni nikoli mudilo priznati kakega načela za popolnoma utemeljeno, in ki so se v svojem iskanju nespornih resnic vzpenjali na strme metafizične višine. Ker zaradi svojega dogmatskega značaja niso mogli postati narod filozofov, so Rimljani postali narod juristov. Pravi jurist je vedno dogmatičen. Uverjen je, da norme resnično eksistirajo, učinkujejo in da so zaradi tega obvezne, in izvaja iz tega vse logične posledice. V skladu s tem dejstvom in v nasprotju z Grki so imeli Rimljani mogočno logiko a slabo dialektiko. Celotni njihov jezik je bil logičnejši od grškega. Zaradi tega je Alfred Fouillée trdil, da je vsaka ura latinskega jezika prav toliko, kakor ura logike.

Praktičnost Rimljanov se je pokazala celo v religiji. Bogotvorili so kakor Grki naravne sile. Ali v nasprotju z Grki, ki so vnašali v svojo religijo ali umetniško gledanje in tvornost ali filozofske dvome in iskanje neznanih bogov, so Rimljani pojmovali svojo religijo poslovno, kot nekak juridičen odnošaj med ljudmi in bogovi. Cicero ni zaman opredeljeval pobožnosti kot pravičnosti nasproti bogovom: *est enim pietas justitia adversus deos*. Rimski svečeniki so bili neke vrste juriskonzulti ali notarji poslovne pobožnosti, ki je v molitvah in žrtvah izvajala načelo *do ut des*. Praktičnost in poslovnost sta odlikovali tudi rimsko politiko. Atenska ljudska zbornica je bila nervozna, sugestiji dostopna, šumna in nebrzdana tolpa, rimske

komicije pa so v prvih časih republike poražale s svojim redom: v bojni red postavljeno ljudstvo je poslušalo kratke predloge magistratov in je brez debat glasovalo: za ali proti.

Spričo vsega tega je jasno, da Rimljani niso bili preveč pripravljeni udajati se filozofiranju. Kakor je opomnil Mommsen, so pri njih spekulirali samo bankirji. Rimljani so se ukvarjali s filozofijo le v majhni meri, kolikor jih ni ovirala »pri večjih stvareh«, kakor se je izrazil Cicero, to se pravi, v državnih poslih. Naj se drugi ukvarjajo s filozofijo in umetnostmi, je pisal Vergil, ti Rimljan, ne pozabi, da si poklican, z oblastjo vladati narode: tu regere imperio populos, Romane, memento. In Rimljani so res umeli izvrševati ta poklic.

Premagujoč narode, so se seznanjali z njihovimi idejami. In te ideje so zdaj pa zdaj pričele zmagovati Rimljane. Tako je Helada, ki so jo politično zavojevali v II. stoletju pred Kristom, kesneje duhovno zavojevala svoje zmagovalce. In zaradi tega je Horac pisal: *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio*. Atene so postale antični Pariz. In od tam je bila v Rim uvedena filozofija. Prvo srečanje ž njo ni poteklo povsem mirno in je celo nekoliko zmedlo Rimljane. Prav okoli polovice drugega stoletja se je na rimskem foru prvič zgodilo to, ker se je na atenski agoreji vršilo sleherni dan že v V. stoletju: skeptični filozof Karneades, ki je prišel iz Grecije po diplomatskih opravkih, je očaral svoje naivne poslušalce z ognjevitim govorom v zaščito resnice, na kateri da sloni ves svet; naslednji dan pa je s prav takim ognjem in bleskom dokazoval, da resnice sploh ni. Rimljani, ki niso imeli na razpolago helenske duhovne prožnosti, ki se še niso odvadili discipline in lojalnosti, imenovane probitas, in ki se še niso naučili ukvarjati se z besednimi debatami in z razpravljanjem zaradi razpravljanja samega, namestu zaradi resnice (*disputare in utramque partem*), so bili silno poraženi in stari Katon je dosegel, da je bil prelepobesedni diplomat odpoklican. In še čez sto let so v Rimu presojali in obsojali Karneadov nastop.

Ali moda je storila svojo stvar. Okoli začetka našega štetja je rimska inteligenca že sama filozofirala. Res da je bilo to samo diletantstvo, ki si je izposodilo nekatere grške nauke in jih prilagodilo krajevnemu okusu in praktičnim potrebam. Tako so na primer po Ciceronovem priznanju Rimljani gojili studij matematike in geometrije »samo kolikor je v korist meri in računu«. Izposodili so si skepticizem, ki jih je privlačil zaradi tega, ker jim je dajal že vnaprej možnost, umakniti se reševanju filozofskih problemov pod dostojno pretvezo, da so pač nerazrešljivi in da se je človeški um razočaral nad njimi. Izposodili so si epikurstvo. Imelo je velik uspeh

med bogato mladino, ki se je gnetla okrog Avgusta in hlastno uživala sadove njegovega političnega prevrata. Ti ljudje so Epikurjev nauk spremenili v filozofijo razbrzdanosti, same sebe pa v »praseta Epikurjeve črede«, kakor se je izrazil Horac. Lukrecij, ki je v stihih razložil epikursko filozofijo, pa je pričel svoje delo *De natura rerum* z izjavo: »kadar divja morje in veter dviga valove, je prijetno s kopnega opazovati tujo nesrečo«.

Izposodili so si Rimljani tudi stoicizem. S svojim naukom o pokornosti usodi je privlačeval »poslednjega Rimljana«, mračnega Bruta in njegove prijatelje. Kesneje se je stoicizem sprevrgel v filozofijo rimskega imperijalizma. Pod grškim vplivom pa se je rimska inteligenca tako vživela v duha retorike, da je stoicizem, to filozofijo življenja in ne besed, često uporabljala čisto retorično. Tako na primer Cicero v svojem delu »O dolžnostih«, *De officiis*, ki ga je napisal svojemu sinu. Kakor je umel na splošno govoriti celo o ljubezni do človeškega rodu (*caritas generis humani*), tako mu v tej knjigi hkratu z vzvišenimi tiradami v duhu etičnega univerzalizma predava o pravilih življenjske modrosti. Po njih je — z Mommsenovo besedo — gentleman dolžan prezirati rokodelca, ki je zaposlen z umazaním delom (in *sordida arte*), prezira pa naj tudi prav tako umazane ljudi, ki se ukvarjajo z drobno trgovino. Pač pa lahko zahaja v družbo velikih spekulantov, zlasti pa naj mu bo pri srcu družba veleposestnikov. Zgolj retorično vrednost ima obsodba vsega posvetnega, ki jo je izrekel učenec stoikov Seneca, kajti v življenju je bil karierist in pridobitnik.

16. POLIBIJ

Filozofija zgodovine. Mešana državna forma.

Eden izmed posrednikov med helensko in rimsko miselnostjo je bil Polibij, »Ahajec« iz Arkadije, ki je našel v Rimu drugo domovino. V drugi četrtini drugega stoletja pred Kristom je bil kot talec odveden v Rim. Tam je preživel 16 let in je postal rodu Scipionov hišni prijatelj. Ko so ga izpustili v domovino, ki je med tem postala rimska provinca, je pričel iz lastnega nagiba obiskovati Rim. Rimski utilitarizem ga je tako prepočil, da je v svojih »Istorijah« opredeljeval zgodovino kot »gimnazijo za politične delavce« in je trdil, da bi bila vsa zgodovina popolnoma brezploдна, če bi izločili iz nje vse, kar nam lahko koristi. Poleg tega pa si je prizadeval preko zgodovine spoznati resnico, ki jo je imenoval »oko zgodovine«. Tako je postalo njegovo delo eden izmed prvih poizkusov tako imenovane

zgodovinske filozofije, ki skuša, ne omejujoč se na časovno ali pragmatično zvezo med dogodki, uganiti njih splošni smisel. Pri tem je omahoval med dvema nazoroma. Zdaj se mu je zdelo, da sta zgodovina in »ekonomija prirode« vrtanje, v katerem se ljudje po zaporedni izmeni vseh političnih form preko gospodstva pesti povračajo v prvobitno stanje, ki se le malo razlikuje od zverskega, nakar pričenjajo vse znova. Zdaj zopet se mu je zdelo, da eksistira neki osrednji dogodek, ki povzroča, da se zgodovina posameznih držav spreminja v vesoljno zgodovino. Ta dogodek, ki se mu je zdel neslučajen, je videl v prevratu, ki je v kakih petdesetih letih spremenil rimsko republiko v svetovno državo. Jamstvo za njeno trdnost je videl Polibij v tem, da je strinjala v svoji obliki tri pravilne Aristotelove forme: konzulska oblast je ustrezala monarhiji, senat je ostvarjal aristokracijo, komicije pa — politijo. To Polibijevo misel je privzel tudi Cicero.

17. C I C E R O

Ciceronova osebnost. »Republika«. »Zakoni«. Pravna filozofija. Ciceronov vpliv.

Kakor je videti iz zaglavij v nekaterih njegovih knjigah, Cicero ni skrival, da posnema Grke. Svoje govore zoper Catilino je imenoval »Filipike«, kakor so se imenovali tudi Demostenovi govori zoper Filipa Makedonskega. Da ne bi zaostajal za Platonom, avtorjem »Države« in »Zakonov«, je tudi on napisal dve knjigi »O republiki« in »O zakonih«. Sijajen govornik, je bil v filozofiji samo popularizator in eklektik, ki je združeval umerjen skepticizem s posnemanjem Platona in s propovedovanjem stoicizma. Živel je v kritični dobi prehoda od republike k principatu. In je tožil, da ve, komu naj se izogiba, da pa ne ve, za kom naj gre. Ljubil je rimsko starodavnost in je žaloval za njo. Ali manjkalo mu je poguma, da bi se bil odločno boril zoper novega duha. To daje njegovim spisom pečat nekake neodločnosti. Zato sicer očarujejo z lepoto jezika, nikakor pa ne s silo in opredeljenostjo sodb. Tako se na primer v spisu »O prirodi bogov« posmehuje domačim bogovom, hkratu pa izraža željo, da ne bi izpodkopal religije, ki je, kakor pravi sam, bolj očuvala Rim, nego ga je njegovo obzidje. V spisu »O usodi« (De fato) je skušal najti kompromis med »stoiškim determinizmom in nravno svobodo: grehote se lahko rode iz naravnih vzrokov, njih zatiranje pa ni osnovano na naravnih vzrokih, marveč na volji, prizadevanju in disciplini. V spisu »O dolžnostih« je skušal združiti univerzalizem stoiške

etike s pojmi in celo s predsodki rimske posestniške in denarne aristokracije.

Ciceronov spis »O republiki« je bil dolgo časa poznan samo po citatih, ki so jih navajali drugi pisatelji. Šele v začetku XIX. stoletja je bil v Vatikanski biblioteki najden palimpsest, to se pravi izbrisan pergament, na katerem so pod novo napisanim tekstom razbrali, dasi še daleč ne popolnoma, prvotno besedilo, ki se je pokazalo kot prepis Ciceronove knjige. Napisana je bila v času, ko je republika propadla. Pod Platonovim vplivom je napisana v dialoški obliki. Da ne bi razburjal novih oblastnikov, je Cicero prenesel čas pogovora za sto let nazaj in se je poslužil alegorije. Pogovor se prične s senzacionalno novico, da se je na nebu pokazalo dvojne solnce. Sobesedniki ostanejo ravnodušni do te kršitve nebesnega redu in osredotočijo svojo pozornost na kršitev zemskega redu, zlasti na dvojevladje, ki razdira republiko in v katerem skuša ena stranka drugi iztrgati oblast iz rok kakor žogo. Predmet nadaljnjega besedovanja je samo še država, ne država sploh, marveč rimska država, rimska republika. Državo opredele kot skupščino, celo kot shod (coetus) ljudstva, vendar ne kot vsako skupščino, temveč tako, ki jo družijo soglasje prava in skupna korist. V nasprotju z grškimi državoznanci posveča Cicero posebno pozornost juridični plati državnega življenja in celo istoveti državo z družbo, ki ima skupno pravo: quid est enim civitas nisi juris societas? Hišo juriskonzulta imenuje »preročišče za vso državo«. Sledeč Polibiju, prizna za najboljši državni ustroj državno formo, ki družijo v sebi tri pravilne Aristotelove forme. Taka pa je prav rimska republika: monarhiji ustrežata v nji konzula, aristokraciji senat, politiji ljudske komiceje.

Mnogo pozornosti je odmeril Cicero vprašanju o nravni upravičenosti države sploh in še posebej rimske države. Ali ni to mogoče čisto nasilna ustanova, ki jo vzdržuje samo sila in celo razbojništvo? Palimpsest je na tem mestu nečitljiv. In vprašanje je, ali je Cicero odpravil ta problem tako neprisiljeno kakor Aristotel, ki je vse dvome zavrnil s tem, da se je skliceval na naravo. Laktancij je kesneje trdil, da je Cicero kratko malo preskočil vprašanje kakor jarek.

V »Zakoni« je Cicero posnemal Platona in je proslavljal starodavni način življenja, ki ga je posvečala religija, starodavno pravo, zlasti pa zakone dvanajstih tabel.

Kakor v »Zakoni« tako je tudi v drugih svojih spisih v duhu stoiške filozofije učil o zakonu, ki je skladen z naravo, ki je nespremenljiv, stalen, večni. Izdaja ga »edini vseobčni učitelj in gospodar -- Bog«. Ne senat ne ljudstvo ga ne moreta razveljaviti. Enak je za

Rim in za Atene. Ta zakon je napisan v naši notranjosti. »Prepojeni« smo ž njim, kajti »rodili smo se za pravičnost«. Zaradi tega se nam tega zakona ni treba posebej učiti. Lahko ga odkrijemo in moramo ga razbrati iz lastne zavesti ali kakor pravi Cicero iz »intimne filozofije«. Kdor krši ta zakon, beži od samega sebe, zametava človeško naravo in si nakopava velikanske kazni, pa četudi bi ušel vsakemu drugemu vračilu. Na ta način izreka Cicero prepričanje, da je v splošnem kozmičnem redu vključen tudi juridičen red. Dober zakon lahko razlikujemo od slabega samo na osnovi »prirodne norme«. Zaradi tega smatra Cicero za največjo neumnost (*stultissimum*) »priзнati za pravično vse tisto, kar je določeno v postavah in zakonih narodov«. To naziranje so kesneje ponavljale vse teorije tako imenovanega naravnega zakona in naravnega prava, osnovane na veri v objektivno pravičnost, ki je niso hotele videti v vsaki odredbi ali v vsaki zahtevi kake osebe ali skupine.

Čeprav ni imel Cicero nikoli niti od daleč tolikšne avtoritete kakor Aristotel, vendar so njegove misli še zelo dolgo vplivale na umove. Profesor Zielinski je zasledoval ta vpliv in ga je označil takole: za časa razprostranjevanja krščanstva so Cicerona cenili kot filozofa-moralista, za renesanse kot izrazito osebnost in kot individualista, v časih prosvetljenstva pa so ga uvaževali kot skeptika in kot državnika. Montesquieu je imenoval Cicerona »enega izmed največjih umov, ki so kedaj eksistirali«.

18. RIMSKI EKONOMSKI NAZORI

Gospodarski problemi Rima. Spisi *de re rustica*. Kato. Varo. Plinij. Kolumela.

Rim je moral reševati težje gospodarske probleme nego nevelike grške države. Rim je poznal agrarno vprašanje ali vprašanje o razdelitvi zemlje na podeželski plebs (*plebs rustica*). Za to je bilo treba ustanoviti poleg »rimskega polja« (*ager romanus*), ki je bilo, v parcele razdeljno, na osnovah privatnega kviritskega prava (*dominium ex jure Quiritium*) v privatnih rokah, poseben državni zemeljski fond, ali »javno polje« (*ager publicus*). Rim je poznal tudi vprašanje o »proletarijatu«, to se pravi o ljudeh, ki niso mogli dati državi nič drugega nego obilo potomstva (*proles*). Rim je poznal vprašanje o prehranjevanju in podpiranju (*frumentatio*) približno 320.000 (v sredini I. veka pred Kristom) prebivalcev rimskega mesta, ki so zaradi istovetenja države s prestolnico tvorili glavno maso državnega naroda ter odločevali o usodi rimske demokracije. Rim je naposled poznal

vprašanje o prizadevanjih posameznih skupin, ki so dvigale v ospredje vsaka svojega voditelja: tako se je na primer Cezar opiral na ljudsko množico, Pompej na zemeljsko in staro aristokracijo, Kras »bogati« pa na denarno aristokracijo ali plutokracijo. Rim je poznal vprašanje o izkoriščanju provinc, kesneje o kolonatu itd.

Vsa ta vprašanja so reševali politični ljudje in s političnimi metodami brez teoretikov in teorij. Delavno življenje (*negotium*) se je načelno obsojalo in sicer po Ciceronovi formuli: *otium cum dignitate*, filozofsko brezdolje in uradno dostojanstvo. Gospodarske teorije ali sploh ni bilo nobene, ali pa se je omejevala na razprave *de re rustica*, to se pravi o zemljedelju. Napisane so bile nekatere v prozi, nekatere pa tudi v stihih, kakor je storil Vergil v svojih *Georgicah* in deloma Kolumela. V nasprotju z grškimi teoretiki, ki so smatrali za možno in poželjno, da bi se »ekonomija«, to je gospodarstvo, podredilo vodstvu javne oblasti, se rimski pisatelji *de re rustica* bolj zanašajo na privatno pravo in na osebno podjetnost. Nasproti rokodelstvu in trgovini so nezaupljivi in ju štejejo med umazane poklice (*sordidae artes*). Njihov ideal je zemljedelstvo in posestništvo, kateremu ni treba ničesar kupovati. Cicero je pisal: *nihil melius, nihil homine libero dignius, quam agricultura*. Trmasti in skopi plebejski cenzor Kato Starejši (konec III. in prva polovica II. stoletja pred Kr.), ki je pripomogel, da je bil Karneades izgnan, in ki je v senatu neprestano ponavljal, da je treba Kartago razdejati, je klical nazaj k patriarhalnemu zemljedelskemu življenju. Sam je posojal denar na obresti, teoretično pa je tako posojanje obsojal, kajti zakaj ubijati človeka zaradi denarja: *quid hominem occidere?* V I. stoletju pred Kristom je deloval enciklopedist in Pompejev pristaš Varo, ki pa se hkratu ni branil niti Cezarjeve podpore. Razlikoval se je od Katona v tem, da ni razpravljal o malem, marveč o velikem posestništvu. Orodje za obdelovanje zemlje je delil na nemo, to je na pluge in vozove, na orodje, ki se odziva v neartikuliranih glasovih, to je na živali, in na govoreče orodje, to je na sužnje. Suženj je *instrumentum vocale*. Za njim se je literatura *de re rustica* povrnila h Katonovi tradiciji. V prvem stoletju po Kristu je Plinij Starejši tožil, da so velika posestva pogubila Italijo: *latifundia perdidere Italiam*. Kolumela daje zemljedelstvu kot edinemu poštenemu sredstvu za obogatitev prednost pred trgovino, ker je negotova, pred kreditnimi operacijami, ker so nepoštena, in celo pred vojno, ki jo v nasprotju z Aristotelom že ne smatra več za dobro sredstvo za pridobivanje gospodarskih dobrin. Sicer je odločen pristaš majhnega zemljedelstva in nasprotnik izčrpavanja zemlje v latifundijih, ki jih obdelujejo sužnji, ti krvniki grude.

19. RIMSKI POLITIČNI NAZORI

Rast rimske države. Civitas. Res publica. Demokracija. Imperium. Principat. Teokratizacija principata.

Rimska država je obsegala v prvih začetkih kakor grška »polis« samo mesto Rim in tako neznatno mestno okolico, da ji ni pripadalo niti vseh sedem holmov, po katerih se je kasneje razprostrlo večno mesto. In ko so v početku V. stoletja plebejci sklenili »secesijo«, to se pravi izločitev, ter hoteli ustanoviti od patricijev neodvisno državo, so se pričeli urejati v najbližji sosesčini, na Sveti gori. Od tam jih je po ustnem izročilu privedel nazaj Menenij Agripa, ki jim je povedal priliko o telesnih delih, ki so se uprli zoper želodec, priliko, ki je prototip kasnejše organske državne teorije. Nadaljnji razvoj Rima je šel po drugi poti nego v Heladi. Grki niso prišli nikoli preko oblike mestnih držav, ki sta jo njihova filozofa Platon in Aristotel smatrala za normalno in celo idealno. Namestu, da bi se bili združili, so se borili med sabo za hegemonijo. Poizkusi prostovoljnih federacij so se končali z neuspehom. In politična združitev Grkov je bila izvršena prisilno, kajti izgubili so pri nji samostojnost: spočetka je Filip Makedonski ustvaril pod svojim vodstvom zvezo s sedežem v Korintu, ne v Atenah, nato pa so Rimljani naredili vso Helado za svojo provinco, dali deželi novo ime Ahaja, Helene pa imenovali Ahajce. Rimljani pa so prestopili meje svoje mestne občine, ki jo Francozi imenujejo cité, in so umeli zgraditi obširno državo, ki je obsegala take »province« kakor Hispanijo, Ahajo, »Azijo« (seveda samo Malo), »Afriko« (severno). Naposled je nastala vesoljna država, ki je ustanovila na zemlji rimski mir (pax romana) in ki je v mejah tedanjega civiliziranega sveta onemogočila sklanjatev besede »država« v množini. Ko je Karakala v III. stoletju po Kristu razširil pravico rimskega državljanstva na vse provincijale, so postali Rimljani vsi: Italiki, Galci, Hispanci, Azijci in Afrikani. Celo potomci Helenov, ki so postali kot rimski provincijali Ahajci, so se zdaj pričeli nazivati Romaje.

Grki so za označevanje svoje države uporabljali besedo »polis«, ki je pomenila mesto. Rimljani pa so se posluževali dveh besed: civitas in res publica. Beseda civitas, od civis, državljan, je bila skupen pojem, ki je pomenil skupščino, skupnost državljanov. Država je bila tam, kjer se je zbiralo rimsko državno ljudstvo k zborovanju (coetus). Beseda res publica je pomenila skupno stvar, ki družijo vse državljanke in kateri so dolžni služiti vsi. Jasno, da je mogla biti ideologija take države samo demokratična, ne v Aristotelovem smislu

egoističnega gospodstva demosa, marveč v sodobnem smislu ljudske suverenosti.

Izmed treh elementov vsake države: teritorija, prebivalstva in javne oblasti, je osnovni element oblast. Utemeljena je lahko na tri načine: teokratično, avtokratično in demokratično. Teokratična oblast je oblast po božji milosti, ki prejema svoje polnomočje od zgoraj. Avtokratična oblast je samodrška oblast, ki nosi vir svoje avtoritete in svoje moči v sami sebi. Demokratična oblast pa je oblast po volji naroda, ki prejema polnomočje od spodaj.

V antičnih državah je skoraj izključno prevladovalo demokratično pojmovanje oblasti. Tako so v stari Heladi legende o kraljih, ki so jih rodili ali vzredili bogovi, bolj pričale o religioznosti nego o teokratizmu. Posamezne in kratkotrajne izbruhe avtokratizma so Grki obsojali kot tiranije. Slično je bila tudi rimska državna oblast osnovana demokratično. Rimljani so bili vedno religiozni. In o starodavnih rimskih prednikih je Salust celo pisal, da so bili najreligioznejši ljudje na svetu: majores nostri religiosissimi mortales. Ali tudi ta religioznost ni privedla do teokratizma. Izmed legendarnih rimskih kraljev je samo Numo Pompilija obžarjala nekaka teokratska avreola. V republikanski dobi je religija posvečevala politiko, ali ni je vodila. Svečeništvo se ni razvilo v posebno in vplivno kasto. Bilo je ena izmed državnih dolžnosti in se je smatralo za stopnjo v politični karijeri. Prav tako Rimljani niso nagibali k avtokraciji. Kakor je živela med Atenci legenda o poslednjem kralju Kodru, ki je bil neki tako dober, da si Atenci niso upali najti mu naslednika in da so zaradi tega poslej sklenili ostati brez kralja, tako je bil po rimski legendi poslednji rimski kralj Tarkvinij Oholi tako slab, da so Rimljani sklenili za vselej narediti konec kraljevski oblasti. Cezarju se je posrečilo vzeti oblast v svoje roke, ker se je opiral na ljudske množice (ta način je dobil kasneje ime cezarizem). Ko pa je poizkusil sprejeti naslov rimskega kralja, je postalo to njegovo hotenje eden izmed glavnih povodov njegovega pogina. Oktavijan Avgust pa je prikril svojo dejansko samovlado z videzom demokratičnega režima in je srečno vladal več desetletij, ker je bolje razumel politično psihologijo Rimljanov.

Po rimskih nazorih je prava država republika svobodnih državljanov. Kot vojaški in discipliniran narod so Rimljani znali ubogati. In nič ni čudnega, da se njihove uradne osebe, kakor je opozoril Ihering, niso imenovalle ministri (od minus, manj), marveč magistri (od magis, več). In njihovih konzulov niso zaman spremljali liktorji s sekirami, zataknjenimi v butarice šib. Oblast se je označevala z besedo imperium, ki je pomenila prav tako neomejeno polnomoč v

javnem pravu, kakor dominium, lastnina, v privatnem pravu. Ali čeprav so imeli magistrati še tako veliko oblast, ki se je včasih lahko stopnjevala do docela neomejene polnomoči diktatorstva, se je vendar smatrala za oblast po volji ljudstva, ki jim je v komicijah izročala imperium cum potestate.

Ta osnova javne oblasti ni izginila niti po padcu republike in po ustanovitvi principata. Rimski princeps ni bil car. Smatrali so ga za republikanskega magistrata. Ali točneje, princeps je v svoji osebi združeval vse pglavitne republikanske magistrature. Zaradi tega je na primer uradni naslov Oktavijana Avgusta našteval vse te magistrature, ki so mu bile podeljene. Prejemal pa jih je potem volitev v komicijah, ki so se ponavljale po poteku roka. Naslov imperatorja je bil samo častni titul armadnega poveljnika. Cicero, ki ni bil princeps, je prejel ta naslov za pohod proti Partom. Naslov princepsa pa je od kraja označeval samo pravico predsedovati senatu. Kesneje je dobil pomen voditelja rimskega naroda: princeps populi Romani. Juridični titul tega voditeljstva je bila lex de imperio, sklep komicij, ki so jih prvi princepsi še sklicevali. Ko pa so bile komicije opuščene, se je demokratična utemeljitev principata ohranila v obliki fikcije, fiktivnih komicij, ki so jih videli v tistem soglasju rimskega naroda z dejstvom, da ga vladajo princepsi. Še Ulpijan je v tretjem stoletju po Kristu uvaževal to fikcijo.

Ko je principat faktično prešel v avtokracijo, ki se ni več oslanjala na voljo naroda in na soglasje senata, je pričel dobivati značilnosti nekakega paganskega teokratizma. Obnovil je primer Aleksandra Makedonskega, ki se je proglasil za Cevzovega sina. Princepse so pričeli proglašati za božanstva, spočetka po smrti, kesneje pa tudi že pri življenju. Jeli so zidati templje njihovim »genijem«. Pričeli so moliti njihove kipe. V III. stoletju po Kristu je v njihov kult proniknil vpliv vzhodnega paganstva. Imperator je kot nekaj zemski bog stoloval v bujnih oblačilih na prestolu in je nosil na glavi diadem, ki naj bi nalikoval razhajajočim se solničnim žarkom. Kdor se mu je približal, je pokleknil in se poklonil do tal. Proglasili so ga za vteleseni zakon (lex animata). Zaradi tega so smatrali za prebivalstvo obvezno vse, kar je prihajalo iz njegovih božanskih ust (profusum est ex ore divino), celo njegove zmote: error principis facit jus. Vse, kar je bilo v zvezi z osebnostjo tega telesnega boga (corporalis deus), se je smatralo za sveto: kakor sobane, v katerih je prebival, tako tudi njegova blagajna (aerarium sacrum), zaradi česar so imeli njegovi dohodki značaj svetih daritev. Vse to je bilo tako tuje klasičnemu Rimu z njegovim demokratičnim forumom, da se ni čuditi Dioklecijanu, ki je prenesel svojo prestolnico v maloazijsko

Nikomedito. Pod njegovim cesarovanjem so bili imperatorji proglašeni ne samo za rojene iz bogov (a deis geniti), marveč tudi za tvorce bogov (deorum creatores).

20. RIMSKI JURISTI

Stoiške ideje. Sabinjani in prokuljani. Juridični individualizem. Njegova kesnejša usoda.

Grki in tudi Rimljani so se malo ukvarjali s filozofijo prava kot tako, kajti Grki so imeli mnogo filozofije, a malo prava, Rimljani pa nasprotno, mnogo prava pa malo filozofije. Rimski juristi so bili bolj praktiki nego teoretiki: jurisconsulti, juris periti. Mnogo bolj so se bavili z jurisprudenca nego z doktrino. Včasih so izpovedovali stoiške nazore, ne da bi iz tega izvajali kakih praktičnih zaključkov. Tako je na primer Ulpijan pritrdil stoiški misli o enakosti ljudi z vsem ostalim živim svetom in je izjavil, da naravno pravo ne velja samo za ves človeški rod, marveč tudi za živali, ribe in ptice. Florentin je proglasil suženjstvo za ustanovo vsenarodnega prava (jus gentium) in za institucijo, ki je protinaravna. Nekateri navidezno čisto juridične kontroverze niso bile brez filozofskih motivov. Tako je bil na primer — kakor je opozoril profesor Sokolovskij, — prepir med sabinjani in prokuljani zaradi specifikacije, to se pravi zaradi obrtnega ali umetnega obdelovanja tujega materiala (kamna, lesa, kovine) prav za prav nadaljevanje filozofskega prepira o vprašanju odnosa med materijo samo in species ali formo, ki pretvarja snov v tak ali drugačen specijalni predmet. Opirajoč se na Aristotelov nauk o prevladujočem pomenu forme, so prokuljani priznavali pravico do stvari mojstru, specifikatorju, ki je stvar oblikoval, kajti stvar nastane samo zaradi forme: forma dat esse rei. Sabinjani, ki so nagibali k materializmu, pa so učili nasprotno, da je poglavitno pri vsaki stvari snov ali substanca, ki lahko še tako izpreminja obliko. Zaradi tega velja: čigar je material, njegova je tudi stvar, ki jo je iz njega napravil mojster. Odmeve te problematike je najti tudi pri Heglu, ki je med načine prilaščanja uvrstil tudi die Formierung.

Ali tudi pri običajnem izvrševanju svojega posla, pri katerem niso načenjali takih ali drugačnih filozofskih naukov, so rimski juristi, kakor je opomnil Ulpijan, gradili v nekem smislu popolnoma zaključeno in čvrsto socialno filozofijo. To je bila filozofija državljske družbe, zgrajene po načelih juridičnega individualizma ali privatnega prava. Njeni osnovni pojmi so naslednji: oseba (persona),

ki svobodno izraža svojo voljo, a prav tako nosi posledice svojega ravnanja; lastnina (dominium) kot gospodstvo osebe nad stvarjo; pogodba kot pglavitni vir obveznostnih odnosov med osebami; rodbina, zgrajena na nadvladi moža in očeta; nasledstvo s širokimi možnostmi volil. Te pojme so rimski juristi dovedli do tolikšne logične in tehnične popolnosti, da so že v srednjem veku smatrali Justinijanov kodeks, ki je kronal njihovo delo, za razodetje juridične resnice. Kakor Aristotela niso smatrali za enega izmed filozofov, marveč za »filozofa«, to se pravi za edinega resničnega filozofa, prav tako niso smatrali rimskega prava več za rimsko pravo, marveč za pravo sploh, za edino resnično pravo. To zlasti po drugi polovici XIII. stoletja, v katerem je bilo pod njegovim vplivom prenovljeno vse kánonsko pravo. Proti koncu srednjega veka pa so si ga »recipirala«, to se pravi izposojala nemška sodišča kot pisani zakon (lex scripta), francoska pa kot pisani razum (ratio scripta).

In kadar koli se je kesneje skušala družba preosnovati na načelih individualne lastnine in svobode (osebne, pogodbene in dedne svobode), se je zmeraj vračala k rimskemu pravu in ga znova obujala v življenje. Tak je bil smisel človeških in državljskih pravic, ki jih je proglašala filozofija XVII. in XVIII. stoletja in ki jih je po francoski revoluciji realiziral Napoleonov kodeks v letu 1804. Nemčija je pri zaključku srednjega veka sprejela (»recipirala«) rimsko pravo, ki je bilo v velikem delu te države veljavno še leta 1900., ko je stopil v veljavo splošni nemški državljski zakonik. Še sredi XIX. stoletja je neki nemški jurist Lenz trdil, da je rimsko pravo absolutno pravo. Toda že Ihering je predlagal svojim sodobnikom, naj se pomaknejo preko rimskega prava, ali ne drugače nego skozenj: durch das römische Recht, aber über dasselbe hinaus. Sodobni poizkusi, ustvariti ustanove socijalnega prava, skušajo opraviti brez rimske juridične tradicije, ki jo dandanes smatrajo za preindividualistično. Tako da dogma o rimskem pravu polagoma prehaja v zgodovino: spreminja se iz večnega prava v nekdanje pravo.

21. ULP I J A N

Opredelitev jurisprudence. Poklic juristov. Naravno, vsenarodno in državljansko pravo. Juridične kreposti. Privatno in javno pravo. Razmerje med njima. Teorija principata.

Največji kompilator med rimskimi juristi je bil Ulpijan. Tretjina vseh odlomkov, ki so sprejeti v Justinijanove »Pandekte«, je povzetih

po njem. Njegova je večidel tudi redakcija formul, ki izražajo klasično rimsko pravno teorijo. Zato si je iz njegovih tekstov lahko sestaviti razločno predstavo o nji.

Njegova opredelitev jurisprudence jo imenuje razumevanje božjih in človeških stvari in spoznanje o pravici in krivici: *divinarum humanarumque rerum notitio, justis atque injustis scientia*. Da bi zožil to preobsežno opredelitev, je angleški učenjak Pollock predlagal, naj se *atque* pojmuje v delilnem, ne v združevalnem pomenu. Prvi del te definicije doslovno ponavlja opredelitev filozofije, kakor so jo tolmačili rimski stoiki. Ali to ne pomeni, da je Ulpijan gradil filozofijo prava na stoiških naukih. Nasprotno, učil je, da je jurisprudence sama »prava, nehlinjena filozofija«. Za hlinjeno filozofijo je očitno smatral ravno stoicizem z njegovo retoriko in z njegovim razblinjenim materijalizmom. Sam je pritrdil stoicizmu v tem, da je razširil naravno pravo tudi na živali. Vendar ni tirada, ki vsebuje to misel, pri njem več nego retoričen okrasek sistema, ki je zgrajen na docela drugačnem principu in sicer na principu, da je pravo ustvarjeno samo za ljudi: *omne jus hominum causa constitutum est*. Nalogo juristov je Ulpijan označil z besedami *justitiam colimus*, med katerimi je beseda *colimus* označevala kulturo pravičnosti in njen kult, češčenje. V tem poslednjem smislu je imenoval juriste nekake svečenike. Posebno religiozno spoštovanje so vzbujala v njem načela naravnega prava, ki so po njegovem mnenju večna in katerih izvor je videl »v nekaki božanski previdnosti«. Veroval je, da eksistira objektivno naravno pravo kot ideal in kriterij za zakonodavca in sodnika in je izvajal pravo od pravičnosti: *est autem a justitia appellatum*.

Pravo, ki regulira življenje privatnih oseb, je Ulpijan delil po objektivnosti, ki jo je našel v njem v naravno, vsenarodno in rimsko državljansko pravo. Najbolj objektivno je naravno pravo. V njem se *ratio juris* povsod ujema z *ratio naturalis*. V vsenarodnem pravu je že najti institucije, ki so v nasprotju z naravnim pravom, na primer suženjstvo, kot je menil Florentin. Še pogostejše se oddaljuje od naravnega prava pravo posameznih narodov, pri čemer ni izveto niti rimsko pravo. V rimskem državljanskem pravu, *jus civile*, je obvezna *ratio civilis*, ki se niti od daleč ne ujema zmeraj z *ratio naturalis*. Tako se na primer v dobri veri pridobljeno priposestvanje tuje lastnine po preteku predpisane dobe upravičuje samo s smotrom, izogniti se vsaki neopredeljeni lastnini (*proprietas incerta*). Nikakor pa ga ni moči upravičiti z naravo lastninske pravice, ki jo obdrži lastnik, dokler je ne prekine sam. To je *ratio civilis*, ni pa *ratio naturalis*.

Duh privatnega prava se po Ulpijanovem mnenju izraža v treh predpisih: *honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*. V teh predpisih je vsebovan klasični nauk o juridičnih krepostih. Prva zahteva *honeste vivere*, živi spodobno, ne omadežuj svojega dobrega imena. Zato ni potreba nobenih moralnih junaštev in niti ne dobrih del: v pravu eksistira optimistična presumpcija, ki vsakomur odpira širok npravni kredit; to je podmena, da je sleherni človek dober, ki velja za vsakogar toliko časa, dokler se posebej zanj ne dokaže nasprotno: *praesumitur quisque bonus, donec probetur contrarium*. Zahteva druge kreposti je *alterum non laedere*, ne prizadevati drugega. Tudi ta krepost ne nalaga človeku težkega moralnega bremena, kajti rimsko pravo je bilo mnenja: *qui jure suo utitur, neminem laedit*, kdor se poslužuje svojih pravic, ne oškoduje nikogar. Zahteva tretje kreposti je naposled *suum cuique tribuere*, priznavati vsakomur, kar mu gre. To se pravi, ne jemlji ničesar tujega, a prav tako tudi sebi ne pusti vzeti ničesar. Skratka, osnova Ulpijanovih juridičnih kreposti je disciplinirani egoizem, kar sploh ustreza duhu rimskega prava, ki ga je Ihering nazval religijo egoizma. Sam Ulpijan je razlagal, da je privatno pravo tako pravo, ki zadeva korist posameznih oseb, *ad singulorum utilitatem pertinet*.

Korist občne državne stvari, ki so jo Rimljani imenovali *res publica*, se nanaša na javno pravo. *Publicum jus est, quod ad statum rei Romane spectat*. Tega prava ne more izpremeniti nobena privatna pogodba: *jus publicum privatorum pactis mutari non potest*. Prav tako pa tudi javno pravo brez skrajne neobходимosti ne udara v svet zasebnih pravic. Na ta način je rimska juridična misel skušala spraviti v harmonijo osebno svobodo z javno oblastjo, dočim je grška politična teorija rada preveč podrejala osebno svobodo oblasti. Ravnovesje med privatnim in javnim pravom, h kateremu so stremeli rimski juristi, se je kesneje često nagibalo zdaj na to zdaj na drugo stran. V srednjem veku je bila vsa državna organizacija prežeta z načeli privatnega prava. V času tako imenovane policijske države, to se pravi deloma v XVII., a zlasti v XVIII. stoletju pa se je razbohotilo javno pravo na račun privatnega. Konstitucionalna država XIX. stoletja je skušala doseči ravnovesje zlasti v času, ko se je zadovoljevala z liberalizmom in si še ni nalagala skrb za socialno politiko. V sedanjem času je ravnovesje zopet razdrto. Tu pa tam ga skušajo zopet vzpostaviti in sicer ne potem koordinacije privatnega in javnega prava, marveč s podrejanjem obeh nekemu tretjemu, »socialnemu« pravu.

V Ulpijanovem času so bili pravni temelji rimske države že omajani. Komicije se že zdavnaj niso več sestajale. Senat je zgubil

svojo avtoriteto (v čemer vidi italijanski zgodovinar Ferrero glavni vzrok za propad rimskega cesarstva). Glava države, princeps, pa je bil igrača v rokah legij. Ulpijan je videl vse to. Celo sam je padel kot žrtva takega režima: ubili so ga pretorijanci okrog prve četrtine III. stoletja pred nogami Aleksandra Severa, ki si je zaman prizadeval, da bi bil na prestolu filozof. Ali s trdovratnostjo juridičnega teoretika je Ulpijan še vedno videl v rimski državi republiko, v kateri pripada vrhovna oblast ljudstvu. Ne zanika sicer, da princeps ne bi bil absoluten, to se pravi, doslovno odvezan dolžnosti, držati se zakonov: princeps legibus solutus. Priznava tudi to, da ima že izrečena princepsova želja moč zakona: quod principi placuit, legis habet vigorem. Ali to je utemeljeval na ta način, da je ljudstvo, ki je votiralo legem regiam de imperio, izročilo princepsu vso svojo oblast (omne imperium suum et potestatem). Tako je postal Ulpijan oče teorije tako imenovanega cezarizma, ki združuje neomejeno oblast državnega poglavarja z demokratičnim utemeljevanjem njenega izvora v volji ljudstva. V XIX. stoletju sta se s to teorijo široko okoristila oba Napoleona.

III. PRIHOD KRŠČANSTVA

22. SREČANJE PAGANSTVA S KRŠČANSTVOM

Odpor. Vzajemni vplivi. Krščanska revolucija.

Nekaj desetletij po nastanku rimskega principata se je v daljni Palestini pojavilo krščanstvo. Tega dogodka sprva nista opazila ne Rim ne Evropa. To je dalo Anatolu Franceu nagib, da je opisal Poncija Pilata, ki brezskrbno uživa svoj pokoj v rimskem kopališču in ki je ohranil iz svojega službovanja v Palestini spomine na razne osebe in epizode, tako na primer na Magdaleno, dočim je sodbo nad Jezusom Kristom popolnoma pozabil. Kakor je pripomnil Pascal, so ga »zgodovinarji, ki pišejo samo o važnih državnih stvareh, komaj opazili«. Govoreč o nekem judovskem upor, je Tacit mimogrede omenil tudi »hujskača Krista«. Ko se je nova vera pojavila od vzhoda, se Rimljani niso vznemirili, kajti za časa principata je bil njihov panteon, to je doslovno tempelj vseh bogov, gostoljubno odprt sploh vsem religijam. V III. stoletju se je med njimi zelo razširil vzhodni kult Mitre. Aleksander Sevér pa je v zbirko malikov uvrstil tudi Kristov kip. Razmerje do kristjanov se je premenilo, ko se je pojasnilo, da je taka gostoljubnost zanje popolnoma nesprejemljiva. Kristjani niso hoteli priznati svojega Boga za enega med mnogimi. Paganske bogove so ali docela zanikali, ali pa so jih smatrali za nečiste, demonske moči. Tedaj so jim pričeli očitati nestrpnost. Poleg tega so se branili dajati cesarju, kar je bilo božjega, to se pravi, branili so se po božje častiti kipe cesarjev. To je bil političen zločin: žaljenje veličanstva. V tem so bili zelo trdovratni, kajti kakor je povedal Tertulijan, so se bali Boga, ne prokonzula. Zaradi tega so jih pričeli preganjati. In ne samo Plinij mlajši, marveč celo taki stoiki kakor Epiktet in Mark Avrel niso obsojali preganjanja, marveč upornost kristjanov, ki so rajši prenašali muke, nego da bi odpadli od vere.

V IV. stoletju se je položaj krščanstva spremenil. Dioklecijan ga je še preganjal, pod Konstantinom je postalo z Milanskim ediktom 313. leta dovoljena religija (religio licita). Za Teodozija Vélikega pa je postalo sredi stoletja gospodujoča, državna religija, v imenu katere

so poslej pričeli preganjati paganstvo. Vendar le-to še dolgo ni izginilo. Julijan Odpadnik se je povrnil k njemu in v V. stoletju je bilo še nemalo trdovratnih paganov, ki so se začasno potajili in ki so samo čakali priložnosti, da bi odkrito nastopili zoper krščanstvo. In čim bolj se je krščanstvo razširjalo, tem več je sprejelo tudi ljudi, ki jim nova vera ni bila zadosten povod za to, da bi se popolnoma in radikalno odrekli vsem svojim prejšnjim pojmom in navadam. To je ugotovil Tertulijan, ki je govoril paganom: »mi brodarimo, se bojujemo in obdelujemo zemljo skupaj z vami«. Vse to je ustvarjalo pisano zmes paganstva in krščanstva. Zaradi tega je naglo naraščanje krščanstva v IV. stoletju vznemirjalo Janeza Zlatousto: »med tolikimi tisoči — je pisal nekoč — ni najti več nego sto takih, ki se bodo zveličali, in še to se mi zdi dvomljivo«. In ko se je naposled krščanstvo vse bolj in bolj organiziralo in ko si je cerkev vse bolj in bolj podrejela življenje kristjanov, že ni bilo več mogoče prezreti takih strani osebnega in javnega življenja, ki so se zdele nezdržljive z idealom čistega krščanstva ali vsaj vsekakor brez pomena zanj. Zategadelj se je že v IV. stoletju pričelo idealiziranje prvih kristjanov in njihovih »angelskih« občin, kakor je dejal Zlatoust. S to idealizacijo se je paganskim legendam o nekdanjem zlatem veku in svetopisemskemu nauku o prvotnem raju pridružil klic »nazaj k življenju prvih kristjanov«, ki se je oglašal tudi kesneje, zlasti v času reformacije.

Vplivi med kristjani in pagani so bili vzajemni. Pri vsej svoji trdovratnosti so poslednji pagani marsikaj prevzeli od kristjanov. Tako je na primer novopitagorejec Filostrat v biografiji popotnega filozofa Apolonija Tijanskega iz I. stoletja, le-tega očrtal s potezami, ki so ga prikazovale nekako kot dvojnika in nasprotnika Jezusa Krista. Julijan Odpadnik je skušal preroditi paganstvo s tem, da si je izposodil celo vrsto krščanskih novotarij: kesanje, dobrodelnost, redovništvo, reorganizacijo svečeništva po vzoru klera itd. Kristjani pa so se posluževali ustanov paganskega izvora. Tako so bile na primer pogrebne bratovščine, collegia funeraticia, za prve kristjane edine postavne oblike združevanja, ki so jim mimogrede omenjeno dajale pravico, posluževati se katakomb. Kristjani tudi niso zametali vseh paganskih idej. Nasprotno, v nekaterih so videli celo pripravo za krščanstvo. Ne samo pri prerokih, marveč tudi pri paganskih pisateljih so odkrivali prerokbe o prihodu Mesije. Posebno so cenili Vergila. Po pripovedi legende je paganski apostol Pavel obiskal njegov grob in je potočil »potok pobožnih solza«. Verovali so, da si je apostol dopisoval s Seneco. O stoikih je sv. Jeronim sploh pisal, da se »v marsičem ujemajo z našo dogmo«. Tertulijan je videl v paganih

podan dokaz, da je duša po naravi krščanska, *testimonium animae naturaliter christianae*.

Stik krščanstva s pagansko tradicijo se tudi kesneje ni prekinil. Aristotel je zavzel v srednjeveškem krščanskem svetovnem nazoru častno mesto. Še bolj častno mesto je Dante odkazal Vergilu. V »Božanski komediji« pravi Statius temu paganu: *per te poeta fui, per te christiano*. Renesančni ljudje niso vnesli v pojmovanje krščanstva samo mnogo paganskih idej, marveč, kakor dokazuje Burckhardt, tudi mnogo paganskih praznoverij. Počenši z XIX. stoletjem se je uveljavil razvojni svetovni nazor, ki izključuje slučajnost, nenadnost in skoke v razvoju. V tem času se je stremljenje, odkriti prejemno zvezo med paganstvom in krščanstvom, stopnjevalo še bolj in je neredko zašlo v skrajnosti. V svoji knjigi *La fin du paganisme* je Gaston Boissier pokazal, da paganstvo prav za prav ni umrlo, marveč da ga je vsesalo krščanstvo vase. Ruski pisatelj Vjačeslav Ivanov in profesor Zielinski pa sta celo trdila, da resnični stari testament, ki je pripravil krščanstvu tla, ni bil judaizem, marveč helenizem.

Taka osvetlitev srečanja krščanstva s paganstvom je skrajno enostranska in je možna samo pri nezadostni pozornosti do druge, ravno nasprotna strani. Krščanstvo je pomenilo popolnoma nov svetovni nazor, ki ni ne s krščanskega ne s paganskega stališča paganstvu prinašal novega razvoja, marveč eno izmed največjih revolucij, ki je pomenila konec vse antične kulture. Krščanski svetovni nazor, ki je bil po besedah apostola Pavla »za Helene brezumje«, je tako izrinil paganstvo iz mest, teh središč duhovne kulture, da so se malikovalci pričeli imenovati pagane, po zaostalih in neprosvetljenih vaseh (*pagus* pomeni vas). V evropskem duhovnem življenju se je pričela nova doba, o kateri se je lahko reklo z Vergilovimi besedami: *magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*.

23. NOVA SPOZNAVNA TEORIJA

Subjektivna in objektivna vera. Negativno in pozitivno bogoslovje. Razodetje. Likvidacija paganske filozofije.

Osnovni pojem nove spoznavne teorije je bila vera. V nji so pričeli razlikovati dva elementa, subjektivnega: *fides qua creditur*, in objektivnega: *fides quae creditur*. Subjektivni element je težnja človeka k Bogu, tako rekoč teotropizem. Smatrali so ga za naravnega in zaradi tega svojstvenega tudi paganom, zlasti onim, ki so imeli po naravi krščansko dušo. Tako se je pojavil nauk o naravnem raz-

svetljenju, o naravni luči. Če so se kasneje, zlasti v XVII. stoletju racionalisti posluževali pojma naravne luči (*lumen naturale*) s kritičnim namenom in zato da bi iz filozofije odstranili nadnaravne pojme, se ga je krščanska spoznavna teorija posluževala nasprotno prav zato, da bi potrdila te pojme. V katoliški cerkvi je našla ta misel svoj končni izraz v sklepu Vatikanskega cerkvenega zbora, da je mogoče Boga verodostojno spoznati iz ustvarjenih stvari z naravno lučjo razuma. V mejah gole subjektivne vere je moglo biti merilo resnice samo dejstvo, da jo priznava vesoljni človeški rod. To nazoranje je prejelo svojo formulo v »zlati knjigi« Vincencija Lirinskega »O starodavnosti katoliške vere« (V. stoletje): *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*. V mejah tega subjektivizma resnica očitno ni mogla imeti mnogo pozitivne vsebine. Lahko se je omejila ali na minimum splošno priznanih religioznih predstav ali pa celo samo na priznanje božje eksistence brez vsakih nadaljnjih podrobnosti. Tako je vzniknilo tako imenovano apofatično, to se pravi negativno bogoslovje, ki je trdilo, da vemo o Bogu samo, kaj ni, da pa nikakor ne moremo vedeti, kaj je. Ta motiv se pojavlja tudi pri nekaterih velikih cerkvenih avtoritetah. Tako je na primer pisal sv. Vasilij: »Vem, da Bog eksistira, kakšna pa je njegova bitnost, se mi zdi vzvišeno nad sleherno razumevanje.« In v srednjem veku je učil Tomaž Akvinski: *de Deo non possumus scire quid sit*. Ali te izjave niso nastajale, da bi se človek ustavil pri sami apofatični gnozeologiji, marveč nasprotno, da bi pokazale njeno nedostatnost in opravičile katafatično, to se pravi pozitivno bogoslovje, ki prejema svojo pozitivno vsebino od objektivne vere, od *fides quae creditur*. In ker krščanska filozofija ne gre od človeka k Bogu, marveč od Boga k človeku, si je tudi objektivna plat vere podredila subjektivno. Vsaka luč (*lumen*) je razsvetljenje, ki ga pošlje »Bog resnice«, kakor je dejal Avguštin, ki ga je ogovarjal z besedami: *Tu scis solus, samo Ti veš*. Irenej je učil: »brez Boga ni mogoče spoznati Boga«. In pojavil se je nauk o »vliti veri« *fides infusa*. Ljudje lahko deloma tudi brez razodetja spoznajo resnico, kajti kakor je učil apostol Pavel Timoteja, »Bog hoče, da bi vsi ljudje dosegli spoznanje resnice«. Ta formula je za kristjane nadomestila Aristotelovo formulo, da vsak človek po svoji naravi stremi k spoznanju.

Razvijajoč to formulo, je krščanska spoznavna teorija prešla v gnozeologijo razodetja. Sam Bog nam je razodel resnico s svojo besedo. In zaradi tega je Tertulijan pisal: »samo po sebi je umljivo, da predmetov vere ni mogoče dokazovati drugače nego s svetimi knjigami«. Janez Zlatoust pa je pisal v IV. stoletju: »ne pričakuj nobenega drugega učitelja; božjo besedo imaš in nihče te ne nauči

tako kakor ona«. Njegov sodobnik Atanazij Aleksandrijski je trdil: »beseda je napolnila ves svet z vednostjo o Bogu«. Resnica ni zastavljena človeku, marveč mu je dana. Vsebujejo jo knjige sv. Pisma. Navdahnjene so od Boga. To se pravi, da govori po njih sam duh Božji, ki se je pisatelj posluževal samo kot pismarjev-brzopiscev.

Če lahko verujoč človek mahoma sprejme vso resnico, mu je seveda ni treba več iskati. Njegova naloga je samo, sprejeti jo in si jo s tolmačenjem in sistematiko čim bolj razjasniti. Vsaka znatiželjnost, ki presega meje tega, je docela odveč. Nekateri krščanske avtoritete so v tem smislu trdile zelo kategorične stvari. Tako je koncem drugega in v začetku tretjega stoletja trdil Tertulijan: »po Jezusu Kristu nam je vsaka radovednost odveč, kakor po evangelijih vsako raziskovanje«. Čez sto let pa je Laktancij proglasil za blazne vse, ki so se zanimali za astronomijo, in se je čudil, kakšno blaženost naj nudi človeku raziskovanje Nilovih studencev — raziskovanje, ki je nekoč tako zanimalo Herodota. Pri takem umskem razpoloženju očitno ni bilo potrebe po filozofiji kot svobodnem iskanju resnice. Vrhu tega je bila tedanja filozofija v očitnem propadu; obhajale so jo porodne težave, kakor je dejal Gregor Niskij, in ni mogla roditi živega otroka. Ali pa je sama prav tako navzemala dogmatičen značaj ter ponavljala in kot čisto resnico tolmačila ideje pitagorejcev in Platona. To razmerje med religijo in filozofijo se je končalo s tem, da je v prvi polovici VI. stoletja cesar Justinijan zaprl poslednje zatočišče stare filozofije, namreč tako imenovano atensko univerzo, ter zgradil v Konstantinoplu cerkev sv. Zofije, to se pravi božje modrosti. Religija je pregnala filozofijo. In preteči so morala stoletja, da se je filozofija zopet prerodila — spočetka v srednjem veku kot služabnica bogoslovja, kesneje, za renesanse kot uporna sužnja, v novem veku pa naposled kot neodvisna sodelavka, ki skuša s svojimi sredstvi doseči skupni spoznavni smoter: resnico sploh, posebej pa resnico o Bogu, o naravi in o človeku.

24. NOVA ONTOLOGIJA

Konec orientacije po naravi. Bog. Človek. Priroda.

Za antični svet je bila narava osrednji ontološki pojem. Božanstvo se je zlivalo z njo v eno in človek se je smatral za njenega sina. Za krščansko ontologijo pa je postal vrhovni pojem Bog. Kakor je učil apostol Pavel, so v naravi vsebovana samo »nemočna in uboga

snovna načela». In kakor je razlagal apostol Peter, priroda ni voditeljica ljudi, marveč nemih živali. Človek ni podoba in nalika naravi, ni mikrokozmos, kajti to bi pomenilo, je razlagal v IV. stoletju Gregor Niskij, da smo ga počastili s svojstvi komarjev in miši. Justin je opozoril še na neprestana protislovja v naturalističnem paganskem nauku o človeku: »zdaj sem nesmrten in radosten, zdaj zopet umrljiv in potrť; zdaj me trgajo na atome in me proglašajo za vodo, zrak, ogenj, zdaj me zopet spreminjajo v divjo zver, v ribo. Naposled pa se pojavi Empedokles in me proglasi za dim«.

V nasprotju z naukom starih »fizikov« ali stoikov in z njihovim panteizmom, Bog po krščanski ontologiji ni istoveten z naravo in ne prebiva v nji. Krščanski Bog je nad prirodo. Toda v nasprotju s Platonovim Bogom ni ideja. Krščanstvo veruje v osebnega Boga. Ta Bog ni ravnodušen do sveta, kakor Epikurjevi bogovi, marveč ga vlada, o čemer je podrobno razpravljal marseilski škof Salvianus v knjigi *De gubernatione Dei* (455. leta). Kakor je govoril evangelist Janez, ni Boga še nikoli nihče videl. Zato pa se je Bogočlovek vtelesil na zemlji, kjer je pretvarjal ljudi s svojo propovedjo, naravo s svojimi čudeži, kjer je vstal od mrtvih, šel v nebo in nepopolnemu svetu zapustil novi testament.

V nasprotju s Platonom, ki je proglasil geometrijo za posrednico med idejami in svetom, je krščanska ontologija učila o Bogočloveku kot posredniku med Bogom in ljudmi: mediator ille Dei et hominum, je razlagal v V. stoletju Avguštín. Kristologija je postala posrednica med teologijo in antropologijo. Človek ni otrok narave. Ustvarjen je po božji podobi in se obrača z molitvo do Boga kakor do očeta. V njem so nekako tri bitja: telesno, duševno in duhovno. To daje njegovemu zemskemu življenju dramatičen značaj, tem bolj ker mu je dan dar svobode. In kakor je razlagal Avguštín, to ni ona vélika ali popolna svoboda, ki ne more grešiti in ki dela samo dobro, marveč ona manjša svoboda, ki je vsebovana v možnosti grešiti. Namen človeka je transcendenten. Na zemlji ni popolnoma dosegljiv. Tu prehaja izpod oblasti naravnega zakona preko Mojzesovega zakona pod oblast zakona Kristovega. Dokončni namen človeka se bo pokazal šele po izpolnitvi časa v eshatološkem okolišu novega neba, nove zemlje in prebujenih mrtvih. Začasna zemska naloga človeka pa je med drugim, biti nekaj posrednik med Bogom in prirodo. Človek že ni Bog, a tudi priroda še ne. In obratno, že ni več priroda, a tudi še ne Bog. Ni ne pod prirodo in ne v prirodi, marveč nad njo. Transcendenten ji je, kakor je Bog transcendenten njemu. Zategadelj ni podrejen naravi, marveč si jo lahko podvrže, kajti, kakor je razlagal apostol Jakob, dan mu je popolni zakon, zakon svobode. Ta možnost,

podrediti naravo človeku, se je dolgo tolmačila v smislu zmagovitega asketizma. A po srednjem veku so jo pričeli razumevati v smislu tehniških čudežev.

Naposled pa je narava — kakor tudi človek — ustvarjena od Boga, ali razlikuje se od človeka po tem, da ni ustvarjena po božji podobi. Narava ni absolutna, marveč je relativna. Prehodna je. Prešla bodo celo nebesa. In v pričakovanju novega neba in nove zemlje »ječi in se muči« vsaka živa stvar. Taka narava ni ne božanska ne človeku transcendentna. Kakor je tolmačil Avguštin, je zemlja božji stvor, a ne mati: opus Dei est terra, non mater. On je tudi pisal, da človek vprašuje zemljo, morje, zrak, solnce, zvezde, nebo, vse prirodne elemente — ali so oni bogovi, in da prejema odgovor: »mi nismo tvoj Bog, išči više«.

25. NOVA ETIKA

Individualna in socialna etika.

Paganska etika je smatrala za učiteljico življenja naravo. Krščanstvo je ali popolnoma odklanjalo njen glas, ali pa ga je priznavalo pod pogojem, če po Tertulijanovih besedah za učitelja te učiteljice priznamo Boga, magister ipsius magistrae. Nova etika se je mnogo ukvarjala z zoterijologijo, to se pravi z naukom o zveličanju, in je zemski sreči paganske morale zoperstavila srečo, ki bo nastopila po obujenju mrtvih, in misel, o kateri se je zdela tako čudna atenskim poslušalcem apostola Pavla. V tem smislu pojmovana Laktancijeva zahteva po kreposti zavoljo blaženega življenja (*virtus propter vitam beatam*) se nikakor ni skladala niti z enim izmed mnogoštevilnih tipov paganske sreče, ki jih je naštel Varo. Papanske kreposti, kakor na primer Platonovo pravičnost, ki je združevala modrost, moštvo in brzdanost, je krščanstvo ali zavračalo kot »blesteče grehote« ali pa jih je priznavalo, toda samo kot nižje kreposti, nad katerimi stoje čisto krščanske čednosti, vera, upanje, ljubezen, zlasti pa ljubezen. Ne samo ljubezen do bližnjega, marveč tudi do daljnih, ne samo do prijateljev, marveč tudi do sovražnikov. Kakor je razlagal apostol Peter, pomeni ta ljubezen bratoljubje, vesoljno bratstvo, ki pretvarja vse ljudi v eno samo človeštvo. V nasprotju s stoiškim človeštvom, s to brezbrizno zmesjo oseb in plemen, ki tvorijo z vsemi drugimi živimi kreaturami eno samo panteistično celoto, ne pozna krščansko človeštvo ne Helena ne Juda, oziroma samo toliko, kolikor sta tudi ta dva eno v Kristu.

Tako se krščanstvo ni omejilo samo na individualno etiko, marveč je izdelalo tudi svojo socialno etiko. V soglasju s formulo »slava Bogu na višavah in na zemlji mir ljudem, ki so Bogu po volji«, nalaga ta etika človeku, ki živi v družbi, tri dolžnosti: tako rekoč vertikalno ali metafizično dolžnost, častiti Boga; vodoravno ali socialno dolžnost mirnega sožitja z vsemi drugimi ljudmi in globočinsko dolžnost razvijanja ljubezni v sebi. Socialna kultura je postala kultura religije v smislu, ki ga je dal tej besedi Laktancij, izvajajoč jo od religare, spajati. In religija je tu označevala dvojno vez: ne samo vertikalno »vez pobožnosti«, kakor se je izrazil Laktancij, med človekom in Bogom, marveč tudi vodoravno, socialno vez med ljudmi v imenu skupne vertikalne vezi. S stališča takih vezi, so postajale prejšnje socialne vezi paganskega izvora: juridične, ekonomske in politične — nezadostne.

26. PROBLEM PRAVA

Kršćanstvo in pravo. Rimsko pravo. Kánonsko pravo.

S stališča pobožne vezi (*vinculum pietatis*), ki jo je zahtevala krščanska etika, se je smatrala pravna vez (*vinculum juris*), ki sta jo kultivirali jurisprudenca in posvetna zakonodaja, za nezadostno. Za krščansko življenje so se pokazale nezadostne tudi juridične kreposti, ki jih je opredelil Ulpijan. Predpis spodobnega življenja, ki se je opiral na domnevo, da je vsak človek dober, dokler se o njem ne dokaže nasprotno, je trčil ob nauk, da je vsak človek pokvarjen zaradi prvega greha. Predpis, da ne stori nikomur nič hudega, a da tudi sebe brani zoper žalitve, je zadel na zahtevo, da naj človek prenaša vse žalitve in da naj jih odpušča. Predpis, da pusti vsakomur, kar mu gre, in da tudi sebi očuvaj svojo last, pa je naletel na evangelski svet, ki veli vsem po popolnosti hrepenetím, naj oddajo vse svoje drugim. Na ta način se je pričel juridičnemu egoizmu zoperstavljati krščanski altruizem. In pokazalo se je nasprotje med pravom in nrvnostjo.

Ali kristjani IV. stoletja in naslednjih so morali organizirati svojo cerkev v okviru države, ki je živela po rimskem pravu. Zaradi tega je morala tudi cerkev živeti po rimskem pravu: *ecclesia vivit lege Romana*. Vrhu tega so zdaj pričeli izdajati zakone in dajati juriskonzultom pravico za tolmačenje juridičnih norm že krščanski imperatorji. In končna kodifikacija rimskega prava je bila izvršena za imperatorja Justinijana, graditelja cerkve sv. Zofije, ki je pričel ukaz o uvedbi državljanskega zakonika z besedami »v imenu Gospoda

našega Jezusa Krista« in ki je sprejel v svoje zakonodavno delo ukaz *De summa trinitate et de fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat*.

Prevzemši na ta način rimsko pravo paganskega izvora, cerkev vendarle ni videla v njem pravega prava, ki bi bilo res primerno za ureditev zemskega življenja kristjanov. V to svrho je pričela izdelovati lastno kanonsko pravo, ki je bilo kodificirano šest stoletij po Justinijanu v Gracijanovem Dekretu. In kanonsko pravo je vplivalo na celo vrsto juridičnih ustanov. Tako je na primer posvetilo zakonsko zvezo, ki jo je iz pogodbenega razmerja spremenilo v zakrament; v pojmovanju zločina je nadomestilo vnanji moment storjene škode z notranjim in sicer s stanjem zločinčeve volje; uvedlo je »medicinske«, to se pravi poboljševalne kazni; v javno pravo je uvedlo načelo službe (*officium, ministerium*) itd. Na ta način je bil izvršen poizkus, izriniti ali vsaj dopolniti prejšnje naravno, vsenarodno in državljansko pravo z novim, božanstvenim (*jus divinum*).

27. PROBLEM DRŽAVE

Kritika paganske države. Teokracija. Cerkev in država.

Že Aristotel je moral opravičevati državo. To je storil bolj ali manj uspešno s tem, da se je skliceval na naravo. Cicerona je spravil ta problem v bolj težaven položaj. Prvim kristjanom pa že ni več delal posebnih preglavic. Živeli so v veri, da njih kraljestvo ni od tega sveta in da je zemška država otrok greha, kajti kakor je tolmačil Janez Zlatoust, »greh je kriv, da je postal ta način gospodstva neobhodno potreben«. Zaradi tega so eni pokorno a tudi ravnodušno dajali cesarju cesarjevo; drugi so, zaradi besed apostola Petra, da se je treba Bogu bolj pokoriti nego človeku, rajši trpeli preganjanje in muke, nego da bi odstopali od božjih zapovedi; tretji pa so kratko malo bojkotirali ne le rimsko državo, marveč tudi državno idejo samo. Sredi II. stoletja je Minucius Felix razlagal: »mi se ne smatramo za Rimljane, kajti mi ne častimo rimskega Boga«. A Tertulijan je pisal: »nobena stvar nam ni tako malo važna kakor država«. Zato so kristjanom drugega stoletja očitali, da jim je vsaka tuja stvar draga, a vsaka rodna stvar tuja: hodijo sicer po zemlji, ali njih očetnjava je na nebu.

Ker pa so kristjani vendarle živeli v državi in sicer v državi, ki je bila od srede IV. stoletja oficijalno krščanska, se niso mogli

zadovoljiti s tradicionalno ideologijo ljudovlade in z oboževanjem principata. Zoperstavili so demokraciji in avtokraciji teokracijo.

Dovršena teorija teokracije je vsebovana v Starem zakonu. Tam je govora o dveh vrstah teokracije: o čisti in o posredni teokraciji. Čista teokracija je neposredna oblast Boga, ko vodi sam Jehova izvoljeno ljudstvo v obljubljeno deželo, mu s Sinajske gore daje zakone in ga vlada. V posredni teokraciji, ki jo biblija označuje že kot nekak upad, se med Bogom in narodom pojavi monarh, ki vlada po milosti božji. Odgovoren ni narodu, marveč Bogu po besedah Davidovih: »Samo pred teboj sem grešen«, Tibi peccavi, Domine. Ali vladar ne prejema svojega polnomočja in ž njim svojih mističnih darov (proroštva, čudotvorstva) neposredno od Boga, marveč z maziljenjem posredno preko svečenika. Na ta način se teokracija komplicira s hierokracijo, to je z gospodstvom duhovništva. To ustvarja potrebo po »simfoniji«, kakor so rekli v Bizancu, to se pravi po sozvočju med državno in cerkveno oblastjo. Ali to ustvarja tudi večne možnosti za spopade med njima. Dualizem se zmeraj lahko sprevrže v antagonizem. In ta možnost se je pokazala že v IV. stoletju.

Ko je Konstantin Véliki proglasil strpnost paganske države nasproti krščanstvu, je zavzel položaj »vnanjega škofa«, to se pravi doslovno cerkvenega nadzornika. Njegov nadzor je imel značaj pokroviteljstva brez vmešavanja, kateremu se je ogibal celo, kadar so ga sami škofje prosili zanj. Izjavil je: »kar je sklenilo tristo škofov v Niceji, ne more biti nič drugega nego božja volja«. Pač pa so škofje polagoma prihajali do prepričanja, da tudi njim pripada nadzor nad državo. Zaradi tega je milanski škof Ambrozij, ki je trdil, da je imperator v cerkvi, a ne nad njo, ostro obsodil Teodozija Vélikega, ker je tako okrutno zatrl upor v Solinu. Kesnejše legende so pretirale ta dogodek in so pripovedovale, da škof ni pustil cesarja v cerkev in da ga je prisilil k javnemu kesanju na kolenih, skratka, da je že v drugi polovici IV. stoletja vnaprej uprizoril kesanje Henrika IV. v Kanosi, ki se je vršilo koncem XI. stoletja. Janez Zlatoust se je manj uspešno boril s konstantinopolskim dvorom, zlasti s cesarico Evdokijo, ki je dosegla, da je bil uporni svečenik pregnan iz prestolnice. Ali boril se je še dalje in je vztrajal do konca. Vse to je pričalo o pomembni okrepitvi cerkvene avtoritete. Pojavila se je misel, da je prav cerkev poklicana upravljati zemsko življenje ljudi. Ta misel pa je izzvala vprašanje, zakaj sploh eksistira posvetna in po svojem izvoru paganska država. Ali je prav podpirati jo in jo sploh trpeti? In ali ni morda bolj prav, veseliti se njenega propadanja in pospešiti njen dokončni pogin? V početku V. stoletja je odgovoril na to vprašanje Avguštin.

28. PROBLEM GOSPODARSTVA

Odnos do materialnih dobrin. Cahej. Krščanske občine. Etika in ekonomika. Kritika ekonomskega ustroja. Dolžnosti bogatih.

Po paganskih predstavah je bogastvo izviralo od bogov. To je razvidno celo iz latinske besede *dives*, bogat, *divitiae*, bogastvo. Zaščitnik bogastva (*plutos*) je bil pri Grkih bog Pluton, pokrovitelj plutokracije. Krščanstvo se je odreklo takemu pojmovanju. Z isto določnostjo, s kakršno si je usvojilo razliko med Bogom in cesarjem, je sprejelo tudi razlikovanje Boga in Mamona. Skrbelo ni za materialne dobrine, marveč za duhovne. Krščanstvo ni priznalo gospodarskega blagostanja za namen človeškega življenja. Zbiranje dobrin na zemlji je smatralo za odpad od edino potrebnega. In dvomilo je, ali je mogoče materialno ali kako drugo zemsko preuspevanje brez kršitve npravne dolžnosti, kajti svet je pogreznjen v zlo. Kakor ni priznavalo za dobro bogastva in kakor ga je smatralo za nemajhno oviro pri dosegu popolnosti in na poti v nebeško kraljestvo, prav tako ni priznavalo niti materialnega siromaštva za zadostno sredstvo za doseg blazenosti. V tako imenovanih blagih ni rečeno: *beati possidentes*, a prav tako se ne blagruje materialno siromaštvo; kot blaženi se blagrujejo samo »ubogi na duhu«. V hierarhiji vrednot krščanstvo ni stavilo na prvo mesto materialnih dobrin, marveč duhovne. Zaradi tega se je v nasprotju s pagansko formulo »najprej živeti, nato filozofirati«, krščanska formula glasila: »ne skrbite in ne govorite: kaj bomo jedli? ali kaj bomo pili? ali kaj bomo oblekli? ... Marveč iščite najprej božje kraljestvo in njegovo pravico, vse drugo vam bo pridejano.« V potrditev takega pojmovanja gospodarskega problema je lahko navesti apostola paganov, Pavla, ki je umel biti za Jude kakor Jud, za one, ki ne poznajo zakona pa kakor človek, ki ne pozna zakona, in ki je »umel živeti v pomanjkanju in umel živeti v izobilju«, kakor je razlagal v pismu Filipljanom.

Ker pa ljudje večidel niso imeli te sposobnosti, se je krščanska propoved združila s celo vrsto praktičnih nauk za bogate in za revne. Smisel teh nauk je ta, da pravega kristjana ne označuje samo vera, marveč tudi ravnanje in da je zapoved ljubezni, ki »nič ne zahteva zase« obvezna tako v blagostanju kakor v pomanjkanju gospodarskih dobrin. Posebno pa se priporočata dobrotelost in marljivost. V nasprotju z naukom novega časa je tu ekonomika popolnoma podrejena etiki.

Novi testament je nudil tudi konkretne primere take podreditve. Tako primer bogatega Caheja, ki je dejal Jezusu: »Gospod, polovico

svojega imetja dam revnim in če sem koga oškodoval, bom četverno poplačal«. Nakar je Jezus rekel: »danes je prišlo zveličanje tej hiši«. Take so bile občine prvih kristjanov, o katerih poročajo Dejanja apostolov takole: »kdor je imel kaj sveta ali hišo, ga je prodal in je prinesel skupiček in ga je položil apostolom pred noge; in vsakdo je prejel, kar je potreboval«. To je bil svoje vrste komunizem, ki pa ni bil podoben ne prisilnemu, do skupnosti žen dotiranemu komunističnemu načinu vojaškega življenja v Platonovi idealni državi, ne komunistični proizvodnji gospodarskih dobrin, o kateri so sanjale teorije novega časa in ki so jo skušali uresničiti ruski boljševiki. Komunizem prvih kristjanov je ustvaril primer za samostansko uredbo, ki predpisuje za vstopajoče premoženjski prispevek ter obljubo nesebičnosti, za kar jim odjemlje vso skrb za materialne potrebe.

Prvi cerkveni pisatelji so še vedno presojali gospodarska vprašanja izključno z etičnega stališča. Ker so bili deloma prežeti z eshatološkim razpoloženjem in s pričakovanjem bližnjega sodnega dne, so se povsem naravno bolj ukvarjali z vprašanjem o pravočasni in za dušno zveličanje smotrni likvidaciji gospodarskega življenja, nego z njegovim ustrojem. Deloma pa so računali tudi s tem, — da »Bog odlaša s pokončanjem sveta zaradi semena kristjanov«, — kakor je rekel Justin. In zemsko življenje se bo navzlic svoji začasnosti (*temporalis*) le nadaljevalo in bo le potrebovalo krščanskega sodelovanja. Zato so razkrivali njegove nedostatke ter priporočali sredstva, s katerimi bi se dalo izboljšati. V obeh primerih jih je vodila zahteva po etiki ljubezni, ne pa tehnično znanje o proizvodanju in rabi gospodarskih dobrin.

V kritičnem delu svojih ekonomskih razmišljanj so predvsem mnogo ostreje nego antični pisatelji obsojali spekulativno hrematistiko. Opirajoč se na evangelske besede Luke »*mutuum date nihil inde sperantes*«, »posojajte, ne da bi kaj pričakovali od tega«, in v prepričanju, da obogatitev enih nujno vodi do siromaštva drugih, so cerkveni očetje odločno obsojali obrestna posojila. Ambrozij jih je označeval kot roparstvo pod videzom pomoči, Vasilij Véliki kot obogatitev na račun siromakov v težavnih položajih. Janez Zlatoust je obsojal »prekletu plodovitost zlata in srebra, ki živi od brezumne želje, sejati in žeti brez zemlje, brez dežja in brez orače«. V bogastvu so večidel videli spolijacijo, kakor se je izrazil Jeronim, ki je zaradi tega smatral vse bogataše ali za nepoštenne ali pa potomce nepoštenih: *divus aut iniquus aut iniqui heres*. Podobno je pisal Janez Zlatoust: »početek in koren bogastva se prav gotovo skrivata v kaki nepravčnosti«. Avguštin pa je trdil: kdor ima preveč, ima tujo last-

nino: *res alienae possidentur, cum superflua possidentur*. Kritika bogastva je včasih prehajala celo v kritiko »hladne besede moj in tvoj«, kakor se je izrazil Janez Zlatoust, to se pravi v kritiko lastnine sploh. V teh primerih so jo proglašali ali za nenaravno, kakor na primer Klemen Aleksandrijski, ali pa so jo smatrali za naravno samo v človeški družbi, ki jo je izpridil greh. Njenega izvora niso videli v privzetju (*occupatio*) ničijih stvari (*res nullius*), kakor so ga pojmovali juristi, marveč v prilastitvi tujih reči, ali reči, ki so bile namenjene splošni uporabi: *usurpatio jus facit privatum*, je razlagal Ambrozij. Janez Zlatoust pa je menil, da »nam je bilo bržčas namenjeno skupno posedovanje stvari, ne zasebno; skupno je tudi bolj v skladu z naravo samo«.

Na ta način so pisatelji, ki so priznani kot svetniki in kot cerkveni očetje, v kritičnem delu svojih razmišljanj o gospodarstvu silno omajali vero v absolutno vrednost zasebne lastnine. Po njihovem mnenju ni osnovana na naravi, marveč na človeških ustanovah. In zaradi tega je Avguštin pisal: »uniči pravice imperatorjev in kdo se bo še drznil reči: to posestvo je moje, ali ta suženj je moj, ali ta hiša je moja?« V pozitivnem delu svojih razmišljanj pa so juridičnim pravicam lastnika zoperstavljali njegove moralne dolžnosti. Janez Zlatoust je imenoval bogate samo upravitelje dobrin, ki bi po pravici morale biti razdeljene med uboge. Avguštin pa je opominjal, da je obilje bogatih pomanjkanje siromakov: *superflua divitum necessaria sunt pauperum*.

Tako so sodili o gospodarskih vprašanjih utemeljitelji krščanskega svetovnega nazora. Očitno je, da jim ni bilo do ekonomike kot take in da so se je dotikali le toliko, kolikor je bila v zvezi z onim, kar so smatrali za edino potrebno, namreč s pripravo na dostojen vstop v nebeško kraljestvo. In bili so mnenja, da se temu smotru ne moremo približati ne potem prava, ne potem države in ne potem gospodarstva, marveč potem druge organizacije, ki je paganski svet ni poznal, namreč potem cerkve. V gospodarstvu pa kakor v državi ali v pravu niso videli smotrov, ki bi bili pomembni sami po sebi, marveč so videli v njih ali ovire ali pa pripomočke za krščansko zveličanje, ki lahko sodelujejo pri njem, toda samo če jih prepoji krščanska etika. To pojmovanje je bilo neomiljeno sprejeto v krščansko ideologijo. Zaradi tega se moti, kdor vidi v krščanstvu posebno zagovarjanje ali celo posvečevanje lastnine in drugih gospodarskih ustanov. Nedotakljiva in sveta lastninska pravica ni bila proglašena v apostolski veri, marveč kot paragraf 17. v Deklaraciji človeških in državljanskih pravic: *un droit inviolable et sacré*. Ali nič manj se ne motijo tisti, ki vidijo bistvo krščanstva v izključ-

nem stremljenju, po revolucionarni poti in po komunističnih načelih preobraziti proizvodstvo, razpredelitev in rabo gospodarskih dobrin. Kdor misli tako, prav nič ne upošteva krščanske etike in metafizike.

29. PROBLEM KRŠČANSKE DRUŽBE

Bratstvo. Kraljestvo božje. Cerkev. Učēča in vojujoča cerkev.

Kakor je za novo vino treba novih mehov, tako je bila tudi za ljudi, ki so izpovedovali novo krščansko vero in nrvnost, neobhodna nova družbena organizacija, kajti prišli so do spoznanja, da je tradicionalna juridična, politična in gospodarska organizacija paganskega izvora nezadostna. Navzlic vsej veličini vprašanja o osebnem zveličanju, krščanstvo vendarle ni moglo ostati brez svoje socialne organizacije: unus christianus, nullus christianus. Kot ta organizacija se je uveljavila cerkev. Morala je biti nekaka sinteza dveh osnovnih idej krščanske socijologije: bratstva in kraljestva božjega. Krščansko bratstvo ni utemeljeno na pripadnosti k vesoljni prirodi kakor pri stoikih, marveč na rojstvu, in sicer ne toliko na telesnem rojstvu iz skupnih praroditeljev po nauku starega zakona, kolikor na »duhovnem rojstvu od zgoraj«. Zaradi tega rojstva imajo vsi kristjani »enega očeta, ki je v nebesih«. Vsi so bratje med seboj. Tako nastane trdna socialna vez, o kateri je kesneje pisal Leibnitz: fraternitas christiana societas excellentissima. Ljudje, ki jih spaja tako bratstvo, priznavajo za svojo pravo domovino kraljestvo, ki ni od tega sveta, namreč božje kraljestvo ali nebeško kraljestvo. Za prihod tega kraljestva molijo in pripravljajo zanje tla v svoji notranjosti. Ker pa je tega le premalo in ker je vrhu tega potrebna še vnanja, družbena organizacija ljudi, zvezanih po bratstvu, je nastala cerkev. V mejah trohljivega zemskega življenja je resnična družba samo ona. Kesneje jo je Syllabus papeža Pija IX. v XIX. stoletju označil kot popolno družbo, societas perfecta.

Cerkev je bila ostvarjena v obliki »neenake družbe«, societas inaequalis, zgrajene na hierarhični razliki med klerom in laiki. To je bila učēča (ecclesia docens) in vojujoča cerkev (ecclesia militans). Kot učēča je zahtevala zase izključno avtoriteto, kot vojujoča pa je potrebovala moči.

V času patristike je ¹cerkveno² avtoritet³ nadomestovala avtoritet⁴ božje besede. Okoli srede III. stoletja je Ciprijan trdil: »kdor se oddeli od duhovništva, se oddeli od Krista«; »nihče ne more imeti

za očeta Boga, če ni cerkev njegova mati«. Zlatoust je nekoč izjavil, da je cerkev — Bog. V početku V. stoletja pa je Avguštin pisal: »ne vzveroval bi v evangelij, če me ne bi vzpodbujala cerkvena avtoriteta«. S tega zreljšča se je smatrala vsaka svobodna izbira (grško: *hairesis*) religioznega nazora za herezijo in za zločin zoper cerkev. Po Tertulijanovem mnenju je »vsako zanikanje resnice malikovanje«, »malikovanje pa ni nič drugega nego božji rop«. Zaradi tega je bila vera, ki jo je sestavil Nicejski cerkveni zbor, proglašena za obvezno za vse kristjane. In ta sklep so potrdili tudi imperatorji. Konstantin je izjavil: »kar je sklenilo 300 škofov v Niceji, ne more biti drugega nego božja volja«. Justinijan pa je pridejal apostolsko vero, ta kodeks krščanskih verovanj, svojemu kodeksu državljanskega prava in je hkratu prepovedal vsako razpravljanje o nji. Tako je bil postavljen temelj brezprimerno veličastne organizacije umov na načelih avtoritete. V zapadni Evropi je bila avtoriteta učeče cerkve v verskih vprašanjih omajana šele v XVI. stoletju, ko je Luther naredil poizkus, nadomestiti njeno avtoriteto z neposredno avtoritativnostjo božje besede. Nadaljni razvoj protestantske misli je privedel do priznanja, da si sme vsakdo subjektivno tolmačiti to besedo. V teh mejah je protestantstvo obnovilo pravice do »herezije«, ki jih je patristika odločno zavrgla.

Učeca cerkev pa je bila hkratu tudi vojujoča. Med svoje naloge je sprejela tudi boj z »vladarji tega sveta«, ki lahko »privede do primerov, ko je prav, če se pokaže tudi sovraštvo«, kakor je razlagal Vasilij Kapadokijski. Avguštin pa je trdil, da ima cerkev pravico in celo dolžnost, prisiliti človeka, da se vrne v njeno naročje: *compelle intrare*, kajti izven cerkve ni zveličanja. Za izpolnjevanje te naloge je cerkev potrebovala lastno moč, ali pa »posvetno roko« države.

Toda nastalo je vprašanje: kakšne države? Ali sme to biti stari rimski imperij z njegovimi neprekinjenimi paganskimi tradicijami in tendencami? Glede Bizanca so skušali na to vprašanje odgovoriti pritrdilno v smislu možnosti in neobходимosti »simfonije«, to se pravi sozvočja med cerkvijo in državo. Glede Rima pa je bil dan v začetku V. veka odločno negativen odgovor. Dal ga je Avguštin, katoliški svetnik in »blaženik« vzhodne cerkve. Ali ta odgovor je nalagal cerkvi dolžnost, da se ne sme omejiti samo na obsojanje posvetne ničemurnosti, marveč da mora skušati prevzeti vodstvo nad vsemi stranmi zemskega življenja kristjanov, dokler ne nastopi eshatološka polnost časov. To je vzrok, zakaj že Avguštin ni več kratko malo zoperstavljal cerkve državi sploh, marveč je paganski državi zoperstavljal nebeško kraljestvo. In notranje logično je, da ni

bil avtor knjige »De contemptu mundi«, o preziru do sveta, nihče drugi nego papež Inocenc III., veliki predstavnik cerkvenega teokratskega stremljenja po voditeljstvu nad svetom.

30. AVGUŠTIN

Alarih. De civitate Dei. Dve državi. Filozofija zgodovine. Pelagijanstvo. Teokratizem.

Mesta Rima niso smatrali kratko malo za eno izmed mnogih mest na svetu, marveč za večno mesto, za svetovno prestolnico. Urbs se je štela za prestolnico orbis. Usoda Rima je veljala za popolnoma izjemno. Od galskega navala v začetku IV. stoletja pred Kristom ga ni nikdar zadel kak sovražni napad. Niti Hanibal, ki je stal tako rekoč prav pred njegovimi vrati, se ni mogel odločiti, da bi ga napadel. To nedotakljivost so od nekdaj pripisovali posebni skrbi bogov za mesto. Leta 410. pa se je dogodilo nekaj, kar je pretreslo ves tedanji civilizirani svet: Alarih je kot voditelj barbarskega gotskega plemena zavzel Rim in ga oplenił; čez nekaj dni je krenila njegova družina naprej, čez nekaj let pa je ustanovila v Španiji svojo stalno državo. Dogodek 410. leta je dvignil v zvezi z očitnim razpadanjem cesarstva gibanje zoper krščanstvo. V Rimu, v papeževi prestolnici, so se žrtvovale javne daritve Jupitru in drugim bogovom. Vedno glasnejša so postajala mnenja, ki so razlagala propad cesarstva ali kot maščevanje zavrženih paganskih bogov, ali pa kot nemoč krščanskega Boga, ki je tako rekoč prevzel odgovornost za usodo cesarstva, odkar je bil Konstantin prejel znamenje: in hoc signo vinctes.

In tedaj je v imenu kristjanov nastopil škof afriškega mesta Hipona, Avrelij Avguštin. Ta je dal dogodku, zaradi katerega je po njegovih besedah vztrepetaló vsemirje, docela drugačno razlago. V svojem spisu De civitate Dei ne zanika niti malo, da je rimsko cesarstvo vstopilo v dobo nemoči, senescens saeculum. Ali v tem Avguštin ne vidi potrdila za nemoč krščanskega Boga, marveč nasprotno za njegovo vsemogočnost. Kajti propad je v božjem načrtu in se vrši po božji volji. In temu se ni čuditi. Ali naj Bog podpira državo, ki je osnovana na ropu in nasilju, kar je moral priznati že Cicero? Ali ni ustanovitelj rimskega mesta, Romul, ubil svojega rodnega brata kakor Abla Kajna, ki ga biblija imenuje ustanovitelja mest? Že v drugem stoletju, ko ni cesarstvu še nič grozilo, je izjavil Minucij Feliks: »Rimljani niso zato tako veliki, ker so pobožni, mar-

več zato, ker so bili brez kazni brezbožni«. Razvijajoč to misel trdi Avguštin, da je morala biti že taka božja volja, če je rimska država rastla navzlic vsem svojim zločinom. Ali to še prav nič ne pomeni božje naklonjenosti. Prišel je čas plačila. In propadajoč, prejema država, kar je zaslužila. Pravi kristjan ne sme žalovati nad tem, marveč nasprotno, mora se veseliti. Njegove sanje ne smejo veljati državam, v katerih ni pravice in ki niso nič drugega nego veliko razbojništvo: *remota iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?* Kristjanom Bog ne pripravlja take države. Prava država ni zemsko kraljestvo, marveč božje. Boj med obema državama se vrši od stvarjenja sveta. Nebeško kraljestvo je osnovano na ljubezni do Boga, katera se stopnjuje do zaničevanja samega sebe. Tvorijo ga angeli božji in božji sinovi na zemlji. Zemsko kraljestvo je osnovano na ljubezni do samega sebe, ki se stopnjuje do zaničevanja Boga. Tvorijo ga zli duhovi in zli ljudje. Obe kraljestvi vteleshata vesoljni antagonizem dobrega in zlega. Boj med njima dovede včasih do začasne zmage zla. Ali pravi načrt Previdnosti je v tem, da je dokončna zmaga zajamčena dobremu načelu. To je vzrok, zaradi katerega propada zemsko kraljestvo. Propada, ker mora propasti. Narediti mora prostor za izključno gospodstvo nebeškega kraljestva. To nastopajoče kraljestvo je Avguštin pojmoval deloma mistično, kot občevanje med nebesno in zemsko cerkvijo, deloma pa teokratično kot nebeško kraljestvo na zemlji. Pripravlja ga cerkev, zoper katero Goti nimajo moči, kajti varuje jo Krist: *non tollit Gotus, quod custodit Christus*.

Avguštinova knjiga je mnogo bolj pomemben poizkus, ustvariti filozofijo zgodovine, nego je bil Polibijev. Ne zadovoljuje se s samim letopisnim navajanjem preteklih dogodkov ali z ugotavljanjem pragmatične zveze med njimi, marveč skuša odkriti tajni smisel vsega zgodovinskega procesa in tako dvigniti zgodovino, ki je Aristotel ni prišteval niti med znanosti, na višino metafizike. Vsi dogodki preteklosti so spravljani v eno vrsto. In začetek te vrste ni ne prva helenska olimpijada, ne ustanovitev Rima (*urbs condita*), marveč stvaritev človeka, prvi greh in drugi dogodki starega zakona. Rimska zgodovina pa je samo nadaljevanje verige dogodkov, ki se niso pričeli v Evropi, marveč v Mezopotamiji in Palestini.

Ta filozofija zgodovine je tesno zvezana z Avguštinovim bogoslovskim naukom o božji milosti, ki vlada nad svetom in nad ljudmi. V imenu tega nauka je bojeval odločno borbo z britanskim menihom Pelagijem. Pripravljajoč v bogoslovju kesnejši britanski liberalizem, je Pelagij zagovarjal popolno svobodo človeka. Optimistično je verjel, da je človek po svoji narodi dovolj dober, da lahko izpolni delo krščan-

skega zveličanja, tudi če bi bil prepuščen samemu sebi. Temu prepričanju je Avguštin zoperstavil nauk o božji milosti in teorijo o edinozveličavni cerkvi. Njena avtoriteta je višja nego sveto pismo. Postati mora dejavna cerkev in celo vojujoča. Ne sme se strašiti niti prisilnosti, da bo lahko vključila vse ljudi v svetovni red. Bistvo tega reda je razvrstitev vsega živega v neki hierarhični razpored: *ordo est parium dispariumque rerum sua cuique tribuens dispositio*.

Na ta način je bil že v začetku V. stoletja osnovan ideal krščanske teokracije. Država kot taka se načelno obsoja. Dejansko pa jo krščanstvo samo trpi kot nekaj začasnega (*civitas temporalis*), čeprav je ta začasnost lahko tudi vekovita. Država je obsojena na pogin, ali pa se bo stopila s cerkvijo. A dokler ne pride do spojitve, se cerkev ne sme omejevatı samo na dušno pastirstvo, marveč sme in mora voditi vse življenje ljudi na zemlji. Tako je nastala misel o cerkvenem suprematu, to se pravi o njenem prvenstvu.

IV. S R E D N J I V E K

31. IZVOR IN BISTVO SREDNJEGA VEKA

Preseljevanje narodov. Klodvig. Zgodovinska dednost. Ocena srednjega veka. Razdobja srednjega veka. Sistem srednjega veka.

Srednji vek imenujemo tisočletno dobo od tako imenovanega preseljevanja narodov do renesanse. Započet je bil s preseljevanjem narodov. Narodi ali točneje plemena, ki so živela v ogromnem prostranstvu med rimskimi trdnjavami na Renu in Donavi in velikim kitajskim zidom, so se v III. in IV. stoletju vznemirila. Sunek, ki je prihajal iz Azije in ki je leta 451. privedel Atilo z njegovimi krivogledimi Huni na Katalonska polja v sedanji Franciji, je sprožil plemena, ki so živela severno od rimskega cesarstva in ki so prejela od Rimljanov splošno ime Germani (tako kakor tudi mi imenujemo »črnce« brez razlike vse črnokože Afričane). Izpolnila so svoje davno stremljenje, zapustila svoje dremotne gozdove in se pričela naseljevati po oslabiljenem cesarstvu, ki jih je vabilo s svojim mehkim podnebjem, z obdelanimi polji, vrti in z bogatimi mesti. In stvar kulture je prešla iz oslabilih rok v močne, a tudi grobe roke mladih barbarskih narodov. Nekaj časa je pretila nevarnost, da bodo uničili kulturo in ostali pri svoji divjosti. Ali vsi ti narodi niso ravnali kakor Vandali. Porazila jih je veličina Rima. Porazilo jih je tudi krščanstvo, spočetka zlasti v obliki arijanskega krivoverstva, ki jim je prihranilo bogoslovske težave z božjo trojnostjo in z božanstvenostjo Jezusa Krista. In barbari so pričeli prizanašati kulturi in jo celo sprejemati. Posredovalo jim jo je duhovništvo. In v tem smislu je Gibbon docela utemeljeno pripomnil, da so merovinško Francijo ustvarili škofje. Papež Anastazij je pisal Klodvigu: »tvoja vera, naša zmaga«. Pri krstu pa so mu dopovedovali, da mora poslej sežigati, kar je doslej častil, in poslej častiti, kar je doslej sežigal. Bil je nenavadno ponosen na naslov konzula in patricija rimskega cesarstva, ki ju je prejel iz Bizanca, in je svečane dni oblačil škrlatni plašč. Svoje Franke si je tako vneto prizadeval pretvoriti v Rimljane in kristjane, da so ga imenovali »novega Konstantina«.

Na ta način je ostala dednost zgodovine navzlic navalu barbarov neprekinjena. Glede tega so sodobni zgodovinarji bistveno spremenili prejšna mnenja. Preje niso mislili samo v Nemčiji, marveč v vsej Evropi, da so v početku srednjega veka germanska plemena vsepovsod uvedla svoje ustanove in da je prav iz teh popolnoma novih ustanov zrastle vsa kasnejša kultura. Tako je za srednjeveško Rusijo eksistirala normanska teorija, ki je pripisovala vznik državnega življenja na Ruskem Varjagom. Glede Anglije, zlasti pa glede Francije, je dolgo prevladovalo mnenje, da sta prejeli svojo politično kulturo od Germanije in sicer prav od barbarske Germanije. Montesquieu je trdil, da so bile svobodne ustanove iznajdene v »germanskih gozdovih«. Tudi Mably je smatral Germanijo za domovino svobode. Guizot pa je trdil, da so »osnovno idejo svobode v sodobno Evropo prinesli njeni zavojevalci«. Ali Fustel de Coulanges, za njim pa tudi Flach in drugi zgodovinarji so odločno odklonili tako pojmovanje preteklosti, vsaj francoske. Francoska zgodovina, so dokazovali, nikakor ni recepcija barbarskih ustanov. Rimski Galiji niso dali civilizacije barbari, marveč rimska Galija, katere ustanove so se neprestano razvijale, je civilizirala barbare, ki so vdrli vanjo.

Zaradi prvobitnosti barbarov je bilo treba njihovo civilizacijo pričeti pri najosnovnejših stvareh. Najprej jih je bilo treba naučiti pisma — latinskega, grškega, a od devetega stoletja dalje tudi slovanskega. Treba je bilo pričeti ne z višjo in niti ne s srednjo, marveč z nižjo šolo. Zaradi tega so tako imenovane trivijalne vede dolgo časa pomenile idealno izobrazbo. (Trivium: gramatika, retorika, dialektika). Izobrazba se je gojila skoraj izključno za samostanskimi stenami in delili so jo kleriki. Ali ko so prebili to osnovno šolo, so srednjeveški ljudje ustvarili svojsko in v njeni posebnosti visoko izobrazbo.

Ljudje renesanse, ki niso priznali druge izobrazbe, nego antično, so mislili, da je bilo celo tisočletje ali popolnoma izgubljeno za kulturo ali pa, da je bilo porabljeno za nezadostno usvojitev stare kulture. Zaradi tega so zavračali kot barbarsko ono »srednjo« latinščino (media latinitas) med starim vekom in renesanso, ki je dala srednjemu veku ime. Še odločneje pa so odklanjali izvirna dela srednjeveškega duha, ki so nastala brez ozira na antično tradicijo: visoke koničaste katedrale, ki so jih prezirljivo imenovali »gotske«, po barbarskem plemenu Gotov; sholastiko, fevdalni red, katerega sledove je iztrebila šele francoska revolucija, korporacijsko družbenost itd. V vsem srednjem veku niso videli drugega nego nevednost in divjost.

Odnos do srednjega veka se je izpremenil po francoski revoluciji, v dobi restavracije in romantike. Pričeli so ga idealizirati kot dobo viteštva, plemenitosti, poezije, križarskih vojn, slikovitega življenja.

V našem času pa se je razmerje do srednjega veka zopet spremenilo. Danes pojmujejo srednji vek kot stopnjo, preko katere morajo bolj ali manj vsi narodi, in sicer niti ne samo enkrat. Zaradi tega se govori na primer o egiptskem, grškem, japonskem srednjem veku. Marsikdo vidi smisel sodobne krize v tem, da je Evropa zopet na poti v nekak novi srednji vek.

Po vsem tem ni problem srednjega veka več tako mrtev in akademski, kakor se običajno misli. Videti v njem samo kraljestvo teme in zaostalosti, je prav tako enostransko, kakor na primer videti v zgodovini Bizanca, ki obsega celih tisoč let, samo gnilobo. Srednji vek je zanimiv kot doba in kot sistem. To je poseben kulturni tip. In izoblikoval se ni kar na hitro roko. Ima svoj razvoj, ki ni brez dramatičnosti. Če si dovolimo grobo shematizacijo, lahko rečemo, da je bil čas do leta 1000., v katerem so pričakovali konec sveta (»hilijazem«), porabljen za sprejem krščanske ideje in ostankov antične tradicije v surovem stanju. Z XI. stoletjem se prične razvijati samostojna srednjeveška kultura. Svoj višek doseže v XIII. stoletju, v stoletju papeža Inocenca III., Tomaža Akvinskega, pariške univerze, Saškega in švabskega zrcala, gotskih katedral. Po jubilejnem letu 1300. se pa že pričinja razkroj srednjega veka. XIV. stoletje je stoletje Filipa IV. Lepega in njegovih legistov, v Angliji stoletje Wicliffa in njegovih »lolarlov«. To je stoletje stanovske in predstavniške države. To je vek socialnega vretja, v katerem so francoski kmetje napadli seigneurje, ki so morali drago poplačati svoj prezir do gibanja Jacquesa Bonhomma, dočim niso angleški kmetje napadli samo grajščakov, marveč vso socialno hierarhijo, sklicujoč se na to, da za Adama in Eve ni bilo plemenitašev. To je tudi stoletje začenjajočega se duhovnega vretja. To je stoletje koncesij, ki jih je filozofija izsilila od bogoslovja. To je doba ranega italijanskega humanizma. Doba Petrarke. V umetnosti — quattrocenta. Skratka, bil je čas, ko je vsakdo čutil, da se pričinja nova stran v knjigi življenja.

Srednjeveška kultura si je prizadevala zgraditi čim trdnjši sistem iz različnih in celo nasprotujočih si elementov. To so bili pred vsem: stari testament, novi testament in patristika; nato ostanki paganske filozofije, ki je bila znana deloma iz prvih virov, deloma pa v arabski predelavi; rimsko in kanonsko pravo; cerkev in država; imperijalizem in fevdalizem. Vse to pisano delo je družila in navdajala neomajna vera v Boga. Ne priroda, kakor antičnim

narodom, marveč Bog jim je bil višji, metafizični kaŝipot. Pri tem ljudje srednjega veka niso bili »bogoiskalci«, ki jim je Bog skrit in ki delajo Njegove lastnosti in celo Njegovo bitje odvisno od svojega priznanja. Docela nasprotno. Bog je bil zanje Ens realissimum, naj-realnejše bitje, kateremu se človek ne more skriti nikamor, kakor je pel že psalmist. Trdno verujoč v takega Boga, so srednjeveški ljudje prav tako trdno verovali v Njegovo razodeto besedo in v fizični, socialni in metafizični red, ki ga je ustanovil On. Za osrednji svetovni dogodek so smatrali prihod boŝjega Sinu na zemljo. Človeka so pojmovali kot hominem Dei, kot boŝjega človeka. Kriŝ so imenovali drevo ŝivljenja. In zemljo so po besedah Heinricha v. Eickena smatrali za skupno areno boŝjega, hudičevega in človeškega ravnanja. Religija je bila vélika nespornost, kakor je dejal Carlyle. Zaradi tega je srednji vek preŝet z nenavadnim dogmatizmom, a prav tako z objektivizmom in enotnostjo. Posrečilo se mu je malodane brez posebnih, opaznih protislovij zdruŝiti vse raznorodne elemente srednjeveške kulture v enotno in strnjeno celoto. Simbolizirajo jo gotske katedrale s svojimi ŝilastimi okni in oboki, z visokimi, proti nebu stremečimi stolpi, ki pa večidel niso dozidani in z edino disonanco, v podobah rogatih in pošastnih »himer«, ki so razvrščene na njihovih strehah in ki se ironično ozirajo na zemljo, kateri včasih kaŝejo svoje dolge jezike.

32. SHOLASTIKA

Avtoriteta. Dokaz. Eksegetika. Sume. Dialektika. Corpus fidel.

Najbolj tipična izraza srednjeveške kulture sta bili sholastika in fevdalna druŝbenost.

Osnovni motiv sholastike je bila vera v avtoriteto. To je bila predvsem in večidel avtoriteta boŝje besede v obdelavi učeče cerkve. Na nji je bilo zgrajeno bogoslovje. Nato vera v filozofijo, ki je bila nekaj časa priznana samo kot dekla bogoslovja (ancilla theologiae) in ki se ji je v XIII. stoletju pridruŝila še Aristotelova avtoriteta. V jurisprudenci je vladala avtoriteta Justinijanovega kodeksa. Le-ta je postal biblija juristov, ki je vsebovala, kakor je razlagal uvodni ukaz, »prve elemente vse zakonodavne znanosti«. Kakor je pisal Fra Bartolomeo iz Bologne: logika je Aristotel, medicna — Galienus, retorika — Cicero, slovnica — Priscian. Univerzni predavatelj se je imenoval bralec (lector), njegovo predavanje pa branje (lectio). Ker je avtoriteta imela polno moč, sholastika ni iskala resnice kritično, marveč jo je dogmatično prejemala v dovršenem in nad vsak

dvom vzvišenem razodetju, bodisi bogoslovskem, bodisi filozofskem, bodisi juridičnem. Učenjaki so imeli samo nalogo razlagati resnico, zavračati možne ugovore in tako dokazati, da je resnica res resnica. V procesu izvršitve se ta program, ki spočetka zelo skromno in spoštljivo podreja razum razodetju, zaključi s tem, da podredi razodetje razumu. Naloga, ki se je pričela *ratione auctoritatis*, se dovrši *auctoritate rationis*. Objektivna vera (*fides quae creditur*) prične upoštevati subjektivno vero (*fides qua creditur*). Tertulijan je govoril: *credibile quia ineptum est*, to je stvar vere, ker je nepojmljivo; to njegovo misel navadno izražajo še ostreje: *credo quia absurdum*, verujem, ker je absurdno. Že Avguštin je pisal: *credo ut intelligam*, verujem, da bi razumel. Med sholasti pa so bili tudi taki, ki so trdili: *omne intelligibile*, vse je pojmljivo. Kakor je pripomnil znani zgodovinar srednjeveške misli, Gilson, je Bog Anzelma Canterburyškega (XI. stoletje) samo očividni, Bog Tomaža Akvinskega (XIII. stoletje) pa je že dokazljiv. Na ta način je razum tudi v tej sholastični dobi očuval svojo pravico do spoznavanja. Ali to pravico je žrtvoval veri. Z njegovo pomočjo je skušala sholastika racijonalizirati iracijonalnost in spremeniti od zunaj prejeta razodetje v logičen sistem dokazljivih resnic o Bogu, človeku in prirodi.

Tak je bil program sholastike. V izpolnjevanju tega programa je ugotoviti več stopenj. Prva je eksegetika, to je tolmačenje in sistematiziranje resnice. Kolikor je stvar zadevala bogoslovje, je bila resnica v znanstveno neobdelani obliki vsebovana v sv. Pismu starega in novega zakona, v delih očetov, v sklepih cerkvenih zborov in v kánonih. To še ni bil zaokrožen sistem verouka in nravouka. To je bila samo množica tekstov, ki se niti niso vedno strinjali drug z drugim. No in prva naloga sholastičnega dela je bilo branje teh tekstov in njih razlaganje, ki je bilo spočetka samo slovniško. Nato je bilo treba iz njih pridobiti splošna načela, ki jih je bilo treba sistematizirati, sumirati in izločiti iz njih vsa raznoglasja. Tako so nastale sholastične »sume«. Dovolj tipičen je v tem smislu v XII. stoletju sestavljeni Gracijanov Dekret, to se pravi zbornik cerkvenih kánonov. Za vrhunec sum pa so smatrali »*Summa theologiae*« Tomaža Akvinskega, ki je zaključevala sumo sum (*summa summarum*).

S sumami se je dovršila prva stopnja sholastičnega raziskovanja resnice. Nato se je pričela druga — dialektična obdelava istine. Tu je prvič določno posegel v delo kritični element. Že v XI. stoletju je škof Anzelm Canterburyški dokazoval učlovečenje Sinu Božjega: *cur Deus homo*. Vprašanje, ali se je Sin božji resnično učlovečil, je bilo izven vsakega razpravljanja: učlovečil se je nedvomno. Toda filozof je trdil, da je resničnost tega dogodka lahko dokazati in da jo je treba

dokazati. V začetku XII. stoletja je šel Abelard, ki ga Victor Cousin smatra za glavnega utemeljitelja srednjeveške filozofije, še dalje. Ne da bi odpadel od cerkvene pravovernosti, je vendarle razpravljal o nji z dvoreznim orožjem dialektike: sic et non. Trdil je tudi, da vere ni doseči s silo, marveč z razumom in da vodi pot k resnici preko dvoma in raziskovanja: dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus. Po vzniku univerz, zlasti pariške (v XIII. stoletju), so prišli v modo disputi, na katerih so razpravljali z veliko vnemo o bogoslovskih tezah. Pri tem se dokazi niso zajemali samo a posteriori iz knjig, marveč tudi apriori iz čistega razuma. Pričelo se je deduciranje bogoslovskih resnic.

V skladu s tem je poslednja stopnja pretvorila verski sistem (corpus fidei) v strnjeno logično celoto, ki ni hotela veljati za resnico, ker je bila taka v razodetju izražena božja volja, marveč zaradi tega, ker tako veli večni razum, katerega je deležen Bog in tudi človeški umovi. V nasprotju s skotizmom, to je s filozofijo Dunsa Scota, ki je izvajal razodetje iz božje volje, je v sholastiki prevladoval tomizem, to je filozofija Tomaža Akvinskega, ki je razodetje izvajala iz večnega razuma.

Kolikor zadeva bogoslovje, je na Bizantinskem vzhodu sholastika sicer načela prvi del programa in je, ne da bi do kraja izvedla sume, prešla v drugi, dialektični stadij, pri katerem je tudi obstala. Prerekli so se često za en sam jota, kakor se je zgodilo pri razpravljanju o vprašanju istobitnosti (homousia) in sličnobitnosti (homoiousia) Sina in Očeta. Prerekli se niso samo bogoslovci. Gregor Niskij je pisal: »Vse je bilo polno ljudi, ki so razmislili nedojemljiva vprašanja, ulice, trgi, križišča. Vprašaš, koliko obolov si dolžan, — pa ti filozofirajo o rojenem in nerojenem. Hočeš zvedeti, po čem je kruh, pa dobiš odgovor: Oče je več nego Sin. Vprašaš, ali je kopel pripravljena, in ti dajo odgovor: Sin je izšel iz ničesa«. Celo v cirku so razjarjeno debatirali o bogoslovskih vprašanjih. V tem se je izrazila dednost, helenski izvor Bizanca, ki je bil kakor Heleni sploh močnejši v dialektiki nego v dogmatiki. Zato bizantinski vzhod ni izdelal strogega logičnega bogoslovskega sistema, ki ga je zapad nazval corpus fidei. Namestu tega je kot pravoslavno vero proglasil nauk vesoljnih cerkvenih zborov, ohranjen v nedotaknjeni čistosti. Zaradi javnih univerznih disputov, ki so se zlasti v pariški »Latinski četrti« često nadaljevali še po ulicah in ki so se včasih končevali s pretepi, je tudi zahod v srednjem veku preživel veselje do bogoslov-ske dialektike. Etienne de Tournai se je pritoževal: »blebeteči se nespoštljivo prerekajo o breztelesnem, o bistvu Boga, o učlovečenju Besede. Na vsakem križišču lahko čujete, kako vam globokoumneži

razkrajajo nedeljivo Trojico«. Toda sholastika se ni zadovoljila s tem. Prešla je vso svojo pot. In pomagala je cerkvi, izdelati trden, jasen verski in nravni nauk, ki je podpiral njeno enotnost in vzgajal kato-liške narode v duhovni disciplini.

33. REALIZEM IN NOMINALIZEM

Anzelm. Roscelin. Bogoslovski plat spora. Njegov odnos do socialne filozofije. Nadaljevanje spora v novem veku.

Sholastika je v prvi vrsti služila bogoslovju. Toda imela je tudi svoje čisto filozofske probleme, ki so bili često nenavadno ostri. To se lahko trdi zlasti o problemu univerzalij, ki so izzvale spor med realisti in nominalisti. Spor je izzvalo vprašanje, ki ga je zastavil že Platon: v kakšnem odnosu so splošne ideje do predmetov, ki jim ustrezajo v konkretnem svetu. Ali so samo posplošitve teh predmetov, njihovo vrstno ime (nomen), dogovorno sprejeti zvoki (flatus vocis) brez vsake samostojne realnosti? Ali izražajo posebno realnost, višjo realnost v odnosu do pripadajočih jim predmetov in bolj realno nego so predmeti sami? Spor je nastal v XI. stoletju.

Eni sholasti z Anzelmom Canterburyškim na čelu, ki je »onto-loško« dokazoval božjo eksistenco, so trdili, da so splošni pojmi ali univerzalije realne in neodvisne od konkretnih predmetov, da eksistirajo pred njimi; *universalia sunt realia ante res*. Tako je vzniknil srednjeveški »realizem«. Razlikovati ga je od sodobnega realizma, ker pripisuje resnično realnost samo abstraktnim pojmom. Drugi sholasti z Roscelinom na čelu pa so proglasili nominalizem, to je nauk, da so splošni pojmi samo vrstna imena za enovrstne konkretne predmete: *universalia sunt realia post res*.

Ker so bili prvi in drugi menihi in ker je filozofija tedaj služila bogoslovju, je imela zadnjo besedo v sporu seveda cerkev. In koncem XI. stoletja je cerkev obsodila nominalizem. To je bilo popolnoma naravno. Katoliška, to je doslovno, vesoljna, univerzalna cerkev je bila tudi sama taka univerzalija. Če ji priznaš kot taki samostojno realnost, si s tem priznal tudi njeno mistično eksistiranje, ki ni odvisno od krivoverstva, odpadništva in mlačnosti posameznih, mnogih ali celo vseh ljudi, ki so njeni udje. Če pa jo priznaš samo kot dogovorjeno besedo za dejansko pripadnost nekega števila verujočih kristjanov, je njena eksistenca podrejena vsem slučajnostim empiričnega življenja teh ljudi. Jasno je, da cerkvene avtoritete niso mogle pritrditi tej misli. V realističnem pojmovanju cerkve so šle

tako daleč, da so videle v nji celo nekako telo, seveda mistično (*corpus mysticum*). Nominalizem je bil nesprejemljiv tudi še zaradi tega, ker je izpodkopaval dogmo o Trojici. Realistom je bila Trojica samostojna realnost, nominalistom pa je pomenila samo vrstni pojem, skupno ime za tri božanstva, kar je vedlo k triteizmu, k triboštvu. A tudi krščanstvo kot tako se pokaže v realistični osvetlitvi kot mistično bitje, v nominalistični pa kot vsota mnenj in dogodkov v življenju ljudi, ki se imenujejo kristjane. Navzlic obsodbi nominalizem ni izginil, kakor tudi ni bil končan njegov boj z realizmom. V početku XIV. stoletja ga je obnovil angleški menih Ockham in celo z velikim uspehom. Svoj nominalizem je v nasprotju s trditvami očeta realizma, Anzelma Canterburyškega, zvezal z naukom, da so božja eksistenca in vse krščanske dogme nedokazljive.

Spor med realisti in nominalisti je zadeval zelo življenjske interese vere in cerkve. To nam lahko razjasni strastnost, s katero so ga bili zlasti med zidovi pariške univerze. Primerilo se je kedaj, da so dijaki nadaljevali spore na cesti, pri čemer so se posluževali tudi rok in celo orožja. In Latinska četrt se je v tistih časih spremenila v areno za poboje, ki so jih izzvala sholastična raznoglasja. Abelard, ki slovi zaradi svoje ljubezenske pustolovščine, se je z veliko vnemo udeleževal tega spora in je skušal obe strani pomiriti v svojem »konceptualizmu«, ki se je v bistvu nagibal k nominalizmu.

Ves ta spor je dokaj pomemben tudi za socijalno filozofijo. V nji se je prav za prav vršil že pred sholastiko in se nadaljuje do današnjega dne. Zofisti in atomisti so pojmovali družbo nominalistično, idealisti realistično. Kadar so Rimljani imenovali svojo državo z vrstnim imenom *civitas*, označujoč ž njim vsoto državljanov, *cives*, so jo obravnavali nominalistično. Za Avgušтина je imela njegova *civitas*, zlasti *civitas Dei* realističen smisel. Kadar pa so Rimljani državo imenovali *res publica*, so mislili realistično. V nasprotju z nominalističnim tovarštvom (*rimska societas*) ima juridična oseba (*rimska universitas personarum*) realističen smisel. Za realizem je individij sestavni del celote, ki prejme svojo bitnost samo v nji in zaradi nje. Nasprotno pa nosi za nominalistično pojmovanje individij v samem sebi vzrok svoje individualnosti: *omne individuum sua tota entitate individuatur*. Zaradi tega družba ni celota, marveč samo vsota, katere sestavni deli časovno in logično eksistirajo pred njo. Ko je Rousseau sprožil vprašanje o odnosu med skupno voljo in voljo večine, je obnovil v politični filozofiji spor med nominalisti in realisti. Postavil se je na stran večinske volje, s čimer se je izjavil za nominalizem. XVIII. stoletje je narod pojmovalo nominalistično, kot vsoto državljanov ali kot sestavljeno enoto (*unitas compositionis*).

V začetku XIX. stoletja so ga pričeli pojmovati kot enovito bitnost (*unitas essentiae*). Ves Heglov nauk o državi je zmaga realizma nad nominalizmom. V socialni literaturi XIX. stoletja se je pojavila cela vrsta podstat: nacija, država, družba, razred. Comte je dejal o človeštvu, da je edina realnost na zemlji. Celo zgodovinska znanost, ki je Aristotel prav zaradi tega ni priznal, ker ni videl v nji nič splošnega, univerzalnega, se je v XIX. stoletju prelevila v znanost o razvoju vseh mogočih duhovnih in socialnih univerzalij. Pri tem je zabredla v tolikšno enostranost, da se je koncem stoletja pojavila v nji reakcija, ki je zagovarjala njene pravice do nominalističnega ali »idiografskega« raziskovanja posameznih oseb in dejstev v njihovi pragmatični zaporednosti. Za realizem eksistira veda, za nominalizem samo znanstveniki.

34. PREROD ARISTOTELE

Averroes. Maimonides. Siger iz Brabanta.

Četudi srednjemu veku često zoperstavljajo dobo tako imenovane renesanse, v kateri da se je prvič obnovilo zanimanje za antično misel, je v resnici eksistirala tudi nekaka srednjeveška renesansa. Pripravljala se je že v prvih stoletjih te dobe. Koncem XI. stoletja se je osredotočila na Bolognski univerzi, na kateri so pričeli obnavljati rimsko pravo. V prihodnjem stoletju se je pričelo obnavljanje Aristotelove filozofije.

Pričelo se je v Španiji med Mavri in Judi. Tudi tam je moralo premagati odpor muslimanskega in judovskega duhovništva. Glavna predstavnika aristotelovcev sta bila Averroes in Maimonides.

Arabec Averroes, sodnik in zdravnik v Sevilji in Kordovi, ki je umrl na prelomu XII. in XIII. stoletja, je skušal v delu, naslovljenem »Uničenje uničevanja«, zavrniti bojazen, da je filozofija nezdržljiva z islamom. Skušal je doseči mir med njima. Ko pa je stvar postala težavna, se je zatekel k razlikovanju naravnih in nadnaravnih resnic. Tako je na primer pisal: »iz razuma zaključujem, da mora biti razum na vsak način en sam, vera pa mi daje neomajno prepričanje, da je drugače«. S tem je bil ustvarjen temelj za nauk o dvojni resnici, bogoslovski in filozofski. Po tem nauku je bilo dopustno, da o eni in isti stvari izrečeta bogoslovje in filozofija različni in celo nasprotujoči si sodbi, toda z enako verodostojnostjo. Averroes je z veliko vnemo razlagal Aristotelova dela. V njem je videl učlovečenje

onega edinega intelekta, ki je bil težišče njegove lastne filozofije. Intelektualnemu pluralizmu, ki je izhajal še iz zofistike in ki je trdil, da je toliko mnenj, kolikor ljudi (*quot homines, tot sententiae*), je zoperstavil monizem, ki je trdil, da eksistira en sam intelekt. Ta nauk je vseboval kal svetovnega nazora, ki se je imenoval panlogizem. Ta nazor podreja eni in isti logiki človeške umove in sploh vse eksistentno in zanika v bitju in misli vse, kar je slučajnega, nelogičnega, iracionalnega ali supraracionalnega. Njegov pravi zaključek je Heglova formula: vse razumno je dejansko in vse dejansko — razumno. To vodi v ontološki monizem. Strinja Boga, človeka in prirodo v eno. Izključuje čudež, božje poseganje v človeške in naravne stvari. Osebnost nesmrtnost nadomesti splošna nesmrtnost razuma. In na mesto razodetja stopi logika. Razumljivo je, da je navzlic svojim pomirjevalnim izjavam izzval sovraštvo med pravovernimi muslimani, ki so dosegli, da je oblast njegove knjige sežgala, njega pa pregnala iz Kordove.

Na sličen način je izzval sovraštvo pravovernih Judov rojak in sodobnik Arabca Averroesa, španski Jud Mojzes ben Maimun ali Maimonides. Rabinci so mu očitali, da prodaja sveto pismo Grkom, kajti v svoji knjigi »Kažipot za dvomljivce« je trdil, da je o stvareh pod luno razsojati po Aristotelu, o nebesnih in božjih pa po bibliji. In šele mnogo kasneje se je to razmerje do njega izpremenilo. Še danes pomeni Maimonides za judovstvo, kar pomeni Tomaž Akvinski za katoliški svet.

Iz arabske Španije je Aristotelova filozofija v XIII. stoletju prodrla v krščansko Evropo. Cerkev je spočetka ravnala prav tako kakor muslimanski in judovski pravoverniki. Obsodila je to pagansko filozofijo. Nato pa se ni samo spravila ž njo, marveč je sprejela Aristotela celo pod svoje pokroviteljstvo in ga proglasila za Kristovega predhodnika v stvareh narave, nekako tako, kot je bil Janez Krstnik Kristov predhodnik v stvareh milosti.

Glavni borec za Aristotelovo filozofijo v Averroesovem tolmačenju je bil Siger iz Brabanta. Ni se maral omejiti na samo bogoslovje in je trdil, da ni mogoče živeti brez filozofije, kajti to ne bi bilo življenje marveč grob. V filozofiji pa je skušal dati, kar je božjega, Bogu, kar je naravnega, naravi: *nil de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter agimus*. Sprejel je Averroesov nauk o edinem intelektu (*intellectus uno numero in omnibus hominibus*), prav tako pa tudi njegovo težnjo k imanentnemu panlogizmu. Zaradi tega je bil obsojen. Ali Dante ga je v »Božanski komediji« postavil v raj, dočim pagana Aristotela ni mogel sprejeti vanj.

35. TOMAŽ AKVINSKI

Tomizem in skotizem. Tomaževa socijalna filozofija. Neotomizem.

Kar je storil za arabsko filozofijo Averroes in za judovsko Maimonides, je storil za krščansko največji sholastik XIII. stoletja, »splošni« in celo »angelski« doktor Tomaž Akvinski, ki je bil kesneje kanoniziran. Obdarjen z brezprimerno sposobnostjo izravnati nasprotja, je združil bogoslovsko filozofijo razodetja z Aristotelovo filozofijo prirode. Aristotelov intelektualizem je bil Tomažu Akvinskemu zelo dobrodošel. Bil je redovnik dominikanskega reda, ki je v nasprotju s frančiškanskim, zlasti z Dunsom Scotom, propovedoval misel, da v božji naravi ne prevladuje volja, marveč razum. Razlika je bila zelo bistvena. Skotizem je učil, da je volja višja nego razum. Torej božje volje ne veže razum. Torej je tudi naš razum ne more osmisliti. Torej ostane razodetje večno iracionalno in red v naravi ni dokončen, kajti božja volja ga lahko vselej še spremeni. Tomizem pa je učil, da je intelekt nad voljo. Torej je tudi Bog predvsem razumen. Torej sta tudi njegovo razodetje in red v naravi razumna, racionalna. Torej je tudi naš razum, kolikor je ustvarjen po podobi božjega razuma, komenzurabilen z razodetjem in s prirodo. Zakoni božji, človeški in naravni, izhajajo iz večnega zakona (lex aeterna), ki ga opredeljuje kot višji, v Bogu bivajoč razum, summa ratio in Deo existens. Da bi spravil transcendentni nauk razodetja z immanentno teorijo o naravi, se je Tomaž Akvinski zelo posluževal ostrih razlikovanj, kakor na primer med »večnimi« in »ustvarjenimi« resnicami. Učil je, da milost ne uničuje, marveč samo izpopolnjuje prirodo in da je naravni razum veža do vere (praeambula fidei).

Sprejemal je Aristotelove etične in politične ideje in celo misel o suženjstvu v krščansko moralo in teokratsko politiko, pri čemer marsikaterega vprašanja ni postavil per se, to se pravi načelno, marveč per accidens ali per oportunitatem, to je z ozirom na okoliščine. To mu je dalo možnost, najti prostor ne samo cerkvenemu človeku, marveč tudi političnemu in ekonomskemu. V njegovem nauku o pravu je prav tako odkazano mesto večnemu zakonu božjemu, kakor začasnim človeškim zakonom. Antično teorijo o oblasti po volji ljudstva je strnil s teokratično teorijo o oblasti po božji milosti v tole spravljivo formulo: *omnis potestas a Deo per populum*, vsaka oblast je od Boga po ljudstvu. O lastnini ni govoril, da je osnovana na naravnem pravu. Trdil je samo, da mu ne nasprotuje, ker je spojena z njim kot dopolnilna iznajdba človeškega razuma: *proprietas possessionum non est contra jus naturale*, sed *juri naturali*

superadditur per adinventionem rationis humanae. Našel je razlogov za posredno opravičbo obrestnih operacij, ki jih je cerkev dotlej obsojala. Sploh je bil mnenja, da »državljanski zakoni ne morejo prepovedati vseh grehov, kajti človeška narava je nepopolna«.

Vse to je dajalo filozofiji Tomaža Akvinskega pri vsej tehtovitosti njegovih del nekako gibkost in jo je karakteriziralo, kakor se je izrazil neki novejši historik A. Dempf, kot »prolog novega časa«. Ker pa je bil hkratu nenavadno udan cerkvi in njeni disciplini, se je zgodilo, da sta na primer na altarju Tridentinskega cerkvenega zbora ležali dve knjigi: sveto pismo in »Suma« Tomaža Akvinskega. Papež Lev XIII. je izdal leta 1879. encikliko Aeterni patris, ki je priporočala Tomaževe knjige sodobnim filozofom. In na katoliških univerzah se je pojavil neotomizem. Tomaža Akvinskega smatra katoliška filozofija do današnjega dne, če že ne za mejo, pa vsaj za mejnik, kakor se je izrazil eden izmed njegovih častilcev. A tudi med posvetnimi učenjaki in celo nekatoliki so ljudje, ki so smatrali, da se človek še danes marsičesa nauči pri njem. Podobno izjavo je na primer podal Ihering v svoji knjigi Zweck im Recht.

36. TEORIJA O ESENCAH IN FORMAH

Specije. Alkimija. Individuacija. Encije. Forma in materija. Vpliv na kesnejše teorije.

Ker je postal Aristotel, kakor je dejal Montaigne, bog sholastične znanosti, je le-ta privzela tudi njegove pojme. Sholastiki so pričeli v vseh stvareh razlikovati eksistenco (existentia) in bistvo (essentia). Zemska telesa so stvorjena iz štirih esenc — zemlje, vode, ognja, zraka. Nebesna telesa so iz pete esence ali iz etra. Ta peta esenca ali kvintesenca se je imenovala tudi duh (spiritus), da se je razlikovala od človeške duše (anima). Esence so se imenovali tudi še specije (species). Za tvorno načelo vsake stvari so smatrali njeno esenco, njeno specijo. Problem »specifikacije«, ki je zanimala rimske sabinjance in prokulariste z juridičnega stališča, je zanimala srednjeveške alkimiste zaradi upanja, da se jim bo posrečilo spreminjati snov, zlasti pa da jim bo uspela transformacija neplemenitih kovin v zlato. Kesneje so prišle specije in tvorne forme ali »kreposti« v zasmeh: opium facit dormire quia est in eo virtus dormitiva (Molière). Pri tem pa se niso še docela osvobodili vere v esence. Tako se je na primer šele koncem XVIII. stoletja Lavoisier uprl, da bi gorenje razlagal z učinkovanjem esence, ki se je imenovala flogiston.

Za esenco, ki dela telesa topla, so smatrali toploto. In v XVIII. stoletju je dokazoval ruski fizik Lomonosov, da topla voda ostane voda in da zaradi tega ni nobenega zadržka, zaradi katerega je ne bi smeli uporabljati pri krščevanju otrok. Ali navzlic temu je prešla vera v »toploto«, ki je prejela koncem XVIII. stoletja ime caloricum, tudi še v XIX. stoletje. Tako dolgo se je ohranilo sholastično prepričanje, ki ga je v XIII. stoletju izrazil Vincencij iz Beauvaisja, da »naravoslovje razpravlja o nevidnih vzrokih vidnih stvari«.

V srednjem veku ni problem esenc zanimal samo alkimije, marveč tudi vso metafiziko in etiko. Kakor ima vsak predmet v prirodi svojo esenco, tako ima svojo esenco ali celo svoje esence tudi vsak človek. Duns Scotus je na primer učil, da je bil Sokrat sestavljen iz treh esenc: iz animalitas — esence živih bitij sploh, iz humanitas — človeške esence, in naposled iz socratitas, njegovega »principa individuacije«, principium individuationis. Prvi dve esenci ustrezata temu, kar so imenovali quidditas predmetov (od quid, kaj), tretja pa je haecceitas (od hic, ta). Nekateri sholastiki so prišli do tega, da so učili o esenci Boga, divinitas.

Na ta način je v filozofijo udrila množica abstraktnih pojmov, ki so jih smatrali za posebne esence (essentiae separatae) in ki so imeli realno bitnost in proizvajajočo silo. Esence so se imenovale tudi bistva (entia). Spoznati predmet, se v skladu s tem ni reklo, raziskati ga empirično, marveč je bilo treba imenovati ali logično deducirati njegovo esenco. Za vsako spremembo ali pretvorbo predmeta je bila potrebna posebna esenca. Zaradi tega je bila vsa virtuoznost »finih« in »subtilnih« srednjeveških doktorjev sposobnost, ustanavljati nove esence ali pa na nov način razlikovati stare: qui bene distinguit, bene docet. Šele proti koncu srednjega veka se je pojavila pametna misel, da ne kaže brez potrebe pomnoževati števila bistev: entia sine necessitate non sunt multiplicanda. Ker se je nauk o esencah strnil s sholastičnim »realizmom«, so srednjeveški učenjaki, kakor je dejal Leibnitz, nadomestili zrno stvari s slamo terminov in so se ukvarjali ali s prerekanjem zaradi izrazov, ali pa s formalnim premlevanjem teh pojmov po Aristotelovi silogistiki. V te svrhe je iznašel v XIII. stoletju Rajmund Lullius celo posebno orodje, ki je izvajalo logične operacije s preprostim obračanjem koncentričnih krogov, na katerih so bili napisani vrstni in razredni pojmi. Njegovi veliki umetnosti (ars magna) so se kesneje posmehovali. Toda misel, ki je bila njegovo izhodišče, misel o shematizaciji vse logike in o tem, da bi jo bilo mogoče spremeniti v kombinatoriko, živi mutatis mutandis še danes, kakor je razvidno na primer iz logičnega stroja Jevonsa, ali iz Ostwaldovega »atlanta

form« ali iz znanstvenih modelov srbskega matematika Mihaela Petrovića.

Esence so ustrezale »formam« Aristotelove metafizike. Sholastika je obnovila njena štiri načela: *causae formalis*, *materialis*, *efficiens* in *finalis*. V skladu s tem nisi človeka razumel in proučil, če si ga podredil anatomskega, psihološkega, etičnega in socialnega raziskovanju. Spoznal si ga, če si znal nanesti nanj ta štiri načela. In običajno se je pokazalo, da je *causa materialis* telo, *formalis* duša, *efficiens* Bog, *finalis* slava božja. In to dognanje se je sholastikom zdelo toliko kot poznanje človeka. Kakor Aristotel so tudi sholastiki zaradi preprostosti strnili *causam efficientem* in *finale* s *causa formalis* v eno. In tako so učili, da so vsi predmeti sestavljeni iz forme in materije, pri čemer forma ni pomenila vnanjega videza stvari, marveč načelo, ki jo je stvorilo. Materija je pasivna, potencialna. Forma pa je aktivna, aktualna. Zaradi tega je smisel bitja v njegovi formi. Pri fizičnih predmetih so forme včasih imenovali tudi »prirodo«. Vsaka stvar ima svojo prirodo. In ves fizični svet kot enota in celota ima tudi svojo prirodo. Ta ustvarjajoča priroda se je imenovala *natura naturans*. Svet kot njen proizvod pa se je imenoval *natura naturata*.

Vsi ti pojmi so se ohranili še dolgo preko srednjega veka. O *natura naturans* in *natura naturata* je učil tudi še Spinoza v XVII. stoletju. Ko je Montesquieu v XVIII. stoletju razpravljal o »prirodi« in »principu« države, je v bistvu še vedno uporabljal sholastično metodologijo. Nekak odmev te metodologije je tudi v posebni pozornosti, ki jo državoznanci še dandanes posvečajo vladnim oblikam, kakor da je državno življenje mrtva snov, ki jo obudi v resnično bitje šele taka ali drugačna politična »forma«. Mnogo razpravljajo o gospodarskih in družbenih »formah« sodobni ekonomski in sociologi, pri čemer se še od daleč niso osvobodili zamenjavanja forme s faktorjem.

37. TEORIJA O ESENCIJALNI PRAVIČNOSTI

Kršćanstvo in ideja pravičnosti. Naravni zakon. Arhetip. Mojzesovi in rimski zakoni.

Problem pravičnosti zavzema v srednjeveškem svetovnem nazoru pomembno mesto. Krščanstvo je ustvarilo etos, v katerem sta bila osnovna motiva greh in pokora za greh, »kajti vsi smo grešili«, kakor razlaga apostol Pavel. Boga si niso predstavljali toliko kot Boga lju-

bezni, kolikor kot Boga pravičnosti, in sicer kaznujoče, celo srdite pravičnosti, z mečem v roki, kakor je na primer naslikan v cerkvi sv. Primoža nad Kamnikom. Vse človeško zemsko življenje so smatrali za pripravo na dan jeze (*dies irae*) in na strašno sodbo. Nad krščanskim svetom sta po tedanjih predstavah visela dva kaznujoča meča, posvetni in duhovni. Vsako oblast na zemlji so pred vsem smatrali za sodno oblast, justice, kakor so rekli Francozi. Zaradi tega se je fevdalna poslovice glasila: *fief et justice, c'est tout un*. Pravice klera so pojmovali kot sodno oblast, *potestas jurisdictionis*. In sistem srednjeveškega kánonskega prava se je pričlenjal z naukom o sodniku in o sodbi (*judex, judicium*). V zvezi z naukom, da človeka ne opravičuje vera, marveč da ga opravičujejo dela, se ni juridiziralo samo bogoslovje, ki ga je kesneje Leibnitz deloma imenoval kar *jurisprudence* (*theologia species quaedam est jurisprudentiae universim sumtae*), marveč se je juridizirala celo morala. Kakor je opomnil Maine, je v slovar srednjeveške etike prodrlo mnogo pojmov rimskega prava. Zaradi tega so bila pravno-filozofska vprašanja v srednjem veku zelo velikega pomena.

Srednjeveška pravna filozofija je temeljila na prepričanju, da objektivno pravo resnično eksistira. Niso ga ustvarili ljudje. Nasprotno, človeške ustanove so v redu samo, kolikor ne kršijo objektivnega prava. To velja tudi za državo. Država ni izven zakona (*exlex*), marveč pod njim (*sublex*). Pri tem je zakon pojmovati kot zakon božji (*lex divina*) ali pa kot naravni zakon (*lex naturalis*). Za izvor naravnega zakona niso smatrali več prirode, marveč sv. Pismo. In če je Ulpijan učil: *jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit*, je menih Gracijan v XII. stoletju trdil: *jus naturale est quod in lege et evangelio continetur*, pri čemer *lex* tu pomeni »zakon« starega testamenta v razliko od »milosti« novega testamenta. Kolikor pa so naravo, ki jo je ustvaril Bog, smatrali za sestavni del od Boga ustanovljenega svetovnega redu, so lahko sporna vprašanja reševali tudi s tem, da so se sklicevali nanjo.

Vse to pojasnjuje način, v katerem so v srednjem veku dokazovali juridične trditve. Vprašanje, od katere starosti je smatrati človeka, ki je brez sledu izginil, za mrtvega, se je razrešilo na osnovi svetopisemskega teksta, ki pravi, da je 70 let meja človeškega življenja. Zanikujoč upnikovo pravico do obresti, so se sklicevali na Lukove evangelske besede: »posojajte, ne da bi kaj zahtevali za to«. Vprašanje o razmerju med papežem in cesarjem so reševali po analogiji razmerja med solncem in luno.

Ko si je sholastika usvojila Aristotelovo filozofijo, jo je izkoristila za to, da je ustvarila novo pravno filozofijo. Bistvo pravičnosti,

njena esenca, prebiva, kakor vse čiste esence ali forme, v Bogu. Bog je njen »arhetip«. Zaradi tega je esencijalna pravičnost toliko kot božanska pravičnost. Ker je bil prvi človek ustvarjen po božji podobi, je bila v njem tudi podoba te pravičnosti. Ali padec in greh sta pokvarila njegovo prirodo. Prav tako sta zastrla v njem pravičnost, a ne popolnoma: nekateri sledovi so ostali kot slabotne iskre v duši vsakega človeka. Da bi utrdil in okrepil te sledove, je prišel Bog ljudem na pomoč in jim je dal s Sinajske gore svoje zapovedi. Te zapovedi vsebujejo esencijalno pravičnost v tolikšni meri, kolikor je sploh dostopna človeku, ki ga je poškodoval padec v greh. Zaradi tega pomeni Mojzesovih deset zapovedi, ki vsebujejo sistem objektivnega, naravnega prava, za juridično misel razodetje.

Stvar se je komplicirala zaradi tega, ker je eksistiralo še drugo juridično razodetje in sicer rimsko pravo. Ta dva vira objektivnega prava je bilo treba kako spraviti v sklad. Izhod se je našel v nauku, ki je trdil, da so decemviri, ki so sestavljali rimske zakone dvanajstih tabel, kratko malo prevzeli Mojzesovih deset zapovedi. Kakor o vseh starodavnih zakonodavcih, so tudi o njih poročale legende, da so se šli v tuje dežele seznanjat s tamošnjimi zakonodajami, preden so se lotili svojega dela. Misel o tem prevzetju se je pojavila že v dobi patristike, ko je izšla knjiga z zaglavjem *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*. To je bil prvi poizkus svojevrstno pojmovanega primerjalnega pravoznanstva. In še koncem XVI. veka je imela knjiga tolikšen ugled, da jo je tedaj na novo izdal francoski jurist Pithou. Ves XVI. vek se je pravna filozofija hranila s teorijo esencijalne pravičnosti, pri čemer so protestantski pisatelji trdneje vztrajali pri nji nego katoliški juristi. Šele v XVII. stoletju jo je izpodrinilo novo pojmovanje objektivnega prava.

38. GLOSATORJI IN KOMENTATORJI

Rimsko pravo v srednjem veku. Irnerius. Accursius.

Racijonalizacija prava.

Rimsko pravo ni bilo v srednjem veku nič manjša avtoriteta nego Aristotel. To je razumljivo radi tega, ker ga je dal kodificirati krščanski cesar Justinijan »v imenu Gospoda našega Jezusa Krista«, kakor tudi iz tega, ker se je ves čas smatralo za veljavno pravo. Kolikor cerkev še ni izdelala lastnega kánonskega prava, je živela po »rimskem zakonu«. Naval barbarov ni dovedel do popolne abrogacije, to se pravi do popolnega razveljavljanja rimskega prava, kajti to bi

bilo v nasprotju s principom tako imenovanega osebnega statuta, ki so ga prinesli s seboj. Po tem načelu je vsak svoboden človek nosil svoje pravo s seboj, kakor da se je »prilepilo k njegovim kostem«, lahko ga je »izpovedal« pred sodiščem in je lahko zahteval, da naj ga sodijo po njegovem pravu. Iz tega razloga je rimsko pravo ostalo v veljavi celo po padcu zapadnega cesarstva, zlasti v Ravskem eksarhatu ali v Romaniji. Mimo tega je bilo rimsko pravo sprejeto v teorijo esencijalne pravičnosti in se je zaradi tega upoštevalo kot sestavni del objektivnega prava, na katerem so slonela juridična razglabljanja srednjega veka. Tako so bila na primer obrestna posojila, ki jih je kánonsko pravo prepovedovalo, naposled vendarle dovoljena in sicer na osnovi rimskega prava, po katerem je bilo dovoljeno pogoditi se vnaprej glede oškodovanja za izgubo. Posojajoč denar, trpi upnik škodo, ker mu ga dolžnik ne vrne takoj. In zaradi tega ima pravico do odškodnine za to izgubo.

Poleg takega praktičnega uporabljanja so rimsko pravo v srednjem veku obdelovali tudi teoretično. Celó v zgodnjem srednjem veku so se učenci »trivijev« učili odlomke iz njega na pamet kot material za vežbanje v retoriki »sodne vrste«. Ali to proučevanje je pričelo posebno cveteti po ustanovitvi prve univerze v Bologni leta 1088. Tu se stvar ni omejila samo na trivialno učenje prava. Pojavil se je »prvi prosvetlilatelj juridične znanosti« Irnerius. In ta je osnoval sholastično znanost o pravu. Justinijanov zakonik, *Corpus juris civilis*, je bil priznan za nespremenljivo avtoriteto, tako rekoč za razodetje, za Biblijo pravoznanstva. To razodetje je bilo treba pred vsem razložiti, spočetka samo slovnično v zaporednosti pragrafov (*ordo legalis*), nato pa tudi logično. Tolmačenje je dovedlo do tega, da so se iz teksta izluščila splošna načela, instituti prava, ki jih je bilo treba nato urediti v sistem ali sumo brez notranjih protislovij, kar je storil v XII. veku bolognski menih Gracijan v svojem zborniku, ki predstavlja *concordantiam discordantium canonum*. Suma je morala tvoriti logičen sistem. Zaradi tega je bilo treba tekste obdelovati dialektično. Na poti skozi tako kritiko čistega razuma se je moralo rimsko pravo spremeniti iz dediščine naroda, ki je zapustil oder zgodovine, v sistem zapisanega juridičnega razuma (*ratio scripta*). Naloga te racijonalizacije Justinijanovega kodeksa je bila prav tako ogromna, kakor bogoslovska naloga racijonalizacije razodetja. Pretekla so stoletja, preden je bila izvedena do konca, kar se je zgodilo v XVI., če ne šele v XVII. stoletju.

Srednjeveški filozofi niso prišli preko razlaganja in sum. Prvi nepopolni poizkus v tem smislu je storil že Irnerij v svoji *Summa codicis*. Pričelo se je z glosami, to se pravi z razlagami (v grščini

pomeni »glossa« (jezik). Njih število je tako narastlo, da je bilo treba glose zbrati zopet v posebnem zborniku. To je storil v svoji Glossa ordinaria francoski jurist XIII. stoletja Accursius, ta Tomaž Akvinski srednjeveškega pravoznanstva. Accursijeva glosa si je pridobila tolikšno avtoriteto, da se je popolnoma jenjalo neposredno glosiranje Justinijanovega teksta. Komentar k rimskemu pravu je pričel izpodrivati rimsko pravo samo. Sholastični jurist Baldus je razlagal: kdor ostane pri glosatorju, ostane na kolovozu resnice in je ne zapusti nikoli. Kolikor so se posluževali rimskega prava sodniki, so se tudi oni opirali na glose: quidquid non agnoscit glossa, nec agnoscit curia. Tako je nastala šola komentatorjev. Če je komentator naletel pri glosatorjih na različna mnenja, je poštel njihove glasove in se je pridružil mnenju večine kot *communi opinioni doctorum*.

Ves napor sholastičnih juristov je opravljal delo, ki je za dolgo preživelo srednji vek. Tedaj je justico izvrševal ali kralj sam, kakor je delal v XIII. stoletju Ludovik Sveti, ki je zasedel pod vincenskim hrastom, ali korporacijska sodišča ali pa fevdni seigneurji. Pravni viri so bili ali običaji ali pa bolj ali manj kaotična »zrcala«. Vzpo- redno s tem pa se je pripravljala strnjen sistem univerzalnega prava, ki je po srednjem veku nudil oporo za radikalno preuredbo vseh življenjskih odnošajev. Ko je bil kesneje izvršen prehod od mestnega prava k rimskemu, je stalo v nekem juridičnem zborniku: »tu se končuje Rostoksko mestno pravo in se pričinja zdravi smisel.«

39. SREDNJEVEŠKA DRŽAVA

Država kot zemlja. Dominium. Fevdalizem. Teritorij. Zakonodaja. Uprava. Samouprava. Novec. Subsidije. Vojaštvo. Sodišča. Narodi. Mesta. Korporacije. Srednjeveška internacionala.

Srednjeveška država ni antična demokracija. Več. To mogoče sploh ni več država. Ne govori se brez vzroka tolikokrat o brezdržavnosti srednjega veka. Po Heglovi terminologiji to ni doba državnosti, marveč doba družbe.

Ta doba se je pričela z naseljevanjem barbarskih plemen v predele bivšega rimskega cesarstva. Bivša Galija, ki so jo zasedli Franki, je postala Francija. Britanija, ki so jo zasedli Angli, je postala Anglija. Na ta način je izmed treh elementov vsake države, namreč teritorija, naroda in oblasti, postala najvažnejša zemlja. Glede tega se je srednjeveška država bistveno razlikovala tako od antične, v kateri je prevladoval narod (»Atenci«, ne Atene, »Spartanci«, ne

Sparta, civitas, populus), kakor tudi od nove države, ki ima svoje središče v »suverenski« oblasti. V srednjem veku se je država imenovala zemlja, terra, Land (odtod England, Angleterre, Holland). Vsaka oblast je bila oblast nad zemljo (Landeshoheit), ki ni smela ostati brez seigneurja: nulle terre sans seigneur.

Taka oblast je imela privatnopravni značaj. Zaradi tega se ni imenovala imperium, marveč dominium. Njen prototip je bila privatna lastnina zemlje in vsega, kar je na njej: Luft macht eigen. Ko je normanski vojvoda Viljem v sredini XI. stoletja zavojeval vso Anglijo, jo je proglasil za svojo last in si jo je razdelil s svojimi sobojevniki. Sredi XII. stoletja je prinesla Alijenora Akvitanska svojemu drugemu možu, angleškemu kralju Henrik II. Plantagenetu v zakon skoraj polovico Francije. Shakespearjev kralj Lear, ki razdaja svoje dežele hčerama, je utelešen srednjeveški kralj.

Pri sistemu razdeljevanja dežel si je srednjeveški kralj pridržal samo dele svojega ozemlja. V Franciji je bil ta del nekaj časa samo pariška grofija in sosedna pokrajina, ki se je imenovala francoski otok (île de France). Ves ostali teritorij je pripadal mogočnim vazalom. Ti so razdajali kose svoje posesti zopet svojim manjšim vazalom in ti še manjšim. Tako je bil sestavljen fevdalni red. Vsak graščak je bil vladar: tout baron est souverain en sa baronie. Simbol njegove oblasti so bila vešala (francosko: potence, od potentia, mogočnost). Izročena mu je bila justica, ki so jo pojmovali kot pravico sodništva in kot pravico do pobiranja vseh dajatev. Imel je tudi lastno oboroženo moč. Ta ustroj je v teoriji predstavljal hierarhično lestvico, ki se je spuščala od kralja preko vojvod in grofov k baronom in od teh do vitezov. V resnici pa je bil položaj bolj zamotan. Vazali so postali samostojni. Začenjali so vojske in sklepali pogodbe drug z drugim kakor tudi s kraljem, ki je postal v odnosu do njih samo prvi med enakimi, prvi dvorjan. Fevdi so se drobili in prepletali. Tako je bil marsikak mogočen seigneur, ki je imel sam svoje vazale, vazal drugih vazalov. Primerilo se je tudi, da je včasih sam kralj sprejemal deleže od svojih vazalov. Zaradi tega je država skoraj popolnoma izginila.

In res so se bistveno izpremenili vsi trije elementi države: ozemlje, narod in oblast. Ostro omejenih državnih teritorijev srednji vek ni poznal. Politični zemljevid tedanje Evrope je spominjal na pisano preprogo iz raznobarvnih koščkov. Ime Francija ni imelo toliko političnega pomena, kolikor zemljepisnega, tako kakor Evropa ali Afrika. Namestu ene države je predstavljala vrsto fevdalnih gospodstev: Burgundijo, Normandijo, Pikardijo, Provanso itd., med katerimi je kraljevska Île de France v pravem pomenu besede spo-

minjala na majhen otok. Točnih državnih mej še ni bilo, kajti francoski seigneurji so imeli na primer svoje vazale v Angliji in angleški v Franciji. In potrebna je bila stoletna vojna, da se je dognalo, ali je Anglija res otočje brez posesti na kontinentu in ali je res meja med Francijo in Anglijo preliv, ki so ga Francozi imenovali rokav (la Manche), Angleži pa »angleški kanal« (staro mare Britannicum). Nekateri zgodovinarji menijo, da ta vojna ni trajala samo sto let, marveč mnogo dalj, kajti v resnici se je pričela leta 1066. ali vsaj 1154., končala pa se je leta 1453. In šele proti koncu se je iz fevdalne spremenila v nacionalno. Bolj opredeljen je bil Bizantinski teritorij. Toda njegovo ozemlje se je neprestano krčilo in je obnavljalo v obratni smeri zgodovino Rima — od cesarstva do mesta Carigrada, ki so ga leta 1453. zavzeli Turki.

Srednjeveška oblast, ki se je v Franciji imenovala »suzerensko«, je bila tako slabotna, da je moral kralj od svojih vazalov doslovno prositi »subsidijev«. Vazali so neredko z vojskami napadli svoje suzerene. Državna oblast ni imela izključne zakonodajne pravice, niti ne upravnih in sodnih pravic.

Srednjeveški monarh ni bil zakonodavec. Zakon so smatrali za večno, naravno ali božanstveno normo pravičnosti, ki je višja nego država in vladar. Veljavno pravo so bili mestni običaji in statuti, ki so jih urejali juristi, kánonsko in deloma tudi rimsko pravo. In ni bilo enega vsedržavnega pravotvornega organa. Ko se je v XIII. stoletju v Angliji pojavil parlament in ko so se na kontinentu pričele sestajati predstavniške zbornice, se niso ukvarjale z zakonodajo.

Državne uprave prav za prav ni bilo. Oblast ni jamčila prebivalstvu ne za premoženje ne za varnost. Za to je moralo skrbeti samo. Zaradi tega so se mesta organizirala v samoupravne občine (>komune«), ki so vzdrževale svoje »ljudi orožja« (gens d'armes, odtod žandarji) in ki so sklepale med seboj zveze; ena izmed teh zvez, Hansa, je imela celo svoje brodovje. Tako je vzniknila srednjeveška samouprava, ki se zaradi razlikovanja od današnje državne samouprave imenuje družbena samouprava. Nastala je kot družbena samopomoč zaradi tega, ker javne oblasti ni bilo, ali ker je bila preslaba. Cela vrsta funkcij, ki se danes štejejo med izključne pravice države, je bila takrat prepuščena privatni inicijativi. Tako tudi kovanje novcev. V Franciji na primer kralj v X. stoletju sploh ni koval denarja, marveč je prepustil to stvar približno sto seigneurom, mestom in duhovnim vazalom. Sploh je bil kraljevski denar samo eden izmed mnogih, ki so bili v prometu. Ta denar ni imel nobene posebne veljave, nasprotno, često je imel celo posebno slab sloves kot »slab« denar, ker so ga

neprestano prekovavali in mu dajali zmeraj več primesi ligature. Zato mu je bilo težko tekrovati z drugimi mestnimi novci ali z inozemsko valuto, kakor s florentinskimi florinti in beneškimi dukati. Kralj prebivalstvu ni nalagal davkov, marveč je prosil za pomoč v denarju ali v oboroženem moštvu. Poljska šlahta je še v XVIII. stoletju plačevala samo subsidium charitativum. Cesar Friderik Barbarosa je nekoč od svojih vazalov na kolenih prosil pomoči, a so mu jo navzlic temu odrekli. Za ureditev teh stvari so morali koncem srednjega veka sklicevati predstavnike stanov. Ali še tedaj, ko se je kraljevska oblast okrepila, je bilo težko dopolnjevati kraljevo blagajno brez posebnih zvijač, ki so se imenovala finance (od fin, fein, fin, zvijačen). Niti vojaštvo ni bilo osredotočeno v rokah državne oblasti. Vazali so imeli drug z drugim in celo s svojim kraljem tako imenovane zasebne vojne (bella privata), ki jih niso mogle izkoreniniti niti cerkvene prepovedi »Božjega miru« niti poizkusi, ustanoviti »kraljevski mir«. Na Poljskem, kjer se je ohranilo mnogo fevdalnih navad preko srednjega veka, se je ustanovila celo posebna institucija za oborožene nastope plemstva zoper kralja (rokosz). Velike vojaške nastope mednarodnega značaja so vazali neredko začenjali brez kraljevega sodelovanja. Tako so na primer v XI. stoletju nekateri francoski vazali samostojno zavojevali Anglijo in Palestino.

V srednjem veku ni bilo enotne vsedržavne sodne oblasti s hierarhijo nižjih, apelacijskih in kasacijskih instanc. Kraljevsko sodišče, ki je obravnavalo »kraljevske primere« (cas royaux), je bilo samo eno izmed mnogih privatnih sodišč. Neuspeh Henrika II. v boju s škofom Tomažem Becketom je pokazal, kako težko je bilo v Angliji XII. stoletja podrediti cerkveno gosposko kraljevskemu sodišču. Izvrševanje pravosodstva se ni smatralo za državno funkcijo, marveč za osebni ali stanovski privileg. Srednjeveško sodišče je bilo ali korporacijsko sodišče enakih (»paire-ov«), ki je bilo drugačno za duhovščino, drugačno za univerze, drugačno za viteštvo in drugačno za mestne cehe in gilde, ali pa je bilo fevdno sodišče vazalov, v katerem je lahko vsak baron delil pravico po svoji uvidevnosti in celo po svoji fantaziji.

V srednjeveški državi tudi ni bilo naroda v nacionalnem ali političnem smislu, ki bi ga bili tvorili podaniki ali državljani. Na srednjeveških univerzah so »nacije« pomenile studentske korporacije. In na pariški univerzi so bile na primer štiri nacije: Francija, Pikardija, Normandija in Anglija. Nacija »Francija« se je delila na več »provinc«. In k eni izmed teh »francoskih« provinc so prištevali italijanske in španske studente, prav tako pa tudi Sirijce in Armence. Preseljevanje profesorjev in studentov z univerz ene dežele na visoke

šole drugih dežel je bilo običajen pojav, peregrinatio academica. Kmetje so bili pripisani k zemlji (glebae adscripti) in so bili podrejeni samo svojemu seigneuru. Po načelu unusquisque seniore accipiat so vazali sklepali pogodbe s svojimi in tujimi suzereni. Mesta so bila ali podložna seigneurom ali pa so se odkupovala od njih in se po načelu Stadtland^{stadt} macht frei upravljala sama, neodvisno od seigneurov in kraljev. Mesto Toulouse je začenjalo vojske brez ozira na grofa Toulouškega. Še v XIII. stoletju so govorili o »Marseilski republiki«. Mesto Dubrovnik »sam sebi stavlja je zakone«, kakor je kasneje v začetku XVI. stoletja s ponosom zatrjeval Hanibal Lučić. Srednjeveška italijanska mesta je jurist XIV. stoletja, Bartolo, imenoval države, ki ne priznavajo nad seboj poglavarstva (civitates superiores non recognoscentes). In Gierke je videl v njih celo prototip kasnejših suverenskih držav. Samostani so uživali »imuniteto«. Univerze so bile avtonomne. Vsaka skupina si je prizadevala živeti izključno po lastnem statutu. Pri tem je srednjeveška družba zaradi cerkvenega edinstva in zaradi latinskega jezika na svojski način združevala korporacijsko omejenost z internacijskim razmahom. Duhovništvo, viteštvo, profesorji in študenti so bili tako rekoč srednjeveška internacijska. Ljudje so hodili iz kraja v kraj, noseč svoj osebni »statut« s seboj in se niso brigali za državne meje, ki so vrhu tega sploh komaj eksistirale. Ideološko je vse to podpirala težnja srednjeveške misli k univerzalijam.

Ta težnja je povzročila, da srednjeveški ljudje nikakor niso bili mnenja, da živijo v kaotični fevdalni brezdržavnosti. Popolnoma nasprotno, bili so uverjeni, da so državljani vesoljne države, namreč rimskega cesarstva, o katerem so menili, da ni propadlo, marveč da v redu in srečno eksistira nadalje. To cesarstvo so smatrali za edino realno državo. Bilo je tako imenovano sveto rimsko cesarstvo, ki je bilo hkratu respublica christiana.

40. SVETO RIMSKO CESARSTVO

Rimsko edinstvo. Obnovitev cesarstva. Koronacijski pohodi.

Usoda cesarstva.

Že v početku krščanskega štetja se je v paganskem svetu ustalilo prepričanje, da mora biti na zemlji ena sama država in da ta država resnično tudi eksistira v rimskem cesarstvu, ki je dalo vsemu svetu »rimski mir« (pax romana). In res se je onkraj meja rimskega cesarstva pričeval barbarski svet. Le o najbližjih sosedih so

imeli Rimljani bolj ali manj točne informacije, ki so bile tu in tam tudi idealizirane, kakor je na primer Tacit poročal o Germanih, katerih čiste nravi je zoperstavljal rimski pokvarjenosti. O bolj oddaljenih plemenih pa niso imeli nobenih poročil, ali pa so prihajale do njih fantastične vesti, kakor na primer, da na severu sredi ledu žive »hyperborei«, na jugu v Afriki pa ljudje s pasjimi glavami in repi. Civilizirani svet pa je ves obsegalo cesarstvo. In v tretjem stoletju po Kristu so po ukazu Karakale vsi njegovi narodi postali Rimljani. Eksistirala je ena sama država in sicer rimska. V skladu s tem je vse, kar je bilo rimskega, prejelo vesoljni značaj: jezik (latinski), pravo, cerkev.

Res je bilo rimsko edinstvo omajano s tem, da je Konstantin Véliki v začetku IV. stoletja proglasil za prestolnico Bizanc, ki ga je prekrstil v Konstantinopol in ki je postal drugi Rim; prav tako je to edinstvo omajalo tudi dejstvo, da sta se pojavila dva imperatorja, vzhodni in zapadni. Ali formalno edinstvo cesarstva se je priznavalo še nadalje, kajti državne akte sta podpisovala oba cesarja (odtod »mi«, ki so ga poznejši vladarji pridržali kot plurale majestatis); a vrhu tega je imel tudi republikanski Rim dva konzula. Ko si je vrhovno oblast v cesarstvu delilo več vladarjev, so reševali fikcijo državnega edinstva, če so okoliščine dopuščale, s tem, da se je samo eden izmed njih imenoval avgusta, ostali pa so bili cezarji. Te so smatrali za nižje od njega. Sicer pa je v IV. stoletju hkratu vladalo po več avgustov. Toda naj je cesarstvo razdiralo še toliko notranjih zmed, misel o njem ni ugasnila.

Fascinirala ni samo Rimljanov, marveč tudi barbare. Ko je Odoaker leta 476. likvidiral zapadno cesarstvo, ni uničil znamenj cesarske oblasti, marveč jih je silno zastražene poslal bizantinskemu cesarju v drugi Rim. Obnovitev prvega Rima se je izvršila leta 800., ko je papež Lev III. položil cesarsko krono na glavo Karla Vélikega. Po kronanju Otona Vélikega v letu 962. je cesarstvo prejelo ime: Sveto rimsko cesarstvo nemškega naroda.

Nemški knez, ki so ga poslej volilni knezi izvolili na imperatorski prestol, ni bil več kratko malo eden izmed mnogih fevdalnih vladarjev, marveč je bil rimski cesar, edini vladar na zemlji, ne Nemec, marveč Rimljan, direktni naslednik Oktavijana Avgusta in drugih princepsov. Zaradi tega ni bila njegova glavna naloga, ukrepati svojo oblast v svojih zemljah, marveč koronacijski pohod v Italijo, s katerim si je moral pridobiti priznanje rimskega prebivalstva in cesarsko krono iz papeževih rok. Za to pa je bilo treba zbrati vojsko in denar, kar je marsikaterega cesarja gmotno upropastilo in poni-

žalo pred vazali. Prevaliti je moral čez Alpe, premagati odpor lombardskih mest in pregovoriti ali prisiliti papeža in Rimljane, da so pristali na kronanje. Vse to je bilo tako težavno, da so se celo cesarji, ki so dosegli krono, navadno vračali docela izčrpani. Vrh tega pa so šle fevdalne zdrahe med njihovo odsotnostjo svojo pot in sicer neredko na škodo njihovih zapuščenih zemelj. Nekateri cesarji se tudi sploh niso več vrnili, marveč so padli na poti. Ali moč ideje je bila tolikšna, da so jim bili koronacijski pohodi, kakor tudi križarske vojne važnejše nego vsa druga politična podjetja, ki so jim obetala realnejše uspehe. Običaj je ustvaril pravilo državnega prava, da se za pravno osnovo oblasti svetega cesarja ni smatrala izvolitev po volilnih knezih, marveč prav kronanje v Rimu. In namestu, da bi brzdali vsaj svoje vazale in skušali za začetek ustvariti vsaj nemško cesarstvo, v katerem bi imeli resnično in ne samo namišljeno oblast, so se cesarji udajali sanjam o vesoljni državi in so se s papeži prepirali zaradi oblasti nad svetom.

Sveto rimsko cesarstvo je preživelo srednji vek. Od konca XIII. stoletja so jeli za cesarje voliti Habsburžane. To je dalo Avstriji, ki se ni zadovoljila s pridobivanjem dežel po zakonskih zvezah (tu, felix Austria, nube), povod, da se je potezala za svetovno gospodstvo. V skladu s tem je samoglasnike latinske abecede AEIOU spremenila v imperijalistično formulo: Austriae est imperare orbi universo, Avstriji je sojeno, vladati nad vsem svetom. To potezanje pa ni bilo v skladu z resničnostjo. Ali vse to ni motilo svetega cesarstva v njegovi eksistenci, čeprav je bolj in bolj postajalo fikcija ali, kakor pravijo biologi — psevdomorfoza. Eksistiralo je še v XVII. stoletju, čeprav ga je Pufendorf označil kot pošastno državno formo, ki je ni mogoče prideliti nobenemu normalnemu tipu. Eksistiralo je tudi še v XVIII. stoletju, četudi je bilo po Voltairjevi opazki mogoče reči o njem samo to, da ni bilo ne sveto ne rimsko ne cesarstvo. A portretna galerija rimskih imperatorjev v frankfurtskem Römerju je rastla in rastla. Šele leta 1806. je prišlo Francu I. na misel, da je prostovoljno odložil naslov svetega rimskega imperatorja in da se je zadovoljil z naslovom avstrijskega cesarja. To je bilo docela naravno, kajti njegovo državo je razdejal Napoleon, ki si je leta 1804. v Parizu sam nadel cesarsko krono. Šele tedaj je izginila univerzalija, ki se je imenovala sveto rimsko cesarstvo. Pojavila so se druga cesarstva in sicer celo med nekrščanskimi narodi in v večjem številu: v Mehiki, v Abesiniji, na Japonskem. Ali ta politični imperijalizem nima nobene skupnosti s teokratskim imperijalizmom srednjega veka in sicer prav tako ne, kakor je ni imel ekonomski imperijalizem Nemčije in Anglije koncem XIX. stoletja.

41. CERKEV V SREDNJEM VEKU

Vzhodna in zahodna cerkev. Inocenc III. Bonifac VIII.

Potestas directa in temporalibus. »Reformacija«.

Poleg rimskega cesarstva je v srednjem veku umove in življenje ljudi obvladala še ena univerzalija in sicer cerkev. Na vzhodu si ni pridobila političnega pomena: deloma zaradi kontemplativnega značaja pravoslavlja, deloma pa zaradi tega, ker je za življenjske brige eksistirala že krščanska država in sicer bizantinsko cesarstvo, ki je nepretrgoma preživel tisoč let in ki je načelno živelo v »simfoniji« s cerkvijo. Na zahodu pa je cesarstvo dopolnilo svoje življenje že v V. stoletju in cerkev je morala bolj aktivno podpirati barbare pri organiziranju njihovega kulturnega in političnega življenja na novih načelih, ki naj bi bila po možnosti krščanska. Pri tem si je zahodna cerkev pridobila tolikšno avtoriteto in moč, da se je pojavila misel o vesoljnem »suprematu« njenega poveljarja. To je izzvalo nasprotno akcijo konstantinopolskih patrijarhov, ki se je zaključila sredi XI. veka z dokončnim cerkvenim razkolom, in odpor pri svetih rimskih cesarjih, ki jih je ustvarila rimska cerkev sama. Spor zaradi suprema z vsemi njegovimi posledicami, kakor na primer z bojem za pravico investiture, se je vršil z menjajočim se uspehom ves srednji vek. V trenutkih zmagovalstva cerkev ni nastopala samo kot vesoljna cerkev, ki ima »oblast nad ključi«, marveč tudi kot vesoljna država, ki ima pravico meča. V skladu s tem se na primer v začetku XIII. stoletja papež Inocenc III. ni omejil samo na doslovno izvajanje svojega gesla, da cerkev ne sodi »o fevdu, marveč o grehu«, temveč je delil prestole, sodeloval pri strmoglavljenju angleškega kralja Ivana, ki je ostal »brez dežele«, nakar je prav tega kralja zopet podpiral v njegovem boju z baroni. Ko je papež Bonifac VIII. vjahal v Rim, je njegovega konja spoštljivo vodil na uzdi kralj neapoljski. O praznovanju jubilejnega leta 1300., na katerem sta bila navzoča Dante in Giotto, je kasnejša legenda pripovedovala, da se je ta papež pojavil z dvema mečema v rokah, z »duhovnim« in »posvetnim« in da je proglasil urbi et orbi: jaz sem papež, jaz sem cesar.

To pojmovanje cerkvenega poslanstva je spremljalo prenavljanje kánonskega prava v duhu rimskega javnega prava, iz česar je nastajalo po izrazu Sohma »novokatoliško« pravo. Namestu koordinacije »svečeništva« (sacerdotium) in »imperija« in celo namestu podreditve imperija svečeništvu se je pojavila cerkvena zahteva po neposredni posvetni oblasti, potestas directa in temporalibus. Vprašanja jurisdikcije so dobila prevladujoč pomen. Zaradi tega je Boni-

fac VIII. izdal bulo *Clericis laicos*, ki je izobčevala iz cerkve vse klerike, ki bi plačevali dajatve posvetnim knezom, in vse posvetne kneze, ki bi sprejemali te dajatve. Bula *Ausculda fili* je nanašala na papeža neko mesto iz knjige preroka Jeremije (I. 10.): »postavil sem te nad narode in cesarstva, da bi iztrebljal in rušil, ugonabljal in razdiral, gradil in sadil«. Bula *Unam Sanctam* (1302. leta) pa je naposled objavljala, da je rimskemu škofu podrejena vsa kreatura »*omnis creatura*«, torej tudi »*acatholici*«, to se pravi drugoverski kristjani, Judje in pagani. Zahtevala je vesoljno pokorščino cerkvi. Cerkev pa se je pri tem bolj ali manj istovetila s klerom in celo s papežem, s katerim jo je istovetil politični ideolog Bonifaca VIII. Aegidius Romanus, ki je trdil: *papa potest dici ecclesia*.

To cerkveno-absolutistično stremljenje Bonifaca VIII., tega človeka pričenjajoče se renesanse, kakor ga imenujejo nekateri, ni naletelo na odpor samo pri francoskem kralju Filipu IV. Lepem, ki je stremel k državnemu absolutizmu, ali pri Danteju, ki je postavil tega papeža v pekel, marveč tudi v cerkvenih krogih. Sredi XIV. stoletja se pričenja doba »reformacije«. Ta beseda se navadno uporablja za protestantstvo Martina Luthra, ali njen zgodovinski smisel je drugačen. To je gibanje, ki je nastalo prav v nedrih katoliške cerkve in ki je želelo, da bi se spremenila kakor njena glava, tako tudi udje (*reformatio in capite et membris*). To stremljenje je povzročilo cerkvene zборе, ne le onadva v Konstanci in v Bazlu, ki sta se vršila v začetku XV. stoletja, marveč tudi Tridentinskega sredi XVI. veka. Protestantski zgodovinarji običajno označujejo ta cerkveni zbor kot »katoliško reakcijo«. V resnici pa je bil nadaljevanje katoliške reformacije.

42. POLITIČNE TEORIJE SREDNJEGA VEKA

Dominium. Fides. Supremat. Imperijalisti in kurijalisti.

Hierarhija in uzurpacija.

Politične ideje srednjega veka predstavljajo svojsko, po sholatični metodi izvedeno strnitev fevdalnih pojmov z rimskim imperijalizmom in teokratizmom.

Po fevdalnih pojmih je oblast istovetna s posedovanjem zemlje. To ni javnopravni imperium, marveč privatnopravni dominium. Tako oblast je imel vsak posestnik. Ali to je bila samo posredna oblast, dominium indirectum, kajti prejemal je svojo zemljo pogojno v »fevd« od večjega seigneurja. Ta pa je zopet imel svojo zemljo od

kralja. Toda tudi kraljeve pravice so bile samo *dominium indirectum*, kajti on je bil zopet vazal cesarja. Ker pa so se cesarji često pravdali s papeži zastran gospodstva nad vsem svetom (*dominium mundi*), je včasih prevladovalo mnenje, da ima pravi *dominium directum* samo Bog — gospod vesoljstva.

Fevdalne zveze so temeljile na pogodbah, vzdrževala pa jih je zvestoba (*fides*). Zvestoba, ki je nadomeščala državljanstvo in podanstvo, se je istovetila z »lojalnostjo«, to se pravi s poslušnostjo zakonu. Te poslušnosti po mnenju srednjega veka ni bilo treba dosežati šele z vnanjo juridično prisilnostjo. Za osebe, ki so bile deležne viteškega »posvečenja«, je jamčila njihova čast, ki ni dopuščala félonije, to je nezvestobe. Etika fevdalizma je etika časti. In preživela je srednji vek: še v XVIII. stoletju je Montesquieu proglašal prav čast za princip monarhije.

Vzporedno s kulturo teh fevdalnih pojmov se je vršil prepored teorije rimskega imperijalizma, ki se je nanašala na sveto rimsko cesarstvo. Glosatorji so trdili, da je to cesarstvo edina država in da zaradi tega Anglija in Francija nista državi, marveč podrejeni korporaciji (*universitates*); njiju kralji pa da niso monarhi, marveč rimski državljani.

Poglavitna politična teorija srednjega veka pa je bil teokratizem. Teokratizem ni hranil samo vse guelfske publicistike, marveč tudi fevdalno zvestobo in celo univerzalizem cesarstva, ki se ni zamenjalo imenovalo sveto. Bistveni pogoj za veljavnost cesarske oblasti ni bila izvolitev med nemškimi volilnimi knezi in ne priznanje rimskega prebivalstva, ki je simboliziralo rimsko ljudstvo, marveč kronanje, ki ga je moral izvršiti papež in sicer na vsak način v Rimu na osnovi precedenta 800. leta, ko je Karol Véliki pokleknil, papež Lev III. pa mu položil krono na glavo. A zadostoval je papežev interdikt in kronani kralj se je spremenil v brezpravnega izgnanca, ki mu ni kazalo drugega, nego iti v Kanoso, prosit za odpuščanje. Zaradi tega srednjeveških sporov med papeži in cesarji nikakor ni mogoče primerjati s poznejšo borbo med klerikalno cerkvijo in posvetno državo, ki je bila brezbrizna do verskih vprašanj in ki je zaradi tega smatrala strpnost za skrajno koncesijo nasproti cerkvi. Srednjeveški boj je bojevalo dvoje različnih pojmovanj ene in iste teokratske ideje. Le zaradi tega je Dante lahko stal na cesarjevi strani in ne na papeževi.

Prav tak značaj je imel tudi spor med papežem Bonifacom VIII. in francoskim kraljem Filipom IV. v začetku XIV. stoletja. Čeprav se francoski kralji niso imenovali »sveti«, kakor so se nemški imperatorji, vendar so imeli naziv »zelo krščanskih« kraljev in po sploš-

nem prepričanju so po maziljenju lahko zdravili razne bolezni samo s pokladanjem rok. Filip IV., imenovan »Katoliški«, je bil vnet za vero in je dolžil papeža verske mlačnosti in celo krivoverstva. Ni bil sicer antiklerikal, marveč je bil tako rekoč francoski gibelin, ki so mu nekateri legisti dokazovali, da ni nikjer rečeno, da bi moral biti glavar svetega rimskega cesarstva Nemec.

Spor o suprematu je izzval obširno literaturo, polno bogoslovskih, kozmičnih, zgodovinskih in juridičnih dokazov in sklicevanj na originalne in na podtaknjene dokumente, kakor na primer na tako imenovano Konstantinovo darilno listino. Opirajoč se na evangelski tekst po Luki (XXII. 38.), kjer se govori o dveh mečih, so pričeli razpravljati o duhovnem in posvetnem meču. Teorija o dveh nebeških lučih je prispodabljala papeža solncu, cesarja luni in je reševala vprašanje o njunem razmerju v zvezi z vprašanjem, ali sveti luna z lastno ali z izposojeno lučjo, kakor tudi v zvezi s tem, da ima solnce večji obseg nego luna. In prav tako točno kot je Platon trdil, da je monarh 729 krat srečnejši od tirana, so nekateri sholastiki izračunali, da je papež 6645 krat višji od cesarja. Teorija o dvojni sreči je tako ali drugače razdeljevala med papeža in cesarja skrb za nebeško in zemsko srečo. Teorija o duši in telesu, kakor ju je delil Tomaž Akvinski, je prispodabljala papeža duši, cesarja telesu. Organska teorija je prispodabljala krščansko družbo telesu, ne samo mističnemu (*corpus mysticum*), marveč tudi fizičnemu in se je posluževala ustrezajočih ji analogij. Tako je na primer sotrudnik papeža Gregorja VII., kardinal Humbert učil, da v cerkvenem telesu duhovščina predstavlja oči, posvetne oblasti — prsi in roke, cerkvena lastnina — lase, ljudstvo — noge. V XII. stoletju je Janez Salisburyški primerjal državo z organizmom, duhovščino z dušo, vladarja z glavo, sodnike z obutvijo.

Gibelinski pisatelji, ki so se imenovali tudi »imperijalisti«, so trdili, da je cesar glava vsega sveta (*caput totius orbis*). Pri tem so se sklicevali na imperatorje IV. stoletja, ki so bili »vnanji škofi« cerkve, prav tako pa tudi na biblijsko teorijo o teokraciji, ki pravi, da monarh vlada po božji milosti in da je odgovoren samo Bogu. V precedentu 800. leta so poudarjali, da je papež poljubil Karla Velikega na usta, ko mu je položil krono na glavo. In to da je bil akt papeževega spoštovanja (*adoratio*) do cesarja.

Guelfski pisatelji in kurijalisti pa so se sklicevali na maziljenje monarha s svečeniško roko kot na neobhodni pogoj za veljavnost njegove oblasti in so trdili, da je papež odgovoren Bogu za vso svojo čredo, torej tudi za imperatorja. Iz tega so zaključevali, da papež

lahko sodi cesarja in da ga mora soditi, cesar pa da ne sme soditi papeža: prima sedes a nemine iudicatur.

Dosledno razvijanje tega nazora je privedlo do nauka, da je edina zakonita socijalna hierarhija cerkev. V grehu so vsi ljudje enaki. Samo blagodat svečeništva (»harizma«), ki potem ordinacije podeljuje klerikom neugonobljiv značaj (character indelebilis) in mistične darove, lahko dvigne nekatere ljudi nad druge in ustvari neenako družbo (societas inaequalis). In to je ravno cerkev. Izven nje ni in ne more biti nobene hierarhije. Mogoča je samo anarhija ali pa uzurpacija. Zaradi tega je koncem XI. stoletja papež Gregor VII. pisal: »Kdo ne ve, da izhajajo cesarji in knezi iz tistih, ki niso poznali Boga in ki so si z ošabnostjo, razbojništvom, lokavostjo, morijami in nazadnje z vsemi zločini, podpihovani od hudiča, kneza tega sveta, z neznosnim povzdigovanjem samih sebe prisvojili oblast nad sebi enakimi, to se pravi nad ljudmi?«

Na ta način so se očitki, ki jih je Avguštin delal paganski državi, prenesli tudi na krščansko državo. In v cerkvenem naročju se je pripravljajl demokratični nauk o enakosti vseh ljudi, res da enakosti v grehu, ali vendarle enakosti. Odtod je izvirala upravičenost odpora zoper oblast kot nasilna reakcija zoper nasilno akcijo. V XII. veku je prijatelj Tomaža Becketa, Janez iz Salisburija opravičeval »ubijanje tiranov«, s čimer je pripravljajl pot »monarhomahom« XVI. stoletja.

43. EKONOMSKI NAZORI SREDNJEGA VEKA

Kontemplacija. Uboštvo. Askeza. Ekonomika in etika. Lastnina. Delo. Obresti. Oresme.

V srednjem veku gospodarskega življenja niso toliko proučevali teoretično (speculative), kolikor so ga ocenjevali praktično (operative) s stališča krščanskega zveličanja. Zveličanje se je dalo doseči po treh potih: s kontemplativnim življenjem, z uboštvom in z asketiskim naporom.

Pristaši kontemplativnega življenja so se sklicevali na Odrešenikovo pohvalo Mariji pred Marto. V XII. stoletju je smatral Bernard iz Clairveauxja mlin, njivo in posteljo za simbole posvetnih ljudi, ki so zaposljeni s telesnimi skrbmi, klera, ki skrbi za duše, in redovništva, ki je udano kontemplaciji. In njegov ideal je bila blaženost kontemplativne samote: beata solitudo, sola beatitudo. Samostansko življenje je imenoval tudi nebeško življenje.

Glavni apostol uboštva je bil v XIII. stoletju Frančišek Asiški, ki je prosjaka označil kot »podobo Kristovo«, uboštvo kot »kraljevsko krepost«, bogastvo pa kot gorivo za peklenski ogenj. Ustanovil je red prosjaških menihov.

Pristaši asketskega dela pa so bili naposled s papežem Gregorjem Velikim mnenja, da je krepost kontemplacije treba najprej zaslužiti z delom na polju. Namestu Aristotelovega prezirljivega odnosa do vsakega dela, so smatrali za odrešilno najbolj poniževalno delo, ali ne dela, ki proizvaja gospodarske dobrine, marveč tako, ki je ali izpolnjevanje stroge samostanske poslušnosti ali pa izraz dejavne ljubezni do trpečih, na primer do gobavih.

Vsi ti trije tipi zveličanja so se nanašali predvsem na menihe. Od lajikov pa niso zahtevali tako velikih stvari. Za njihovo gospodarsko delavnost so se jim zdela merodajna mnenja cerkvenih očetov, deloma pa tudi Aristotelovo. Ekonomika je bila slej ko prej podrejena etiki, zlasti pa zahtevam komutativne in distributivne pravičnosti. Kopičenje zakladov se je smatralo za zapreko na poti k zveličanju, denarne operacije, kolikor so neizogibne, pa nikakor niso primerne kristjanom, marveč drugovercem in drugorodcem.

Lastnina po sodbi takih avtoritet, kakor sta Bonaventura in Tomaž Akvinski, ni v nasprotju z naravnim pravom, marveč je prevladovalo mnenje, da je bila ustanovljena šele po prvem grehu, *secundum statum naturae lapsae*. Lastnik ima poleg pravic tudi dolžnosti, ki dajejo lastništvu značaj pravice do upravljanja in razpredeljevanja, *jus procurandi et dispensandi*. Kakor se danes mnogo govori o lastnini kot socialni funkciji, so v srednjem veku mnogo govorili o nji kot moralni funkciji. Besedo *moneta* so izvajali iz glagola *monere*, opominjati, terjati. Smisla denarja niso videli v kopičenju in pridobivanju, marveč v izdajanju, ki naj bi bilo v soglasju z zahtevami morale: *usus pecuniae est in emissionem ipsius* je razlagal Tomaž Akvinski.

Delo je deloma izgubilo breme prokletstva. Toda blagoslova tudi ni bilo deležno, razen kolikor je šlo za ekonomsko popolnoma neproizvodno asketsko delo. Smatralo se je za zdravilo od greha, *remedium peccati*. *Artes possessivae* vel *acquisitivae*, to se pravi obrti, ki skrbijo za človeške materialne potrebe, so vzbujale manj nezaupanja nego *artes pecuniativae*, to je čisto trgovske in denarne operacije. Vprašanje cene in zaslužka je bilo vprašanje pravičnosti in sicer ne toliko komutativne pravičnosti, kolikor distributivne. Zaradi tega so v srednjem veku mnogo razmišljali o pravični ceni (*justum pretium*) in o dolžnem plačilu za trud (*debitum lucrum de labore*).

Zoper obrestna posojila je eksistiralo kakih 25 dokazov. Med njimi je bil tudi Aristotelov nauk o brezplodnosti denarja in na primer nauk o tem, da so obresti plača za čas, to je za tako blago, ki je zastonj in ki ga je Bog dal vsem ljudem enako na razpolago, in nauk, da obresti niso plod upnikovega kapitala, marveč dolžnikovega dela. Navzlic temu so sholastiki XIII. stoletja s pomočjo razlikovanja (*distinctiones*) in uporabljanja načel rimskega prava prišli do pogojnega opravičevanja obresti. Pri tem niso govorili o obrestih, marveč o odškodnini za direktno izgubo (*damnum emergens*), za zmanjšani zaslužek (*lucrum cessans*) in za tveganje (*periculum sortis*).

Nov motiv je prineslo v srednjeveško ekonomiko delo *De origine, natura, jure et mutationibus monetarum*, ki ga je napisal svetovalec francoskega kralja Karla V., škof Nikolaj Oresme. Ta knjiga razpravlja o tako imenovanem »poslabševanju«, t. j. prekovavanju denarja z vedno večjo primesjo ligature, — početje, ki so ga zelo na široko prakticirali francoski kralji, da bi povečali število novcev na račun njihove vrednosti. Oresme svari pred tem početjem, pri čemer se ne oprla toliko na moralne motive, kolikor na bistvo denarnega prometa in tako rekoč na njegov mehanizem. Pri tem je do neke meje prehitel tako imenovani zakon Greshama (XVI. stoletje), po katerem na trgu slabši denar izpodriva boljšega. Zaradi tega so nekateri ekonomisti XIX. stoletja, zlasti Wolowski, priznali Oresma za predhodnika ekonomike, ki ne sodi gospodarskega življenja, marveč ga proučuje. Oresme je protestiral zoper »tiranijo« in je trdil, da francoski narod ni vaje suženjske pokornosti. Zaradi tega ga štejejo med predhodnike liberalizma.

44. NOVE FILOZOFSE IN POLITIČNE IDEJE

Dvojna resnica. Ockham. Legisti. Beaumanoir. Peter Flote. Peter Dubois. Janez Quidort. Marsilij Padovanski. Cola di Rienzi. Bracton. Fortescue. Law in loi. Wicliff.

V filozofiji in politični literaturi XIV. veka se pojavljajo take ideje, ki že pričajo o razkroju srednjeveškega svetovnega nazora.

Nauk o dveh resnicah: bogoslovski in filozofski, ki je izviral od Averroesa, se je okrepil. Kar se v filozofiji lahko prizna za resnico, se v bogoslovju lahko smatra za napačno. A tudi obratno: filozofija že lahko smatra bogoslovске resnice za napačne ali vsaj za neobvezne. Na ta način se je filozofija iznebila dolžnosti, dokazovati bogoslovске resnice, in si je pridobila možnost, iskati svoje.

Nato je »najsubtilnejši« doktor Viljem Ockham obnovil nominalizem, podredil dvomu vse »ontološke« dokaze bogoslovskih resnic in jih proglasil za nedokazljive. Prizadevajoč si na ta način osvoboditi filozofijo od bogoslovja, je menil, da se mora tudi država osvoboditi od cerkve. Zaradi tega je v sporu med Bonifacijem VIII. in Filipom IV. ta frančiškan stopil na kraljevo stran zoper papeža. Ko je moral pobegniti iz Francije, je našel zatočišče pri Ludoviku Bavarskem, ki je bil tudi v sporu s papežem. In ponudil je svojemu pokrovitelju zaščito s peresom za zaščito z mečem: tu me defendas gladio, ego te defendam calamo.

V istem stoletju prično teokratično idejo izpodrivati avtokratične in demokratične. Prodrle so celo v cerkvene kroge. Somišljeniki Bonifaca VIII. so pojmovali duhovno oblast avtokratsko, pristaši »reformacije« pa so menili, da je v cerkveni ustroj na vsak način treba uvesti demokratična načela.

Ideologi avtokracije so bili še koncem XIII. stoletja francoski juristi ali legisti, ti vojščaki zakonov ali vojščaki kralja (milites legum, milites regum), ki so ga rimski kanonisti ali kurijalisti smatrali samo za kraljička (regulus) in ki ga je nameraval papež Bonifac VIII. zrušiti kakor kakega dečka (sicut unum garcionem). Prežeti z idejami rimskega javnega prava so legisti smatrali za nenormalno, da bi bili francoski kralji odvisni na tri kraje in sicer od lastnih vazalov, od nemškega cesarja in od rimskega papeža. Za normalno niso smatrali samo, da naj bo kralj svoboden in da naj se mu vazali popolnoma podrede, marveč so zahtevali tudi njegov supremat nad cerkvijo in hegemonijo med drugimi državami. Tako so nemškemu imperijalizmu zoperstavili francoskega.

Koncem XIII. stoletja je trdil legist Beaumanoir, ki ga je Montesquieu imenoval luč njegovega časa, da je kralj suveren nad vsemi seigneurji; edini on ima pravico izdajati ukaze (ordonnances); vse pravosodje izhaja od njega; kralj lahko prepove zasebne vojne; v svojem kraljestvu je imperator.

V XIV. stoletju je njegovo delo nadaljeval prvi francoski lajiški kancelar Peter Flote, ki je izjavil, da so francoski kralji preje skrbeli za kraljestvo, preden so kleriki sploh eksistirali (antequam essent clerici) in da uživajo kleriki svoje privilegije samo z dovoljenjem posvetnih oblasti.

Svojski legist je bil advokat Peter Dubois. Ta učenec Tomaža Akvinskega je bil še tako prežet s srednjeveškimi idejami, da je v spisu De recuperatione terrae sanctae propovedoval križarsko vojsko za osvoboditev Palestine izpod Turkov. A prav tako je bil prežet s čuvstvom, ki so ga v Rimu imenovali francoski napuh, superbia

gallica. Stal je na strani svojega kralja zoper papeža Bonifaca VIII. In svetemu rimskemu cesarstvu je zoperstavljal deloma idejo francoskega imperija, deloma pa idejo o zvezi evropskih držav z mednarodnim tretejskim sodiščem. To je seveda izključevalo priznanje, da bi bila Francija kakor koli odvisna od svetega rimskega cesarstva.

Drugi legist, profesor pariške univerze, dominikanec Janez Quidort Pariški, tudi učenec Tomaža Akvinskega, je zanimiv zaradi tega, ker je za osnovo države smatral ekonomskega človeka. Opredeljeval je državo kot vladanje enega (regimen ab uno) za splošni blagor množine. Ta beseda množina (multitudo) priča o nagibanju k nominalizmu, ki ni bil naklonjen univerzalizmu svetega cesarstva ali cerkve. In res se Quidort ni strinjal z Avguštinom, ki je privatno lastnino izvajal iz »imperatorских pravic«. On jo je izvajal iz okupacije. S tem je izločil neobhodnost imperatorja kot občega razpredeljevalca (dispensator communis). Nekompetentna je v posvetnih stvareh tudi cerkev, kajti Kristus kraljuje nad srci, ne nad premoženji in papeževa naloga je služenje (ministratio), ne pa gospodovanje (dominatio). Vsi ljudje so božji sotrudniki (cooperatores Dei). Razvijajoč dosledno svojo nominalistično tendenco, je Quidort utemeljeval enoosebno kraljevsko in papeško oblast količinsko. Izvajal je kraljevsko oblast od Boga in od ljudstva: a populo consentiente et eligente. In trdil je, da je cerkveni zbor višji od papeža, kajti »colegij ima več kreposti nego glava«. Ta demokratski motiv ga približuje Marsiliju Padovanskemu.

V Italiji so bili zmeraj nezaupni do nemških pretendentov, ki so prihajali z oboroženo močjo v Rim, da bi si tam utrdili svoje cesarsko dostojanstvo. Proti prvi četrti XIV. stoletja si je to razpoloženje našlo izraza v knjigi duhovnika in zdravnika Marsilija Padovanskega »Zaščitnik miru«. Da bi zaključil spor med papežem in cesarjem in da bi v resnici dosegel mir, je pisatelj, ki je »razsojal po resnici in po Aristotelu«, predlagal rešitev, ki ne bi bila niti papeška niti cesarska, marveč čisto drugačna in nova, in sicer demokratična. Celota je več nego del. In »človeški zakonodavec« more biti ali vsa skupnost državljanov (civium universitas) ali pa njih najdostojnejši del (valentior pars). Oblasti, ki izvršujejo zakone, morajo biti voljene in morajo biti odgovorne volivcem. Prav tako naj bi bilo v cerkvi, ki je skupnost vernikov (universitas fidelium).

Ideje Marsilija Padovanskega so imele živ odziv v majhnih italijanskih mestnih državah. Propagirale so novo orijentacijo, zlasti orijentacijo v duhu starega Rima. Nastop Cole di Rienzi, tega Musolinija XIV. stoletja, je pokazal, da je s takimi idejami mogoče navdušiti ljudsko množico, popolo minuto. Bližala se je renesansa.

V času, ko je v Franciji nastajala ideologija avtokracije, v Italiji pa ideologija demokracije, se je v Angliji v istem XIV. stoletju pričelo stremljenje, najti srednjo linijo med obema ideologijama. Za dejansko oporo te oblike so smatrali odnošaje med kraljem in parlamentom. Idejno oporo pa so našli v posebnem pojmovanju zakona. Že v XIII. stoletju je neki pamflet v stihih (»Bitka pri Lewesu«) zagotavljal, da samo po prostaškem mnenju kralj vodi zakon; v resnici pa zakon stoji in kralj pada (*dicitur vulgariter, ut rex vult, lex vadit; veritas vult aliter, nam lex stat, rex cadit*). Resnični voditelj države je zakon: *credimus esse legem ducem*. Sodobnik Beaumanoirja, angleški jurist XIV. stoletja, Bracton, je v knjigi »O angleških zakonih in običajih« priznal, da je rimska formula: *quod principi placuerit, legis habet vigorem*, v njegovi domovini nesprejemljiva. Fortescue, ki se je rodil že čisto koncem XIV. stoletja in ki je pisal v XV., pa je v knjigi *De laudibus legum Angliae* nanese Aristotelove politične kategorije na Francijo in Anglijo in je trdil, da je francoska vlada enostransko monarhična in da nagiba k tiraniji, angleška pa da predstavlja združitev dveh pravih vladnih form, politije in monarhije, *dominium politicum et regale*.

Kar se je v latinščini teh spisov imenovalo *lex*, se je v angleščini imenovalo *law*. In ta beseda je imela docela drugačen smisel nego francoska loi. Francoska loi je vse bolj in bolj dobivala isti pomen kakor *ordonnance*, to je izjava kraljeve volje: *si veut le roi, si veut la loi*. Angleška *law* pa je označevala objektivno, obče pravo (*common law*), ki se je razlikovalo od kraljevskih in parlamentarnih »statutov« in ki ni bilo obvezno zaradi odredb suverenske oblasti (*Gesetzesbefehl*, po terminologiji Labanda), marveč zaradi tega, ker se ga je držalo sodišče.

To pojmovanje zakonitosti se je še vedno družilo z vero v esencionalno božjo pravičnost. Ali ostalo je izven politične teokracije in sporov o jurisdikciji, ki so bili ž njo v zvezi. Vrh tega je dobila angleška cerkev zaradi otoškega položaja Anglije, a prav tako tudi zaradi sodelovanja parlamenta pri reševanju vprašanj, zlasti finančnih, ki so zadevali tudi cerkvene stvari, že dvesto let pred odcepitvijo anglikanske cerkve v veliki meri čisto krajevni značaj. V XIV. stoletju je oksfordski profesor Wicliff poizkusil izvesti tudi dogmatsko emancipacijo od Rima, ko je zavrgel *transsubstantiatio*, to je vero, da se pri zakramentu evharistije substanca kruha in vina spremeni v substanc Kristovega telesa in krvi. Poizkus je bil prezgoden. Ali že je napovedoval protestantstvo. In predramil je v umovih velik nemir, ki ga je spremljal kmetški upor. Naščuvani od meniha Johna

Balla so zapeli kmetje revolucionarno pesem: »Ko je Adam oral in Eva ^{evla} prala, kje je bil tedaj plemenitaš?«

45. DANTE

Peklo. Mir. Henrik Luksemburški. De monarchia.

Labodja pesem sholastike je bila Dantejeva »Božanska komedija«. Ta Florentinec je bil spočetka guelf. Nato je postal gibelin in je prestopil k Henriku VII. Luksemburškemu. Ta je sanjal o vesoljni monarhiji, se kronal leta 1310., ne sicer v Rimu, marveč v Milanu, čez tri leta pa je umrl, ne da bi bil izvršil svojih grandioznih načrtov. Dante sam pa se ni mogel več vrniti v domovino. In spoznal je v emigraciji, »kako grenak je tuji kruh in kako težko je prihajati in odhajati po tujih stopnicah«. Njegova »Božanska komedija« se pričinja s simboličnim pripovedovanjem, kako se je znašel sredi svojega življenjskega pota v dremotnem gozdu in kako so ga napadli leopard, lev in volkulja, ki so pomenili cerkev, gibeline in guelfe. Iz tega gozda ga reši pagan Vergil in ga povede v pekel, kjer ne prebivajo samo pagani, marveč prejemaajo svoje plačilo tudi zelo mnogoštevilni kristjani, med njimi tudi nekateri cesarji in celo papeži. Tako se je Dante razočaral nad politiko guelfov in gibelinov; hoče jim očitati, da ustvarjajo pekel na zemlji, zaradi česar morajo po smrti v pekel pod zemljo. Temu peklu zoperstavlja motiv, ki ga imata tudi Dubois in Marsilij Padovanski in sicer mir, »pokoje sveta«. Ne raja na zemlji, ne sreče, a vsaj mir. Ko se je pojavil v Italiji sanjarski, a šibki, napol pofrancozeni Henrik Luksemburški, se je Danteju zazdelo, da je napočil sprejemljivi čas: *nunc est tempus acceptabile*. Zazdelo se mu je, da se je pojavil cesar mirotvorec, *rex pacificus*. In v njegovo slavo je Dante napisal traktat *De monarchia*. Ta beseda je imela v onem času tehtnejši pomen nego ga ima danes. V opreki z *regnum*, s kraljestvom, ki pomeni vladarstvo na omejenem ozemlju, je pomenila monarhija vesoljno gospodstvo enega načela. Ali cesar je umrl, ne da bi izvršil svojo misijo. Guelfi so sprejeli ta dogodek z iluminacijami in veseljami. In, kakor je pripomnil Bryce, je najlepše delo o svetovnem cesarstvu služilo imperiju samo za epitaf. Po nesreči Henrika VII. se je Dante še kakih 10 let potikal po tujini, kjer je tudi umrl. Šele kasneje so doma pri cerkvi Santa Croce, kjer počivajo znameniti Florentinci, postavili spomenik tudi temu poetu z izmučenim, asketičnim obrazom, ki si v življenju ni mogel najti prostora. In napis na tem spomeniku nanaša na njega samega besede, ki jih je zapisal o Vergilu: *Onorate l' altissimo poeta*.

46. VEČNI EVANGELIJ

Joahim de Fiore. Joahimizem. Tretje kraljestvo.

Meniha Joahima de Fiore so njegovi sodobniki v XII. stoletju komaj opazili, kajti bil je brezbrizen do jurisdikcijskih sporov o pravicah cerkve in cesarstva. Trdil je namreč, da bo za kraljestvom Očeta in za kraljestvom Sina z letom 1200. nastopilo kraljestvo Duha, v katerem bo notranje življenje gospodovalo nad vnanjim in svoboda nad prisilnostjo. S tem se je pokazal predhodnika nauka, ki je v novejšem času dobil ime »mističnega anarhizma«. Tomažu Akvinskemu so se zdele njegove ideje grobe. Pač pa sta se navdušila ob njih Frančišek Asiški in Dante, ki ga je proglasil za proroškega duha. Razen tega so se v XIII. stoletju pojavili joahimiti. Združili so Joahimove ideje z montanizmom, to je z naukom heretika Montanija, ki je živel v II. stoletju, o »parakletu«, doslovno: o »priklicnem« duhu, to je o duhu, ki realno prisostvuje pri tem, ko si urejamo svoje zemsko življenje. Joahimiti so proglasili, da poleg štirih evangelijev, na katere se opira cerkev s svojimi ustanovami, eksistira še peti »večni evangelij«, po katerem je treba tudi živeti. Tedaj nastopi tretje kraljestvo. Bili so obsojeni, ali njihove ideje so živele dalje. Usvojili so si jih deloma husiti, zlasti Peter Helčický in tako imenovani moravski bratje. Še Lessing je v delu »Vzgoja človeškega rodu« razmišljal o večnem Evangeliju.

47. TRETJI RIM

Slovanska cesarstva. Moskva. Filotej.

Ob času, ko je evropski zahod poizkušal ustvariti vesoljno krščansko cesarstvo, je na vzhodu še vedno eksistiralo bizantinsko, ki je trdovratno vztrajalo pri imenu rimskega cesarstva in ki je bilo naseljeno z »romaji«; poleg njega pa so nastajali poizkusi, ustanoviti samostojno slovansko cesarstvo. Bolgarski »Karol Veliki« Simeon (koncem IX. in v začetku X. stoletja) si je nadel naslov carja Bolgarov in Grkov. Ali to prvo bolgarsko cesarstvo ni bilo trdno zgrajeno. Netrdno je bilo tudi drugo carstvo Ivana Asena I. (Kalojoana), ki se je opiralo na papeža Inocenca III. in na križarje, ki so leta 1204. zavzeli Carigrad. Nedolgotrajno je bilo tudi srbsko carstvo Stjepana Dušana, ki se je kronal za carja Srbov in Grkov. Po porazu na Kosovem polju, so imeli Srbi na razpolago samo še partizansko borbo za krst časn i slobodu zlatnu. Ruski Slovani so še v XIII. sto-

letju izgubili svojo politično samostojnost in so prišli pod oblast tatarskih kanov. Toda po osvoboditvi izpod te oblasti v drugi polovici XV. stoletja se je pojavil moskovski imperijalizem. Ideološko je bil zvezan z nasledstvom po Bizancu, ki so ga ne dolgo pred tem zavzeli Turki.

Ko se je leta 1453. Konstantinopol spremenil v turški Stambul in še preje, so iz njega bežali filozofi in učenjaki. Nekateri so se namenili v Italijo in so pripomogli, da so se humanisti seznanili z grškimi avtorji. Nekateri pa so se odpravili v Moskvo in so sodelovali pri nastanku nove tamošnje politične ideologije. In sicer je nastal nauk o tretjem Rimu. Ena sama resnična država eksistira. To je rimsko cesarstvo. Ali kje jo iskati? En Rim je bil v Italiji. Ali ta je izginil. Drugi Rim je bil v Carigradu. Tudi ta je izginil. Za to pa eksistira tretji, poslednji, neumrljivi Rim. To je Moskva. Prav Moskva je poklicana izpolniti to, kar se ni posrečilo prvima dvema Rimoma: združiti vse narode in dati vsemu človeštvu mir. Kakor je razlagal koncem XV. in v začetku XVI. stoletja menih Filotej, »sta dva Rima padla, tretji stoji, četrtega pa ne bo nikoli«. Moskovski publicisti se niso zadovoljili z dejansko nasledstveno zvezo z drugim Rimom, ki jo je predstavljal zakon moskovskega velikega kneza Ivana III z Zofijo Paleologovo, nečakinjo poslednjega bizantinskega cesarja. Začeli so sestavljati legendarni rodovnik ruskih velikih knezov, ki jih je spravljal v zvezo s prvim Rimom po Prusu, bajeslovnem bratu Oktavijana Avgusta. Na ta način je v opreko trditvam poljskih publicistov, da je Poljska poslednja pregraja krščanstva proti vzhodu (antemurale christianitatis), v Moskvi nastala misel o vzhodnem krščanskem cesarstvu s teokratsko misijo.

V. PREHOD V NOVI ČAS

48. XV. IN XVI. STOLETJE

**Duhovna in socialna kriza. Nova fizična obzorja. Cardanus.
Nikolaj Cusanus. Montaigne.**

Že v XIV. stoletju se je pričela stavba srednjeveške misli in srednjeveškega življenja majati. V naslednjih dveh stoletjih se je ta proces nadaljeval v hitrejšem tempu in spremljali so ga siloviti pretresi. Majale so se osnove vse tedanje kulture, zlasti krščanstvo in cerkev. Humanisti, posebno italijanski, so propovedovali deloma antično paganstvo deloma kratko malo nevernost. Pojavila se je svojevrstna mešanica religioznega skepticizma in praznovernosti. Med tistimi, ki so ostali zvesti krščanstvu, se je pojavil duh razkola, ki je v začetku XV. stoletja rodil nastop Jana Husa z vsemi cerkvenimi in socialnimi pretresi, ki so mu sledili. Več, v rimski cerkvi sami je nastal že proti koncu XIV. stoletja tako imenovani veliki razkol, ki ji je silno izpodkopaval tla in ki je ustvaril nujnost »reformacije«. Zaradi tega je moral na primer cerkveni zbor v Konstanci obravnavati *causam fidei* (verske stvari), *causam unionis* (vprašanje edinstva) in *causam reformationis in capite et in membris* (vprašanje izprememb glede cerkvene glave in njenih udov). V drugi polovici XV. stoletja se je na videz vse bolj ali manj pleglo. Ali to je bil samo oddih pred novim izbruhom, namreč pred protestantskim gibanjem v začetku XVI. stoletja. To gibanje je povzročilo ostro krizo, duhovno, politično in socialno, ki ni trajala samo vse XVI. marveč tudi polovico XVII. stoletja. In še takrat je bilo treba 30letne vojne, da so se v Westfalskem miru leta 1648. katoličani in protestanti lahko bolj ali manj ugodno razmejili (*corpus catholicorum* in *corpus evangelicorum*). Hkratu s tem preustrojem religioznega življenja in cerkvene organizacije se je nekaj kratov dvignila zastava državljanskih vojn, ki so hotele doseči preustroj socialnih, zlasti pa gospodarskih razmer. Ob istem času je v krvavih bojih z upornimi fevdalci nastajala nova absolutna država. Zdelo se je, da izgubiva stari svet tla pod nogami.

Izgubljal pa jih ni samo v moralnem smislu, kot oporo običajnega hierarhičnega svetovnega nazora, marveč tudi v neposrednem fizič-

nem smislu, kajti nekateri so pričeli trditi, da se ta tla gibljejo. Odkritje Amerike koncem XV. stoletja je podrlo stara, običajna geografska obzorja in je razmaknilo oceanske perspektive. Iznaiden je bil teleskop in Kopernikova odkritja so podrli staro nebo. Nastalo je nekako novo nebo in nova zemlja, toda ne nebo in zemlja, ki sta bila predmet eshatološkega pričakovanja vsega srednjega veka, marveč nekako docela drugačna in nepričakovana. Skratka vse se je spremenjalo, vse je bilo omajano. To je dajalo dobi značaj. Ali hkratu je ustvarjalo nemir, omahljivost umov in življenja, nemožnost ustaviti se, se razgledati in izdelati zaključen svetovni nazor.

Iz tega razloga ni v XV. in XVI. stoletju čista filozofija ustvarila nič resnično velikega. V XVI. stoletju je Jeronim Cardanus izjavil, da je resnico ceniti više nego vse drugo in da filozof ne sme biti ne kratko malo zaslepljenec ne zaslepljen slepar, marveč mora biti nezaslepljen in nesleparski. Toda za pozitivno izvršitev tega programa ni bilo ne prepričanja ne metode. Eni filozofi so skušali samo obnavljati stare paganske nauke, na primer platonizem, ki je cvetel v Florenci proti sredi XV. stoletja v nalašč osnovani Platonovi akademiji, epikurstvo, stoicizem, panteizem, ki ga je posebno uporno propovedoval Giordano Bruno. Druge je mamil misticism, ki je kultiviral intimno religiozno čuvstvo in iskal neposrednega zbližanja z Bogom. Eksistirali so privrženci kabalistike, ki je združevala z alkimijo magiški nauk judovske kabale. Pojavilo se je diletantsko vseznalstvo, katerega vzorec je bilo razglabljanje Pica di Mirandole *De omni re scibili*, napisano v drugi polovici XV. stoletja. V istem veku je Nikolaj Cusanus obnovil Platonov poizkus, poiskati naravno resnico s pomočjo matematike, kajti razen nje, nimamo ničesar verodostojnega (*nihil certi habemus nisi nostram mathematicam*). Vprašanje o nadnaravni resnici je skušal razrešiti s pomočjo »intelektualne intuicije«. Skušal je pojmovati božanstvo kot križišče skrajnosti (*coincidentia oppositorum* ali *contradictorium*). Ali končal je s tem, da je v bogoslovju priznal za mogoče samo zanikujoče sodbe (»apofatične«, kakor so govorili v Bizancu): *negationes sunt verae, affirmationes insufficientes in theologicis*. Sploh je vse naše znanje proglasil za golo učeno nevednost (*docta ignorantia*). V XVI. stoletju je strnil Montaigne vso filozofijo v vprašanje: *que sais-je?* kaj vem? In je, po njegovih besedah, sklonil svojo dobro urejeno glavo na mehko blazino dvomov. Njegov naslednik Charron pa se že ni več vpraševal, marveč je kratko malo izjavil: »ničesar ne vem«. Šele v XVII. stoletju so se pojavili močni umovi, ki se jim je posrečilo najti nove metode, da so se znašli v kaosu novih idej, novih socijalnih razmer in novih pojavov v naravi in da so za vse to našli novo filozofsko

sintezo. Šele ta vek je postal vek sistemov. XV. in XVI. pa nista prišla dalje nego do »poizkusov«, kakor je Montaigne naslovil svojo filozofsko knjigo.

49. HUMANIZEM

Program humanizma. Filologija. Humanitas. Klasični duh. Njegova usoda.

Oznaka humanizma je bila izvedena iz »človeškega proučevanja« (humana studia) kot nasprotje bogoslovskega proučevanja (divina studia) in tudi iz literarne izbranosti, ki se je še pri Rimljanih imenovala humanitas. Pojmovan v širšem smislu, je predstavljal humanizem velik in zelo drzen program. Kakor v antiki narava, ali v srednjem veku Bog, tako je postal zdaj središče filozofije človek. Človek se je jenjal smatrati za proizvod narave ali za božji stvar. Zdaj je tvorec on sam. On ustvarja svojega Boga, kolikor mu je le-ta potreben, pretvarja naravo, da mu mora služiti, tvori svoje življenje, osebno in javno. Religija, filozofija, znanost, umetnost, pravo, država, gospodarstvo — vse to so tvorbe človeške umetnosti, ki so tem popolnejše, čim več ima človek smelosti, drznosti in stvarniške energije. Ta program je bil kakor nalašč za nadarjene, a tudi nebrzdane umetnike in politike italijanske renesanse.

Humanisti sami pa so bili samo učeni filologi. Kakor je dejal Lorenzo Valla, so gledali na filozofijo samo kot na vojaka, ki služi pod poveljstvom krasnoslovja. To niso bili tvorci novega življenja. Raziskovali so staro življenje. Raziskovali so ga prav tako kakor sholastiki — po knjigah. Ali raziskovali so ga drugače. Niso se navduševali za antične pisatelje kot predhodnike krščanstva, marveč prav kot za antične, paganske pisatelje. Tako so na primer cenili Vergila kratko malo kot vzornega latinskega pesnika. Vrhu tega jih je pri starih navduševala njihova »humanost«. Vendar te besede niso pojmovali v smislu filantropije, kakor so jo pojmovali sentimentalni pisatelji XVIII. stoletja, marveč v smislu antične humanitas. Ta humanitas, ki so jo stari imenovali tudi urbanitas (od urbs, mesto) in ki so jo zoperstavljali kmečkosti (rusticitas), je označevala meščansko oliko, ki se je izražala v lepih manirah, zlasti pa v izbranem literarnem jeziku. S stališča humanistov je bil pravi človek tisti, ki je posnemal antično humanitas, to se pravi, kdor je čim boljše obvladal latinščino in kdor se je skušal izražati v nji tako, kakor so se izražali klasični pisatelji rimskega zlatega veka, ne pa kakor ljudje srednjega veka z njihovo »srednjo« latin-

ščino. Nadalje je moral posnemati ne samo klasično literaturo, marveč tudi antično življenje, kajti samo to življenje so priznavali za popolno. Vse, kar je bilo zvezano s tradicijo srednjega veka, tako tudi njene krščanske motive, pa so humanisti zametavali kot »gotiko«, to je kot proizvodnjo barbarskih Gotov.

Tako so menili vsaj italijanski humanisti. Severni humanisti, na primer Erazem Rotterdamski, pa so si prizadevali združiti prerod antične literature s krščansko pobožnostjo, ki so jo skušali poživiti, in so Biblijo proučevali prav tako skrbno kakor paganske pisatelje. Tako je nastala učena pobožnost (*litterata pietas*) nemških in holandskih humanistov, ki so se pridružili protestantstvu.

Na ta način so humanisti osnovali oni humanizem, to je doslovno, izobrazbo, temelječo na proučevanju človeka, ki v bistvu prav za prav pomeni samo poznanje antičnega človeka, grških in rimskih starožitosti, zlasti starih jezikov in literatur, kajti vse to je bilo priznано za klasično. Ta »klasična« izobrazba se pri Francozih še dandanes imenuje *les humanités*. Humanisti so bili tudi prvi, ki so pričeli gledati na srednji vek kot na dobo mraka, nevednosti in zaostalosti. Toda zoperstavili mu niso napredka, razvoja, marveč povratek k antičnemu življenju.

To prepričanje je prešlo tudi na kesnejša pokolenja. V XVII. in XVIII. stoletju se je štela za »klasično« samo tista umetnost, ki je ustvarjala v skladu z antično umetnostno teorijo. Ves XVIII. vek je smatral za klasični vzorec pravega državnega ustroja grško in rimsko politično starodavnost. Zanj se je navduševal Montesquieu, ki je staro Helado imenoval deželo bogov. Zanj se je navduševal Rousseau, ko je ustvarjal svojo teorijo ljudske suverenosti. Zanj so se navduševali možje francoske revolucije, ki so si prizadevali Francoze s silo izpremeniti v stare Grke in Rimljane. Šele po zaključku revolucije je prišlo to idealiziranje antične starodavnosti iz mode. Umaknilo se je deloma idealizaciji druge starodavnosti, namreč srednjega veka, ki so ga proslavljali romantiki, deloma sanjam o prihajajočem raju na zemlji, deloma pa tudi treznemu nazoru, da ima vsaka doba svoj slog, ki pride in odide, kakor se pojavi in izgine tudi doba.

50. RENESANSA

Renesančni ljudje. Lev X.

Doba humanistov je deloma po njihovi zaslugi prejela ime *renesanse*. Toda to ni bilo kratko malo posnemanje starih. To je bil nov, svojski stil življenja. Dal je svoj pečat duhovni, socialni in materi-

jalni kulturi onega časa. Po večstoletnem premoru je pozival k radostim zemskega življenja. Razširjal je kulturo čvrstega in močnega telesa, etiko samozadostnega egoizma, ki ni pojmovala kreposti kot asketičnega mrtvičenja samega sebe, marveč kot samouveljavljanje močne osebnosti — virtù. V umetnosti je dal ta slog vrsto blestečih slikarskih in kiparskih mojstrov. V politiki je dal ona »vélika primera« Francesca Sforze in Cezarja Borgie, ki sta ponosno nosila ime »tiranov« in ki sta bila Machiavelliju vzorca za knjigo »Il principe«, ali pa monarhe, kakršen je bil »poslednji plemenitaš in prvi cesar« francoski kralj Francois I., v katerega naročju je po pričevanju legende izdihnil Leonardo da Vinci. V literaturi je dal vrsto »elegantnih« del, pri čemer se je elegantnost razumela doslovno, od latinske besede eligere, izbirati, v smislu iskanja posebno izbranih obratov in citatov iz klasičnih del in tudi v prenešenem smislu, kot izbranost v lastnem jeziku.

Pojavilo se je nekako posebno pleme renesančnih ljudi. In kar je zelo značilno za to dobo: eden izmed najbolj značilnih predstavnikov tega tipa je sedel na papeškem prestolu. To je bil Lev X. iz florentinske meščanske hiše Medicejcev, sin Lorenca Veličastnega, človek finega okusa, široke izobrazbe in tistega svojstva, ki ga je že Dante imenoval »arhissubtilni florentinski genij«. Poziral je Rafaelu, ki ga je naslikal pri ogledovanju umetniške minijature. Dajal je naročila Michelu Angelu in drugim velikim mojstrom. Imel je denarne zveze z velikimi bankirskimi hišami. Kot tak seveda ni mogel razumeti ne grobega in za estetiko neobčutljivega bivšega avguštinskega meniha Luthra ne cesarja Karla V., ki je skrbel, da bi solnce v njegovih obširnih vladavinah nikoli ne izšlo in ne zašlo in ki se je nato nenadoma razočaral nad vsem ter končal svoje dni v strogi samotni španskega samostana sv. Justa.

51. HUSITSKO GIBANJE

Hus. Chelčický. Jan Poděbrad.

Bogoslovske ideje angleškega duhovnika Wickliffa so pridobile somišljenikov v češki Bohemiji. Še bolj jih je poglobil profesor praške univerze Jan Hus. Pod njegovim vplivom je bil izdan Kutnohorski dekret, ki je določil na univerzi nemški »naciji« namestu prejšnjih treh glasov samo enega, češki pa namestu prejšnjega enega — tri. Užaljeni Nemci so v znak protesta s svojimi profesorji vred zapustili Prago in so osnovali novo univerzo v Lipskem (1409). Husa pa so Čehi izvolili za prvega rektorja na univerzi, ki je postala njihova.

Na ta način je Hus započel ne samo religiozno, marveč tudi nacionalno gibanje. Temu se je pridružilo še socialno gibanje. Mnogi husiti se niso zadovoljili z izenačenjem lajikov in klerikov glede obhajanja pod obema podobama, marveč so zahtevali tudi premoženjsko izenačitev siromašnih in bogatih.

Husitsko gibanje je šlo v tri smeri. Kalikstini ali utrakvistii so zahtevali kelih (calix) in obhajilo pod obema podobama (sub utraque specie) tudi za lajike. Taboriti so dvignili zastavo nacionalne in kmetiške revolucije. Moravski bratje, ki jih je vodil Peter Chelčický, ta predhodnik Leva Tolstega, pa so istovetili vsako silo z nasiljem, zaradi česar niso priznavali ne vojne ne smrtne kazni in sploh ne državne prisilnosti. Odklanjali so tudi socialno hierarhijo. V »Mrežah vere« je Chelčický dokazoval, da je država »hudičeva ustanova«, da so »duhovni gospodje podobni glisti v telesu, ki povzroča samo bolečine«, da sta »za Krista enaka gospod in pastir« in da »v mestih ne more biti resnične vere«.

Svojevrsten odmev husitskega pacifizma sta bila dva načrta husitskega kralja Jana Poděbrada; v prvem je za Petrom Dubolsom vnovič predlagal evropsko zvezo s tretje²skim sodiščem, v drugem pa je propagiral križarsko vojno zoper Turke. Očitno se je nadejal, da mu bo poverjeno vodstvo tega pohoda in da si bo pridobil naslov konstantinopolskega cesarja. Načrta pa mu nista prinesla drugega uspeha nego ne prezanesljivo zavezništvo s francoskim kraljem Ludvikom XI.

52. PROTESTANTSKA REFORMACIJA

Vpliv reformacije na življenje. Gnozeologija. Etika. Filozofija prava.

Politika. Cerkev in država. Cezaropapizem. Ekonomika.

Delo, ki ga je začel Wickliff in nadaljeval Hus, so dovršili Luther, ki je izjavil, da »smo nevede vsi husiti« in ki je prevod Husovih del opremil s svojim predgovorom, prav tako pa tudi Calvin in Zwingli. Reformacija, ki so jo izvedli, je vplivala na življenje v trojnem smislu. Prvič je razbila na evropskem zahodu edinstvo religioznega in cerkvenega življenja, s čimer je onemogočila nadaljno kulturo, ki bi jo vodila ena sama skupna avtoriteta. Drugič je spremenila etično problematiko. Tretjič pa je prinesla v vprašanje o razmerju med cerkvijo in državo idejo državne cerkve, Staatskirchentum. Mimo tega je kalvinizem vzpodbudil gospodarsko podjetnost.

Zelo razširjeno mnenje, da je protestantska reformacija prinesla tudi svobodo mišljenja, je nepravilno, vsaj kolikor zadeva stvar

XVI. in celo še XVII. stoletje. Luther nikakor ni propovedoval religioznega svobodomiselnosti. Razum je imenoval hudičevo blodnico (die Vernunft Teufels Hure). In njegovi lahkornosti je zoperstavljal avtoriteto božje besede. Calvin je proglašal »za studenec vse resnice« Boga, ne človeka in je v Ženevi sežgal antitrinitarca Serveta. Prav tako kakor katoličani so skušali tudi protestanti zgraditi svoj Corpus fidei, dogmatičen in obvezen sistem veronauka in nраво-nauka. Tega posla se je lotil že najbližji Luthrov sotrudnik Melancthon. Nadaljevali so ga vse XVII. stoletje Calow, Quenstedt, Scherzer in drugi bogoslovci, ki so skušali ustvariti tudi katoliški analogno protestantsko sholatiko. Deloma zaradi neuspeha v tem poizkusu in deloma pod vplivom »prosvetljenske« filozofije XVIII. stoletja je v protestantskih vrstah zmagal duh racijonalistične kritike in subjektivizma. Že tedaj so se pojavili, kakor je opomnil pisatelj Forster, Voltairji v pastorskih oblačilih. V začetku XIX. stoletja je reduciriral protestantski bogoslovec Schleiermacher religijo na »pobožno čuvstvo«, to je na fides qua creditur. Protestantska dogmatika se je pričela vse bolj in bolj tajati. Zato je ruski slavjanofil Homjakov trdil, da je protestantstvo svoboda brez edinstva; avstrijski učenjak Hasner ga je označil kot racijonalizem brez moštva, angleški pisatelj Oscar Wilde pa je dejal, da se mu zdi ta religija kakor neverni Tomaž, ki bere pred oltarjem mašo.

Nov moment je vneslo protestantstvo v etiko. Zavrglo je bogoslovski nauk, da se človek lahko opraviči z dobrimi deli. Po tem nauku prejema človek od Boga heteronomno, to je, inovrstno zapoved, s katero mora spraviti svoje ravnanje v sklad. Ravnanje pa se sestavlja iz posameznih aktov, glede katerih je treba pri vsakem primeru posebej ugotoviti, ali ustreza zapovedi ali ne. Tako je etika opravičevanja z deli naravno vedla v kazuistiko in do duhovnega voditeljstva (direction spirituelle) iz konfesionala, tega »tribunala kesanja«, kakor se izražajo Francozi. V XVI. stoletju, ko ni bilo več govora o trdem rigorizmu srednjeveške etike, je narastlo število takih moralnih primerov (casus conscientiae), o katerih so se oglašali dvomi, ali so dobra dejanja ali ne. Tako je nastal moralni »probabilizem«, ki ni ocenjeval človeških dejanj samih zase, marveč v zvezi z namenom (intentio) in s celo vrsto drugih okoliščin. Ta etika je bila včasih tako popustljiva, da so ugovarjali zoper njo katoličani sami. Posebno ostro jo je odklonil v »Provincijalnih pismih«, ki so bila napisana okrog srede XVII. stoletja, udani sin katoliške cerkve Pascal.

Protestantska etika je proglasila nauk o opravičenju z vero in je prenesla težišče moralnega vprašanja v človeško vest. Vest ne

potrebuje vnanje sodbe in vnanjega vodstva. Vest je sama sebi sodnik in voditelj. Avtonomna je. Osnovana je na duševnem stanju, ki ga Nemec izraža z neprevedljivim pojmom *Gesinnung*. Tudi ta etika ima svojo kazuistiko. Toda vprašanja nastajajo in se razrešujejo in foro interno. Tako je nastala protestantska etika, ki jo je filozofsko tako klasično dovršil Kant s svojim naukom o avtonomnem kategoričnem imperativu. Pozitivna stran te etike je stopnjevanje osebne moralne odgovornosti za lastno ravnanje. Njena slaba stran pa je v tem, da človek izgubi objektivna merila za ocenitev svojih dejanj in da pride v skušnjava, zamenjavati svoje subjektivne impulze z izpolnjevanjem npravnih dolžnosti.

Ta etika je naravno vedla k poglobitvi razlikovanja med juridičnimi in moralnimi dolžnostmi. Katoliška etika je to razliko pojmovala kot razliko med moralnimi zakoni, ki so obvezni za vest, ad culpam, in vnanjimi, državnimi predpisi (*leges mere poenales*), ki so obvezni ad poenam, to je samo za prisilno vnanje izpolnjevanje. Protestanti so še stopnjevali razliko med vnanjim juridičnim sodiščem (*forum externum*) in notranjim npravnstvenim (*forum internum*). Preko protestantskih filozofov Christiana Thomasia in Kanta je ta razlika prešla tudi v pravne učbenike.

Mimo tega ni protestantstvo v filozofijo prava prineslo nič bistveno novega. Luther se je strinjal s pregovorom: Juristen böse Christen. Trdil je, da so juristi zoper Krista, kanoniste, celo protestantske, je imenoval »ošlovske glave« in je odrekal pravoznanstvu samostojen pomen, kajti »jurist, ki je samo jurist, je zelo klavrna stvar« in prav za prav je vse pravo vsebovano v bogoslovju (*das Recht ist in der Theologia*). V Wittenbergu ni vrgel v ogenj samo papeževe bule, marveč tudi zbornik kanonskega prava. Zwingli je trdil, da »naravno pravo ni nič drugega, nego resnična religija«. Protestantski juristi XVI. in začetka XVII. stoletja (Oldendorp, Hemming, Winckler in drugi), ki jih smatrajo nekateri raziskovalci, na primer Kaltenborn, za predhodnike Hugona Grotia, so v resnici samo ponavljali srednjeveško teorijo o esencijonalni pravičnosti, proslavljali Mojzesovih deset zapovedi kot »deset ediktov večnega pretorja« (*Heresbach*) in so po Wincklerju proglasili jurisprudentco za služabnico bogoslovja: *jurisprudentia theologiae famula est*. Še v dvajsetih letih XVIII. stoletja je menil protestantski jurist Beyer, da je ateizem nezdržljiv z jurisprudentco: *Atheismus totam Jurisprudentiam destruit*.

Toda v tem času se je pod vplivom »prosvetljenske« filozofije v protestantskih krogih pojavil nazor, da je cerkev npravno vzgojno občestvo, ki se ukvarja z moralno, ne z juridično kulturo. V skladu

s tem pojmovanjem je postala protestantska miselnost ravnodušna do juridične problematike. In to je privedlo do tega, da je sodobni protestantski jurist Sohm trdil, da sta cerkev in pravo pojma, ki izključujeta drug drugega in da zaradi tega ni in ne more biti kakega cerkvenega prava. Drugi protestantski učenjak, Troeltsch, je dal tej misli širšo formulacijo in zagotavlja, da je krščanska socialna filozofija lahko eksistirala samo v srednjem veku, dandanes pa je religioznost eno, »politično-ekonomsko-socialni kompleks« pa drugo, in sicer popolnoma posvetno.

Protestantstvo XVI. stoletja ni izdelalo samostojne politične doktrine. Posluževalo se je teorij, ki so bile trenutno prikladne. Luther se ni pridružil ideologiji vesoljnega cesarstva, kajti predstavljal jo je njegov nasprotnik, globoko katoliško razpoloženi Karol V. Ni se pridružil demokratizmu ali gibanju, ki ga je imenoval Herr Omnes, »gospod Vsi«, kajti pod tem znamenjem so se v Nemčiji vršili kmetški upori. Nekoč je naslovil oklic na nemško plemstvo. Ker pa je največ pomoči prejemal od posameznih knezov, je nagibal k monarhiji, ki jo je pojmoval patrijarhalno, kot vlado deželnega očeta (Landesvater, kakor so Nemci še v XX. stoletju imenovali monarha).

Kalvinci so nagibali k republiki, deloma zato, ker je bila tako urejena Ženeva, ki ji je načeloval sam Calvin, deloma pa zato, ker so morali v celi vrsti dežel (v Franciji, Poljski) braniti svoje pravice v borbi s kraljevsko oblastjo. Ker so mnogi kalvinci pripadali fevdalnemu plemstvu, ki se je borilo za svoje stanovske svoboščine, so zagovarjali tako demokracijo, v kateri bi narod (populus kot nasprotje plebsa) predstavljalo samo plemstvo. Nekateri francoski hugenoti so se strinjali s teorijo, ki je dopuščala upor zoper oblast in celo usmrtitev tirana, če bi se monarh očitno pregrešil zoper zakon božji. Po tej ideologiji so bili prav taki »monarhomahi« kakor katoliški publicisti one dobe. To je bilo samo nadaljevanje nazorov Janeza Salisburyskega.

Resnično nova je bila protestantska rešitev vprašanja o razmerju med cerkvijo in državo. Po protestantskem pojmovanju je cerkev zveza, ki je ne združuje hierarhija, marveč ki je bila svobodno ustanovljena z duhovno-vzgojnim namenom. To je »družba enakih« (societas aequalis), ki ni osnovana na načelni vzvišenosti klera nad lajki, marveč nasprotno na nauku o vsesplošni posvečenosti, ki daje vsakemu verniku pravico, učiti in celo izvrševati bogoslužje. Tako pojmovana cerkev se lahko naravno uvrsti v splošni sistem zvez, ki se na ozemlju neke države podrejajo njeni javni oblasti. Ker se je protestantstvo razvijalo v zvezi z monarhično oblastjo, ki je nagibala k absolutizmu in ki je štela med svoje dolžnosti ne samo »policijo«

vnanje varnosti, marveč tudi »policijo« državljanske dobrobiti in celo popolnosti, je docela razumljivo, da je bila v protestantsko pojmovanje pravic suverenske državne oblasti vključena tudi cerkvena suvereniteta (Kirchenhoheit). Tako se je izvršilo podržavljenje cerkve (Staatskirchentum), torej popolno nasprotje srednjeveškega stremljenja, ki je hotelo pocerkviti državo.

Podreditev protestantske cerkve državi se ni omejila na sama jurisdikcijska vprašanja. Ustavila se ni niti pri dogmatiki. Cujus regio, ejus religio. Že Luther je imenoval svetske vladarje škofove za silo, Notbischöfe. In leta 1530. je vojvoda Albreht Pruski objavil, da je primoran vzeti nase škofovske dolžnosti, officium episcopale. Ta novi pojav so imenovali erastijanizem po imenu protestantskega bogoslovca XVI. stoletja, Tomaža Erasta (Lieberja). V resnici pa je bil to protestantski cezaropapizem, to se pravi istovetenje državnega poglavarja s cerkvenim. Cezaropapizem se neredko pripisuje vzhodni cerkvi. Toda pri tem se pozablja, da je ta cerkev zgrajena na hierarhiji in da nista imela ne bizantinski cesar ne ruski car pri vsej pomembnosti dane jima jurisdikcijske oblasti nad cerkvijo, nikoli pravice posvečenosti (potestas ministerii ali ordinationis). Ne sama nista bila posvečena in nista mogla posvečati drugih. Taki monarhi niso mogli biti poglavarji cerkve, ki kakor katoliška hierarhično deli kler od lajikov, ki priznava zakrament mašniškega posvečenja in ki monarhu v dogmatskih stvareh dovoljuje samo vlogo »cerkvenega advokata«. V protestantskih cerkvah, v teh »societates aequales« pa se ni državni poglavar smatral za merodajnega samo v cerkveni upravi, marveč tudi v dogmatskih vprašanjih. Imel je pravico spreminjati vero, jus reformandi. Zato se je knez Kleve imenoval papeža v svoji državi. Henrik VIII. je proglasil v svoji osebi angleškega kralja za poglavarja anglikanske cerkve in je podredil vsebino molitvenika (prayer-book) kontroli parlamenta. In v začetku XVII. stoletja je Jakob I. vključil v »deklaracijo kraljevskih pravic« tudi pravico ustanavljati dogme. Tako se je zgodilo, kakor je tožil neki protestantski pisatelj XVI. stoletja (Flacius Illyricus), da »imamo namestu enega, tisoč papežev«.

Ekonomski Luthrovi nazori niso prinašali nič novega in so bili zelo patrijarhalni. Ljudi, ki so se ukvarjali s kreditnimi operacijami, je prikazoval kot skopuhe, ki sede za pečjo, nič ne delajo in si peko jabolka. Lahko pa se reče, da je protestantstvo pomagalo odvzeti delu breme prokletstva. Delo se je pričelo upoštevati ne samo kot neobhodnost, marveč tudi kot poklic, kot človeško religiozno zvanje (Beruf). Beseda »profesija« je pričela pomeniti ne samo izpovedovanje vere, marveč tudi zaposlenost s kakim proizvodnim delom.

Kakor je opomnil Hegel, sta poslej »trgovina in obrt postali нравni«. Ker pa je imela podjetnost, združena s štedljivostjo in vzdržnim življenjem, za posledico kopičenje kapitala, je pričel Max Weber, za njim pa tudi drugi učenjaki, izvajati nastanek kapitala iz kalvinskega asketizma. Srednjeveški nazor, da je najboljša pot do krščanskega zveličanja izčrpujoče in ekonomsko neproizvodno molitveno delo za samostanskim zidovjem (ora et labora), je nadomestil poziv k vztrajnemu in produktivnemu delu v svetu.

53. K O P E R N I K

Filozofija geocentrizma. Filozofske posledice heliocentrizma.

Denarni promet.

Na duhovno krizo v prehodni dobi XV. in XVI. stoletja so imela mogočen vpliv nova odkritja v planetnem svetu. Srednjeveške predstave o njem so bile sestavljene iz izkustvenega videza stvari, iz nazorov Aristotela in iz doslovno pojmovanih biblijskih tekstov. Zemlja je bila nepremično središče sveta. Zaradi tega se je prihod božjega Sinu na zemljo resnično smatral za centralni svetovni dogodek. Geocentrizem je bil nekako potreben za kristocentrizem. Zdelo se je, da svet ni neskončen, marveč da ga prostorno omejuje nebesna trdina, nad katero pa je ostalo še dovolj prostora za prestol nebeškega Kralja, za angeljske zборе in za prebivališča pravičnih. Pod zemljo je bil pekel, ki ga je podrobno opisal Dante. Pričenši s koncem XV. stoletja pa se je pričela običajna podoba sveta izpreminjati. Kompas je razširil zemeljsko obzorje, teleskop — nebesno. Kolumb je odkril nov kontinent in ocean se je spremenil iz meje v cesto. In zgodilo se je, kakor je dejal socijolog Mečnikov, da se je civilizacija, ki je bila spočetka rečna, nato morska, spremenila v oceansko. Magelhaens in njegovi nasledniki so objadrali zemljo in so dokazali, da je okrogla. Teleskop je odkril nad njo mnogo neznanih svetov. To je tako silno izpremenilo tradicionalno pojmovanje, da na primer astronom Cremonini za nič na svetu ni hotel nastaviti teleskopa na nebo, da ne bi videl Jupitrovih trabantov, katerih eksistenco je odločno zanimal. Vse okrog zemlje se je zamajalo. Naposled se je zamajala tudi ona, ko je kanonik Copernicus ustavil solnce in spravil zemljo v tek: solis stator, terrae motor, se glasi napis na njegovem spomeniku v Torunu. V antiki je Arhimed izjavil, da lahko obrne zemljo, če mu dajo primeren škripec. Kopernik pa jo je brez vsakega škripca ne le obrnil, marveč jo je spravil v vrtenje

in jo pognal v svetovno prostranstvo, ki se je razmaknilo v neskončnost. S tem je bil ves svet postavljen na glavo. Od stare hierarhične podobe svetovne zgradbe ni ostalo ničesar. Vidni svet obsegajoča nebesna trdina se je razširila in je celo popolnoma izginila ter se izpremenila v neskončno prostranstvo. Izginilo je nasprotje med nebom in zemljo, kajti zemlja je postala eno izmed mnogih nebesnih teles. Hkratu s tem pa je izginil tudi njen osrednji položaj. Če si je Aristotel predstavljal svet kot prostranstveno omejeno kroglo, ga je Pascal opisal kot »neskončno kroglo, ki ima središče povsod, površine pa nikjer«. S tem pa je izgubilo vse zemeljsko početje in ž njim tudi Odrešenikova žrtev — svoj svetovni pomen. Ali pa se je ta pomen ohranil in se celo stopnjeval, toda samo s pogojem, da se spravi v sklad z novo podobo sveta. Tako je v XVII. stoletju Pascal videl posebno pomembnost v tem, da je Bog poslal svojega sina »v ta oddaljeni kanton prirode«. Koncem XIX. stoletja pa je malo znani ruski filozof Fjodorov to dejstvo razlagal z veličino prostovoljnega ponižanja božanstva, ki se ni vtelesilo v tako mogočnem sistemu, kakršen je Siriusov, marveč v sorazmerno majhnem našem planetnem sistemu in vrhu tega ne na kakem velikem planetu, kakršen je Jupiter in ne na planetih, ki so solncu bližji, kakor Merkur, marveč na neznatni zemlji, ki ima komaj enega samega sopotnika.

Na ta način so bili popolnoma omajani vsi pojmi, ne samo fizični, marveč tudi metafizični. Kopernikovo delo *De revolutionibus orbium coelestium* (doslovno: o vrtenju nebeških krogov), ki je izšlo leta 1543., je pomenilo v polnem pomenu besede revolucijo, in sicer ne samo astronomsko, marveč tudi religijozno in metafizično. Treba je bilo popolnoma na novo pregledati vsa vprašanja v filozofiji — o resnici, o Bogu, o prirodi, o človekovem položaju v novem svetu in o tem, kako mu je spraviti svoje osebno in družbeno življenje v sklad s tem položajem. Načel je vse to deloma že Kopernik sam. V spisu *De monetæ cudendæ ratione* je še bolj nego Oresme posvečal pozornost naravnemu mehanizmu denarnega prometa. Zaradi tega je svaril pred poslabševanjem denarja, pred to »kugo držav«.

54. NASTANEK ABSOLUTNIH DRŽAV

Boj s fevdalizmom. Stališče plemstva in meščanstva v njem. Usoda predstavniških institucij. Absolutizem in politične teorije.

Poglavitni politični dogodek prehodne dobe XV. in XVI. stoletja je bil vznik novega tipa države. Skoraj povsod v Evropi so se pričeli pojavljati energični monarhi ali pa kratko malo uzurpatorji, ki so

brez brige za sredstva per fas et nefas vztrajno zasledovali en sam smoter: kako bi v svojih rokah osredotočili čim več oblasti, ki je niso marali deliti z nikomer. V to svrho je bilo pred vsem treba premoči odpor fevdalcev, ki so gledali na kralja kot na prvega med enakimi, ki se niso hoteli zlepa odreči svojim svoboščinam in ki so kakor Karol Smeli rajši videli šest kraljev namestu enega. Tako se je pričel boj, okruten in neusmiljen, kakor vsaka državljanska vojna. Udeleženci so dobro vedeli, da gre za življenje in za smrt. Nasprotnikom ni nihče prizanašal, kajti nihče tudi sam ni pričakoval usmiljenja. In uspevale so v tem boju osebnosti, kakršen je bil Ludovik XI., francoski kralj koncem XV. stoletja. Prisposobljali so ga pajku. Skušal je prevarati celo samega Boga. Zapiral je svoje nasprotnike v kletke kakor divje zveri in je navzlic spominom na nedavno zaključeno stoletno vojno z Anglijo iskal pri Angležih pomoči zoper svoje francoske vazale. Tipičen je bil tudi Rihard III., ki ga je ovekovečil Shakespeare; utiral si je pot do prestola preko trupel sorodnikov in prijateljev. Ali pa grozni ruski car Ivan IV., ta »kronani srd«, kakor ga je imenoval Puškin.

Nova državna oblast je nastajala v okoliščinah, ki so ustvarile v Franciji pregovor: *de méchant homme bon roi*, iz slabega človeka dober kralj. Kesneje je čas, ta galantni človek, kakor ga imenuje italijanska poslovica, zagladil marsikak boleč spomin. Ko se je nova oblast utrdila in prešla v navado, pri nekaterih pa celo v najljubšo državno obliko, se je vprašanje o njenem nastanku včasih reševalo s pomočjo sentimentalnih mitov. Tako je na primer v sredstvih malo izbirčni Henrik IV., ki je kakor poljski Štefan Batorij zaradi krone zatajil vero, češ »Pariz je vreden maše«, utrjeval svoj prestol s tako okrutnimi sredstvi, da so ga morali posebej svariti pred sovražnostjo ljudstva. Kesneje pa je navzlic temu nastal o njem mit, kot o posebno ljubljenem kralju. Včasih pa so vprašanje o izvoru oblasti smatrali celo za neumestno in opasno umovanje (*Vernünfteley*), kakor se je izrazil Kant. Ali v XV. in XVI. stoletju so na stvar gledali drugače. Zoper novi režim niso protestirali daleč ne vsi. Marsikdo pa ga je celo pozdravljaj in podpiral.

Glavni nasprotniki naraščajoče kraljevske oblasti so bili veliki fevdalci, ki so z orožjem v rokah branili svoje svoboščine. Ker so imeli v svoji oblasti mesta, trdnjave in domene, so si morali monarhi vse to šele priboriti. V Franciji je bil ta boj posebno trdovraten. Koncem XVI. stoletja se je prelevil v izrazito državljansko vojno. In še sredi XVII. stoletja, ob začetku kraljevanja Ludovika XIV., je znova izbruhnila fronda tako silovito in za hip tudi uspešno, da je moral mladi kralj pobegniti iz Pariza; kesneje pa je prenesel svojo

rezidenco v Versailles. Odpor je bil naposled zatrt. Nepomirljivo plemstvo se je umaknilo na svoja posestva in na gradove in je pričelo »frondirati«, to se pravi kritizirati kraljevski absolutizem s stališča fevdalne monarhije. V takem položaju je na primer potekla vsa delavnost Montesquieujeva. Večina plemstva pa se je pomirila z novim režimom, se mu prilagodila kot pridvorni in služeči stan in si je z resignacijo na politično stremljenje utrjevala in celo razširjala stanovske privilegije. Vrhu tega se je pojavilo tudi novo plemstvo (noblesse d'épée in de robe), ki je nastalo po kraljevski milosti in ki je moralo biti za vse hvaležno novi oblasti. V Angliji je po državljanski vojni med Rdečo in Belo rožo, v kateri je poginilo skoraj vse staro plemstvo, vzniknilo novo, ki so ga ustvarili k absolutizmu nagibajoči kralji iz rodu Tudorjev, zlasti Henrik VII.

Mestna buržuazija ni le živela z novim režimom v miru, marveč ga je celo kolikor le mogoče podpirala, ker je pričakovala, da jo bo absolutizem rešil vazalske svojevoljnosti: sub rege vivere ipsa est libertas. Ideal francoskega meščanstva je bil že v XIII. stoletju, postati »kraljevsko meščanstvo« (bourgeois du roi), neposredno podrejeno monarhu, od katerega je pričakovalo »kraljevskega miru«, a prav tako zatora slehernega partikularizma: une foi, une loi, un roi, ena vera, en zakon, en kralj. V Italiji so meščani hrupno pozdravljali zmagovite kondotjere: viva che vince. Šele kasneje, ko se je pokazalo, da absolutna monarhija ni odpravila stanovskega ustroja, marveč da ga je samo izpremenila, s tem da je obdarovala plemstvo s privilegiji, meščane pa obremenila z dajatvami in vrhu tega še omejila njihovo podjetnost, se je pomemben del buržuazije navzel opozicijskega duha. V novem režimu ni videla odprave, marveč samo izpremembo starega fevdalnega ustroja. Pričela je delati na to, da bi strmoglavila absolutno monarhijo, kar se ji je koncem XVIII. stoletja v Franciji posrečilo.

Proti XVII. stoletju je bila absolutna monarhija že utrjena. Odpor vazalov je bil zlomljen. Stanovsko predstavništvo, ki se je razvilo koncem srednjega veka, je novi režim izkoristil za to, da bi utrdil državne finance in da bi prebivalstvo spremenil v redne davkoplačevalce. Tako so pariški »états« ustanovili pivski davek in iznašli lasten sistem za izterjevanje. Ko je bila stvar urejena, jo je prevzel kralj v svoje roke. Predstavniške institucije so bile ali popolnoma odpravljene, kakor se je zgodilo leta 1614. francoskim états généraux, ali pa so bile pretvorjene v pokorna orodja monarhov. Španski kortesi, v katerih so nekoč aragonski in kastilski plemiči polagali ponosno prisego na zvestobo kraljem: »mi, razdruženi kakor vi, toda bolj združeni nego vi, vam obljubljam, da vam bomo pokorni, če

boste ohranili naše svoboščine, a če ne — ne«, so se spremenili v pokorna zborovanja, katerih člani so spoštljivo poljubljali kraljem roke in glasovali za vse, kar je kralj zahteval od njih. Le v nekaterih evropskih državah, kakor na primer v Angliji z njenim parlamentom in na Poljskem s svojevoljnim poljskim sejmom, se ni ustanovila absolutna monarhija, četudi so v Angliji Tudorji in Stuarti skušali izvesti absolutizem.

Od konca XV. do konca XVIII. stoletja je bil problem absolutne monarhije glavni motiv vse politične literature. Teorijo o nastanku absolutizma je podal Machiavelli koncem XV. in v začetku XVI. stoletja. Juridično konstrukcijo absolutizma pa je koncem XVI. stoletja načel Bodin, dovršil pa jo je v XVII. stoletju Hobbes. Nauk o njegovih nalogah je v začetku XVIII. stoletja izdelal Wolff. Toda tudi opozicija ni držala križem rok. V XVI. stoletju je rodila teokratično in fevdalno teorijo monarhomahov. V XVII. stoletju je zahtevala omejitev absolutizma in sicer deloma od zgoraj kot božjo voljo, kakor na primer Bossuet in Jurieu, deloma pa od spodaj v imenu človeških in državljanskih pravic, kakor na primer Locke. V XVIII. stoletju je Montesquieu že pričel absolutizem nazivati despotijo, in je zahteval, da naj se oblast razdeli in da naj brani državljansko svobodo. Rousseau je proglasil, da suverenska oblast ni pravica monarha, marveč naravno in neodjemljivo pravo ljudstva. S tem je položil temelj za proces, v katerem je demokratični absolutizem izrinil monarhičnega.

55. KAPITALIZEM

Prvotno kopičenje. Duhovne, socialne in politične posledice.

V gospodarskem svetu so se kakor v političnem izvršile velike izpremembe. Iz neobhodnega zla so se materialne vrednosti izpremenile v dobrine in sicer za mnogo ljudi v absolutne dobrine. »Zaničevana« kovina se je spremenila v »plemenito«. In v lovu za njo se ljudje niso več ozirali na Dantejevo svarilo, da je bogastvo greh, ki vodi v pekel. Že v XIV. stoletju je imela v Italiji uspeh Albertijeva knjiga *Del governo della famiglia*, ki je uspešno gospodarstvo označevala kot sveto stvar, *sancta cosa*. Duh pridobitništva se je okrepil. Namestu križarskih vojn na vzhod, ki naj bi osvobodile Jeruzalem ali vsaj Carigrad, so pričeli preko zapada iskati trgovske poti v Indijo. Iskali so Indijo, a našli Ameriko. In ko so odkrili Ameriko, so bili Kolumb in njegovi sopotniki poraženi, ko so videli zlate okraske in prstane, ki so jih rdečkožci nosili na rokah, nogah in celo v nosovih.

In iz pozlačenega kraja (Eldorado) je poteklo zlato v Evropo. Izginila je zadnja sled zveze med denarjem in živino (pecus — pecunia). Kapital, ki so ga prej merili s številom glav domače živine (bestiaux d'une métairie), so zdaj merili z zlatniki ali s celimi palicami zlata (bullions). In pričelo se je »prvotno kopičenje« tega kapitala, previous accumulation, kakor je rekel Adam Smith.

Njegove metode so spominjale na metode, po katerih so ljudje dosegali javno oblast. Uspeh je bil zagotovljen moči in energiji, ki nista imeli moralnih pomislekov. Poleg hominis politici se je pojavil homo oeconomicus. In ta se že ni več ukvarjal z ekonomiko v smislu domačega, rodbinskega gospodarstva. To je bil večidel pustolovec (gentleman adventurer), zavojevalec (conquistador), »kapitan industrije«, ki je hkratu služil »Marsu in Merkurju«. Kesneje je Goethe postavil v isto vrsto kot »troedine« vire obogatevanja, Krieg, Handel und Piraterie. Ko pa je minil stadij prvotnega kopičenja, se je analogno z etiko utrjene politične oblasti pojavila tudi etika kapitalizma: onesta, honesty, fair trade. Cerkev ni mogla ovirati kopičenja bogastev v posvetnih in ne zelo pobožnih rokah. Več, oživila je tudi njena lastna »mrtva roka«, kakor so dejali v onih časih, ki je posedovala koncem srednjega veka v splošnem nekako petino vsega ljudskega bogastva, v Angliji pa celó tretjino. Z reformacijo se je sicer pričela tudi »sekularizacija« teh zemlja, ali cerkev je vendarle še ohranila velika premoženja. Vrhu tega pa je sistem cerkvenih davkov zahteval poseben finančni aparat. Cerkev je sama vodila veliko gospodarstvo. In s stopnjevanjem kapitalizma, je postalo kapitalistično tudi to gospodarstvo. Samostani in škofje so imeli svoja trgovska in industrijska podjetja. Pričeli so se ukvarjati tudi s kreditnimi operacijami, utemeljujoč jih s pobožno željo, pomagati bližnjim v siromaštvu (monti di pietà): Sikst V. je užival sloves izvrstnega finančnika. In Luthrovemu nastopu je dala sunek nezadovoljnost s finančnimi operacijami papeškega dvora. Vendar to ne pomeni, da so protestanti ekonomiki okrenili hrbet. Prav nasprotno, naredili so — zlasti kalvinci — iz gospodarske proizvodnosti poklic (Beruf) in celo izpoved (»profesijo«).

Vznik kapitalizma je imel velik vpliv na duhovno, socialno in politično življenje v Evropi.

Izvršilo se je »prevrednotenje vrednot«. Materijalne blaginje so bile često cenjene više od duhovnih. In gospodarska moč se je pričela smatrati za enako politični, včasih pa tudi za večjo od nje. Oglašale so se tožbe, da mnogi ne služijo Bogu, marveč Mamonu. Hans Sachs je trdil, da je postal denar »bog tega sveta«. »Vse se pokori denarju«, je tožil Erazem Roterdamski. Petrarka je trdil, da »dela zlato iz

sužnjem kneze in iz knezov sužnje«; »zlatu ni samo mogočno, marveč je skoraj vsemogočno, in vse, kar živi pod solncem, se uklanja zlatu« (non modo potens, sed omnipotens pene est aurum et omnia quae sub coelo sunt auro cedunt). »Zlato dela, je dejal neki angleški avtor XVI. stoletja, iz ljudi kralje, iz kraljev pa bogove.« »Kadar hodi denar spredaj, so vsa vrata odprta«, stoji v Shakespearejevih »Veselih ženah Windsorskih«.

Spreminjati se je pričel ustroj evropskih družb. Zemljedelski deželi, kakor Anglija in Holandija sta se prelevili v pomorski državi, njiju prebivalstvo pa v trgovska naroda. Družbeno in celo zasebno življenje je navdal trgovski duh. Pri sklepanju zakonskih zvez so v buržuaznem svetu trgovski motivi neredko prevladovali patrijarhalne.

Neopazne in celo zaničevane obrti so nenadoma dobile velik pomen. Tako so se na primer v Florenci in Lombardiji namestu prejšnjih menjalcev, ki so svoje preproste operacije opravljali na cestnih klopeh (banca), pojavile vplivne bankirske hiše in zastavljalnice. »Rejeni meščani«, popolari grassi so obrazovali novo denarno aristokracijo, ki je pričela izpodrivati krvno plemstvo. Trgovska firma (od firmus, krepak) se je v marsikakem primeru pokazala krepkejšo od plemiškega grba. In težki kapitalisti, ki jih Francozi imenujejo La haute finance, so se prebili v prve vrste mogočnikov tega sveta. Augsburški trgovec Fugger je posojal papežu Levu X. in svetemu rimskemu cesarju. Ko ga je Karol V. nekoč osebno obiskal ter ga prosil, naj mu odgodi neko plačilo, je Fugger zakuril kamin s cimetovo skorjico, ki je bila takrat dragocena, in z vanilijo in je vrgel cesarjevo pobotnico v ogenj. Iz bankirske hiše Medicejcev pa je izšla dinastija florentinskih knezov, ki je stopila v svaštvo s francoskimi kralji, naročila pri Michelu Angelu najlepši nagrobni spomenik na svetu in dala inspiracijo Machiavelliju. V začetku XV. stoletja je postal Cosimo Medici tako mogočen, da so ga pregnali iz Florence. Pokoril se je. Ali odhajajoč v izgnanstvo, je dvignil tudi vse svoje kapitale. To pa je povzročilo tak nered v državnem življenju, da so ga morali povabiti nazaj. Vrnil se je in proglasili so ga za narodnega očeta in za rešitelja domovine. V politiki se je ravnal po takihle načelih: »z nekaj colami rdečega sukna lahko ustvariš nove in dobre državljane« in »države ni moči upravljati z rožnimi venci«.

Novi ekonomski duh je zajel tudi države. Zlato je bilo priznано za osnovni vir državne moči, celo vojaške. Kot sredstva za pridobivanje zlata so se jele smatrati: vojna, ugodno uravnovešena vnanja trgovina, državne finance, ki so jih pojmovali kot »fino« (fin, fein) umetnost o tem, kako napolniti državno blagajno. Politika je podala roko ekonomiki. In pojavila se je »politična ekonomija«.

56. MACHIAVELLI IN STATISTI

Italijanske države. Dosega in ohrana oblasti. Patrijotizem. Zgodovinski in teoretični pomen makiavelizma. Razvoj politike. Politična metoda v znanosti.

Nauk o izvoru nove državnosti se je pojavil v Italiji, ki je postala za renesanse vodilna zemlja v Evropi. Imela je posnemovalce celo v Angliji, tako imenovane italionate, in je vplivala tudi na kulturo daljne Moskve. Ta italijanska duhovna hegemonija se je nadaljevala do XVII. stoletja, ko jo je v tej stvari nadomestila Francija. Tedanja Italija ni bila več nego geografski pojem. Kakor stara Helada je bila sestavljena iz majhnih mestnih držav, ki so obsegale samo najbližjo okolico. V teh državah so se pogosto vršili prevrati, ki v bistvu niso bili drugega, nego energični ljudje so se s pomočjo orožja ali zlata polaščali oblasti in jo skušali utrditi zase in za svoje potomce. Tako se je dvignila dinastija bankirjev Medicejcev v Florenci, »hčerki Rima«, in kondotjerov Sforzov v Milanu. Vsi Italijani so bili tako ali drugače zapleteni v politične boje teh prevratov. Ali našel se je človek, ki je pogledal na to stvar z očmi teoretika in sicer teoretika, ki je po lastnih besedah pogledal na stvar od spodaj. To je bil tajnik florentinske republike Nikolaj Machiavelli (koncem XV. in v začetku XVI. stoletja) avtor knjige *Il principe*.

Oslanjajoč se na »velike primere« Francesca Sforze in Cezarja Borgie, analizira Machiavelli poti, po katerih je priti v državi do oblasti. Velik človek, ki se bori za oblast, gre proti smotru, ne da bi izbiral svoja sredstva. Krči si pot z mečem in odstrani vsakogar, ki bi mu jo zapiral: sovražnike, prijatelje in sorodnike. Zanj ni zločina. Zanj eksistirajo samo podjetja. Dvomiti ni dopustno o tem, ali je prav, delati zločine, marveč samo o tem, ali je zločin dobro izkoriščen v politične svrhe. Smelosti in drznosti je uspeh zajamčen. In zaradi tega se knez ne sme bati svoje sence. Usoda je ženska in treba jo je biti, če si jo hočeš podrediti.

Tako je priti do oblasti. Kdor jo hoče obdržati, naj gleda, da bo vzbujal strah in ljubezen. Ker pa je često izbirati med tema dvema, je treba vedeti, da je vsaj v početku strah bolj zanesljiv. Nov vladar mora umeti, ne biti dober. Zaupati ne sme ne prijateljem ne sovražnikom. Biti mora lisjak, da se izogne vsem pastem, in lev, da prestraši volkove. Pri tem ne kaže imeti usmiljenja z ljudmi, ker ga niso vredni, marveč je treba računati z njihovo podlostjo. Zato na primer lahko odstraniš sovražnika, ali bolje je, če si ne prilastiš njegovega premoženja, kajti človek prej pozabi očetovo smrt nego izgubo dediščine.

Šele ko je knez zavaroval svojo moč s strahom, sme in mora poskrbeti tudi za svojo moralno avtoriteto. Oči podanikov so uprte v prestol. In od človeka, ki sedi na prestolu pričakujejo vseh mogočih popolnosti. Ali človeška priroda ne prenese prevelike popolnosti. Zaradi tega se mora monarh delati popolnega. Vrhu tega pa mu je neobhodno potrebna popularnost. Napačna je poslovice, da zida na blato, kdor zida na ljudstvo. Za monarha je dobro, če si pridobi razpoloženje ljudstva. S tem si zagotovi varnost. Njegovo življenje je sicer na razpolago vsakomur, ki mu ni nič za lastno življenje, toda razpoloženje ljudstva ga brani zoper napade.

Nasprotno pa je tudi ljudstvu v prid močan monarh, ki je sposoben realizirati njegove velike ideale. Tak ideal je na primer osvoboditev Italije od »barbarov«, to je od Francozov, a prav tako od nadležnega, četudi samo nominalnega jarma nemškega cesarstva, ki se imenuje sveto rimsko cesarstvo. V nasprotju z Dantejem, ki je gledal na to cesarstvo s pobožnimi očmi srednjeveškega »realista« in kateremu je vesoljno edinstvo pomenilo več nego italijansko edinstvo, je Machiavelli smatral to cesarstvo, a prav tako tudi papeštvo in njegov teokratični imperijalizem za glavno oviro do narodnostne in politične združitve vse Italije. Preko meja Italije njegov univerzalizem ni segel. Kot vnet patriot je pričakoval silnega italijanskega monarha. Sanjal je o stvari, ki je bila realizirana šele leta 1870., ko je postal Viktor Emanuel kralj vse Italije z Rimom kot prestolnico. Patriotizem je naredil Machiavellija za enega izmed nacionalnih junakov in ga uvrstil med predhodnike tistega, kar je kesneje dobilo ime italianità. Njegov prah je spoštljivo pokopan v florentinski cerkvi Santa Croce. Napis na njegovi grobnici pravi: Tanto nomini nullum par elogium. Nicolaus Machiavelli.

V »Premišljevanju o prvi dekadi (to je o prvih desetih knjigah) Tita Livija« je Machiavelli razbral sredstva, s katerimi je priti do oblasti v republiki in s katerimi se da ta oblast ohraniti. Pri tem se opira na skušnje starih Rimljanov in svojih sodobnikov. Daje pa nasvete tistim, ki skušajo ohraniti svobodo, kakor tudi tistim, ki si jo hočejo zaslužniti.

Machiavellijevo teorijo so često »ovračali« celo taki možje, kakor na primer italijanski diplomat Botero (konec XVI. stoletja), ki se je proslavil s svojimi »relacijami« in ki je v svoji knjigi Ragion di stato politiku priporočal kovarnost in okrutnost, ali pa pruski kralj Friderik II., ki se je posluževal makiavelizma v svoji lastni vnanji politiki. Teorije niso zavračali zaradi tega, ker ne bi ustrezala dejstvu, marveč zaradi tega, ker ne ustreza idealu in ker žali nra

čut privatnih oseb. To pa ne izključuje njenega zgodovinskega in teoretičnega pomena.

Njen zgodovinski pomen je v tem, da je Machiavelli razjasnil, kako je priti v državi novega tipa do oblasti in kako to oblast ohraniti. Če se je za njim notranja politika bolj ali manj podredila pravu in zakonitosti, je vnanjo politiko še vedno vodilo prikrivanje resničnih misli, molčečnost v vseh jezikih in stališče, ki se izraža v Talleyrandovem vzkliku: to je hujše nego zločin, to je napaka. Angleška nacionalna himna še danes prosi Boga, naj reši kralja pred sovražno »politiko«.

Teoretični pomen Machiavellijevega nauka je v tem, da je prinesel v politiko kot umetnost in v politično metodo državne vede popolno jasnost. Države ne smatra za stvar narave, kakor so jo smatrali v antiki, ne za dar božji ali izmišljotino hudičeve, kakor v srednjem veku, marveč za delo človeške umetnosti. Pravila te umetnosti se imenujejo politika. Osnovana je na prepričanju, da je politični človek, homo politicus, v nasprotju od privatnega človeka — svoboden, in sicer v tolikšni meri, da se dotlej o taki svobodi nihče ni upal niti misliti. Prost je vseh predpisov religije, npravnosti, prava. Vsi ti predpisi ga ne vežejo. Pač pa on lahko veže z njimi druge ljudi, če je tako politično ugodno. Za tako vladarsko orodje je zelo priročna zlasti religija. Politika ne vežejo niti zakoni. Njegovo načelo ni zakonitost, marveč smotrnost. Smoter opravičuje sredstva. Vsako dejanje je dobro, če je smotno. V nasprotju z zasebnim življenjem sta v politiki mogoča dobra okrutnost in plemenito zločinstvo, kakor je rekel Machiavelli. Tu so odločilni samo državni oziri, ragione di stato, la raison d'état. In kakor je menil Machiavelli, ki je kakor marsikateri renesančni človek združeval smelost misli s praznovrstvom, more samo slučaj ali fortuna politiku ubraniti, da ne koraka naravnost proti smotru.

Tako je »politika« izpremenila svoj smisel. To že ni več Aristotelov nauk o državi kot naravni tvorbi in o vladnih formah, ki se z etičnega stališča dele na pravilne in pokvarjene. Ta umetnost svobodno postavlja državi smotre in izbira pripravna sredstva za njene svrhe. To ni ne ontologija ne deontologija. To je teleologija in tehnika. Za Machiavellijem je razpravljala o tako pojmovani politiki cela vrsta italijanskih pisateljev, ki so se imenovali »statisti« od stato. Med njimi se je posebno proslavil Guichardini. Drugi Italijan Alberico Gentilis je zanesel njihove ideje v Anglijo. V skladu s časovnimi zahtevami so se statisti ukvarjali samo s sredstvi, s katerimi se da pridobiti in utrditi javna oblast. Proti koncu XVII. stoletja,

ko je bila absolutna oblast docela utrjena, se je pojavila misel o njenih nadaljnjih nalogah. S tem vprašanjem so se ukvarjali nasledniki statistov »policeisti«, ki so politiki, ali kakor so jo pričeli zdaj imenovati — »policiji« postavili nalogo, skrbeti za varnost in blaginjo vladajočih in podanikov. Liberalizem, ki je oblasti zoperstavil svobodo, je skušal obračunati s policeizmom in s politiko. Toda politika se je prerodila tudi v okviru sodobne ustavne države, ki izraža svojo voljo v zakonih in ki je zaposlena s socialnim vprašanjem. V zvezi s tem se je pojavila zakonodajna politika, ali nauk de lege ferenda, kar pomeni nauk o smotrnem nadomeščanju starih zakonov z novimi, in pa socialna politika, to je nauk o smotrnosti odredb za omilitev borbe med družbenimi skupinami.

Bistvo politične metode, ki je bila po Machiavellijevi zaslugi vnešena v nauk o državi, je v tem, da političnega človeka ne raziskuje s stališča nravnih ali juridičnih norm, ki podrejšajo njegovo ravnanje deontologiji, a tudi ne s stališča elementarnih družbenih procesov, ki ga podrejšajo ontološki nujnosti, marveč ga raziskuje kot bitje, ki si svobodno izbira smotre in sredstva za njihovo doseg. V tem se politična metoda bistveno razlikuje kakor od juridične, tako tudi od socijološke metode. Nasproti sedanjosti in bodočnosti se politična metoda uporablja v obliki politične umetnosti, v odnosu do preteklosti pa v obliki politične in pragmatične zgodovine, ki preiskuje smotre, sredstva in posledice svobodnih dejanj tistih oseb, ki so imele oblast ali ki so jo skušale doseči.

57. MONARHOMAHİ

Odpor zoper oblast. Zakonita oblast. Odnos do demokracije.

La Boétie. Althusius. Razvoj teorije o odporu.

Četudi so Machiavelli in statisti smatrali religijo za sredstvo in ne za smoter politike, vendar so njihove ideje izkoristili tudi za religiozne smotre. Jezuiti so proglasili, da smoter opravičuje sredstva in da je dopustno boriti se z vsemi sredstvi zoper oblastnike, ki delajo zoper krščanske smotre. Isto so trdili tudi kalvinci v Franciji in na Škotskem, le s to razliko, da so te smotre razumeli v skladu z duhom in interesi svoje veroizpovedi. Tako je nastal nauk monarhomahov, to je monarhoborcev, ki je obnavljal srednjeveške ideje Janeza Salisburškega. Monarhomahi so pojmovali državo teokratično. V skladu z apostolom Pavlom so smatrali vsako oblast za dano od Boga. Svetovali so prenašati vse zlorabe oblasti, ki so jih razlagali kot Božje

preizkušnje ali pa kot kazni. Toda potrpežljivost ne sme biti brezmejna. Nedopustna postane, če vladar vnebovpijoče krši božji zakon. V takih primerih je po besedah apostola Petra potrebno bolj ubogati Boga nego človeka. Tedaj postane oblast tiranska in se postavi izven zakona. Odpor zoper njo, osebni in kolektivni, ni samo pravica podanikov, marveč celo njih dolžnost. Upori zoper tirana in atentati na njegovo življenje so upravičeni. Dvomi o tem morejo biti samo tehnični. Tako je na primer »španski Livij« Mariana učil, da tirana ni dovoljeno ugonobiti na ta način, da mu natrosiš strupa v jed, kajti ker ga zavžije z lastno roko, izvrši samomor, ki je smrtni greh: dovoljeno pa je zastrupiti ga na ta način, da mu natreš s trupom obleko ali rokavice. Monarhomahi so razlikovali dve vrsti tiranov; in sicer po načinu, po katerem so prišli do oblasti, ali uzurpatorje (tyrannus absque titulo) in pa tirane po načinu izvrševanja oblasti (tyrannus exercitio).

Obsojajoč ta drugi tip tiranije, so ji monarhomahi zoperstavili pojmovanje oblasti kot javne dolžnosti: non honos sed onus, non immunitas, sed munus, non vacatio, sed vocatio, ne čast, marveč breme, ne izjemnost, marveč služba, ne brezdelje, marveč poklic, je razlagal v »elegantnem« duhu tedanjega časa z besednimi igrami avtor spisa *Vindiciae contra tyrannos*, ki se je podpisal kot Junij Brut in v katerem slutijo ali Huberta Langueta ali pa »hugenotskega papeža« Mornaya. Dolžnosti vladarjev določa zakon: a Deo lex, a lege rex. Zaradi tega je škotski monarhomah Buchanan odločil vprašanje, ali izhaja kralj od zakona ali zakon od kralja, v prid zakonu: rexne a lege, vel lex a rege? Zakon so pojmovali ali v smislu božjega zakona ali pa v smislu osnovnih zakonov države. Te zakone pa so monarhomahi razumeli kot nekake ustavotvorne akte, ki naj bi se bili izvršili v začetku srednjega veka, ali kot nekake dogovore s kralji. Tako je na primer francoski jurist XVI. veka, hugenot Hotman trdil v knjigi, naslovljeni *Franco-Gallia*, da so Galci poklicali na pomoč Germane, ko jih je podjarmil Cezar. Ti so prišli, premagali Rimljane, si nadeli ime Frankov, to je svobodnih, si uredili svobodne ustanove in omejili kraljevsko oblast z generalnimi stanovi (états généraux). Izvor teh stanov je Hotman nanašal še na Pipinovo dobo, ker jih je zamenjaval s karlovinškimi »majskimi polji«. Tako je v Franciji in v Angliji potekal boj s kraljevskim absolutizmom v znamenju konservativnih stremljenj, ohraniti resnične ali namišljene pravice starega porekla.

Te pravice so kalvinski monarhomahi pojmovali v smislu fevdalnih privilegijev plemstva. Govoreč o državljanih in o narodu (populus), so mislili samo na plemstvo in so razlikovali ta privilegirani

narod od preprostega ljudstva (plebs), od te »mnogoglave pošasti« (bellua multorum capitum). Kakor je opomnil Bonald, je bilo demokratično samo njihovo pero, ne pa njihov meč. Sanjali niso ne o republiki ne o enakopravnosti ljudstva. Njihov ideal je bila stanovska monarhija, ki bi jo omejevali plemiški privilegiji. Zato niso bili predhodniki Rousseauja in njegove teorije o suverenosti ljudstva, marveč Montesquieuja in njegove teorije o monarhiji, ki bi jo omejevalo plemstvo. Kakor monarhomahi, tako je tudi Montesquieu istovelil nacijo z višjimi razredi; v »Duhu zakonov« je pisal: »nacija, to se pravi seigneurji in škofje«. Povzel je tudi Hotmanovo tradicijo in je izvajal svobodne ustanove iz »germanskih gozdov« ter hkratu s svojim sodobnikom, zgodovinarjem Boulainvillierjem zagovarjal privilegije francoskega plemstva s trditvijo, da so potomci svobodnih Germanov.

Edina politična pisateljka XVI. stoletja, ki sta združevala monarhomahijo z republikanskimi tendencami, sta bila La Boétie v Franciji in Althusius v Nemčiji. La Boétie, rano umrli prijatelj skeptika Montaigna, je napisal v mladeniških letih retorično razglabljanje »O prostovoljnem suženjstvu ali zoper enega«. V tem spisu imenuje sploh vsako monarhijo suženjstvo in se čudi in ogorčuje, kako se morejo ljudje podrežati enemu samemu človeku in kako je mogoče, da ne razbijejo svojih okov, marveč si jih celo natikajo sami. La Boétiejevo začudenje je v naslednjem XVII. stoletju razrešila pogodbeni teoriji, ki je pojasnjevala izvor oblasti in pokorščino prebivalstva s posebnimi ustavnimi akti, med katerimi je navajala tudi pogodbo o podreditvi (pactum subjectionis).

Althusius je opredeljeval državo kot »univerzalno javno asociacijo«, v kateri vrši oblast svoj posel, češ, da po naročilu naroda (instar mandati). Pri tem se je orijentiral po bogoslovju, ki ga je imenoval »vodnika v življenju«. Bil je pisatelj druge vrste, ki ni uplival na umove in ki so ga kmalu pozabili. Njegov pomen je pretirano poudarjal znani germanist Gierke, ki je skušal dokazati, da je imela Nemčija dvesto let pred Rousseaujem popolno teorijo o ljudski suverenosti in sicer v času, ko je v Franciji Bodin razvijal teorijo kraljevskega absolutizma.

Nauk monarhomahov se je oblikoval v drugi polovici XVI. stoletja, v času malodane štiridesetletne državljanske vojne, ki je posebno divjala v Franciji, kajti tu se je politični boj med pristaši fevdalizma in absolutizma kompliciral še z religioznim bojem med hugenoti in katoličani. Ta nauk se ni omejil samo na teorijo. Kot njegovi žrtvi sta padla drug za drugim dva francoska kralja: lahkomišelni

in grehotni Henrik III. in odpadnik Henrik IV. Monarhomahizem je obnovil motiv teokratične doktrine, namreč o pravici do upora zoper oblast, ki krši svojo nalogo. To pravico je kesneje leta 1789. proglasila deklaracija pravic. Francoska ustava iz leta 1793. pa jo je priznala celo za dolžnost državljanov in naroda. Toda tu že ni bilo več govora o kršitvi božjih zapovedi ali »osnovnih« zakonov stanovske monarhije, marveč o kršitvi naravnih in neodjemljivih človeških in državljanskih pravic. To ni bilo nadaljevanje nauka monarhomahov. Bilo je nadaljevanje novega pojmovanja naravnega prava, ki je vzniknilo v XVII. stoletju.

58. ITALIJANSKA IN FRANCOSKA METODA ZA PROUČEVANJE RIMSKEGA PRAVA

Elegantna šola. Zgodovinska kritika. Tolmačenje. Cujas. Doneau.

Doba preporeda ni presenetila juristov, kajti od glosatorskih časov sploh niso delali drugega, nego obujali antično rimsko pravo. Vpliv dobe se je pokazal prvič v tem, da se je med juristi pojavila »elegantna«, doslovno izbrana šola. Izbranost se je izražala v skrbi za čistost in »eleganco« latinskega jezika, v katerem so še vedno pisali juridične traktate, kakor tudi v vpletanju citatov iz starih poetov, govornikov in zgodovinarjev. Ta manira je živela še v XVIII. stoletju. Nemški jurist onega časa, Moser, jo je imenoval »galantno«. Drugič, juristi, ki so imeli šolo humanizma, so predelali Justinijanov kodeks zgodovinsko kritično. Prizadevali so si očistiti njegov prvotni tekst »barbarskih« ali »gotskih« interpolacij, to je vstavkov, ki so jih kesneje vnesli vanj prepisovalci. Vrhu tega so skušali pojasniti, kateri izmed neredko protislovnih odlomkov tega zbornika je kesnejšega datuma, torej kateri je končnejši, obveznejši. V XV. stoletju je Lavrentij Valla s pomočjo zgodovinske kritike dokazal, da je tako imenovani Konstantinov dar podtaknjen; z istim sredstvom je izpodkopaval avtoriteto ene izmed »lilij« pravoznanstva v XIV. stoletju, Bartolusa. Italijanski jurist prve polovice XVI. stoletja Alciatus se je zlasti proslavil z zgodovinsko kritiko Justinijanovih tekstov.

V XVI. stoletju se je vršil boj med tako imenovano italijansko in francosko metodo za proučevanje rimskega prava (mos italicus in mos gallicus). Italijanska metoda se je pri obravnavanju rimskega prava posluževala starih sholastičnih prijemov. Ti prijemi so bili strnjeni v mnemotehnične stihe: Praemitto, scindo, summo, casum-

que figuro. Perlego, do causas, connoto, objicio. Praemitto pomeni pošiljam naprej. V navadi so bili predgovori k branju teksta. Scindo je razčlenjujem. Ugotavljali so razlike med pojmi, ki so se nanašali na tekst. To so delali po načelu: qui bene distinguit, bene docet. Običajen prijem na učenih disputih je bila izjava: *distinguo*, razlikujem. *Summo* pomeni, podajam »sumo«, resumiram juridični institut, na katerega se nanaša tekst. *Casum figuro* — izmišljam si primer, *casus*, ki pojasnjuje tekst. Perlego je — preberem. Šele zdaj je na vrsti branje besedila, ki ga velja tolmačiti. Do causas pomeni, navajam »vzroke«, to se pravi, ugotavljam po Aristotelovi tradiciji za dani institut štiri načela, ki jih lahko reduciram na dve, na formo in materijo (*causa formalis*, *materialis*). Connoto — delam opombe, komentiram. Tu je bila dana »elegantnemu« juristu prilika, da je lahko uveljavil svojo načitanost. Naposled objicio — ugovarjam, preiskujem in preizkušam institut z dialektično metodo. Na disputih niso samo često rekali *distinguo*, marveč tudi *objicio*. In teza je veljala za sprejeto, samo če si jo zagovarjal na disputu. Pri vsej svoji izumetničenosti je nadaljeval ta način, ki pri tolmačenju veljavnega zakona še doslej ni izginil, v srednjem veku pričeto racionalizacijo prava.

»Francoska« metoda znanstvenega obdelovanja rimskega prava je bila drugačna v šoli Cujacija (Cujas) in drugačna v šoli Donella (Doneau). Cujacij je nadaljeval delo Lavrencija Valla in Alcijata. Po odlomkih iz Justinijanovega zbornika je skušal rekonstruirati posamezne rimske juriste: Papinijana, Ulpijana in dr. Bil je tako zatopljen v to kabinetno delo, da je bil ravnodušen do verskih bojev, ki so se vršili v Franciji: *quid hoc ad edictum praetoris?* Kaj ima to opraviti s pretorjevim ediktom? Kakor politikom, ki so podpirali Henrika IV. in h katerim je štet tudi Bodina, je bilo tudi njemu več do miru nego do čistosti v veroizpovedi. Dočim je delo, ki ga je pričel Cujacij, naravno vedlo od studija rimskega prava k zgodovini rimskega prava, ga je njegov nasprotnik Doneau pretvarjal v dogmo, ki naj bi bila porabna za sodobnost, za bodočnost in sploh za vse čase. Skušal je strniti Justinijanovo besedilo v izdelan logični sistem, ki je bil pojmovan tako racionalistično, da je Lerminier avtorja imenoval geometra jurisprudence.

Vse to delo učenih juristov nikakor ni bilo brez pomena za socialno filozofijo, niti ne kadar se je omejevalo na univerzna predavanja in na podučevanje praktičnih juristov. Zoperstavila je fevdalnim pojmom individualizem rimskega privatnega prava in absolutizem njegovega javnega prava. Glede poslednjega so imeli francoski juristi velik uspeh.

59. TEORIJA ABSOLUTIZMA V FRANCII

**Rimska formula. Galikanska formula. Dednost prestola.
Meje absolutne oblasti.**

V času, ko so francoski monarhomahi v besedi in dejanju branili svoje teokratske in fevdalne ideale in interese, je postajala kraljevska oblast vse bolj in bolj absolutna. In cela vrsta juristov je skušala najti primerno formulo za to dejstvo.

Rimska formula se je glasila: *quidquid principi placuit, legis habet vigorem*. V francoščino je bila prenešena tako-le: *que veult le roi, ce veult la loi*. Kralja so smatrali za izvor zakonodavstva, administracije in sodstva.

Galikanska formula se je glasila, da prejema kralj svojo oblast neposredno od Boga in je *a Deo coronatus*. S tem je bil izločen vpliv papeža in klera. V tem se je Francija bistveno odmaknila od Ogrske. Tam je eksistiralo načelo »svete krone« kot korena vsega gospodstva (*radix omnium possessionum*). In še leta 1791. je bilo potrjeno, da madžarski kralj do kronanja nima pravice popolnoma izvrševati svoje oblasti. Kakor je videti iz primera Jeanne d'Arc, ki je vedla Karla VII. h kronanju v Reims, so bili tudi v Franciji XV. veka še mnjenja, da ni kralja brez kronanja. Ali že v XVI. stoletju je prevladalo drugo mnenje. Kronanje monarhov, ki so si pridržali naziv »zelo krščanskih kraljev«, se je pričelo pojmovati kot obred, ne kot pravni temelj. Fevdalni pojem dednosti pótém izročanja je nadomestilo nasledovanje po statutu. Po statutu postane neposredno po kraljevi smrti njegov naslednik *de plano* polnopraven kralj. O tem velja formula: *le roi ne meurt point; le roi est mort, vive le roi*. Pri prehodu fevda iz rok vazala na njegovega naslednika je fevdalni red zahteval posebno seigneurjevo potrdilo (*confirmatio*). V privatnem pravu onega dela Francije, ki je bila »dežela običaja« (kot nasprotje od »dežel pisanega prava« to se pravi rimskega prava), je že proti koncu XIII. stoletja to fevdalno zahtevo nadomestilo neposredno nasledništvo po načelu *le mort saisit le vif*. Prav tako pa je v javnem pravu načelo *saisine* veljalo za prehajanje krone. V tem se je prenosnost posvetne oblasti bistveno razlikovala od prenosnosti duhovne oblasti, ki se je vršila pótém »ordinacije« in ki je dajala posvečujoči osebi »neiztrebljiv^{crisen} značaj«.

Tako je postajala oblast francoskih kraljev »absolutna«, to se pravi doslovno osvobodjena. Osvobajala se je od rimskega papeža, od svetega cesarja in od lastnih podložnikov. Toda razen nekaterih oseb, kakor na primer De Grassailla, ki je trdil, da je »francoski kralj v

svojem kraljestvu nekaj telesni bog«, so juristi XVI. stoletja zagotavljali, da kraljevska oblast ni docela absolutna, non pas totalement absolue, kakor se je izrazil eden izmed njih — Seyssel. Ti juristi niso istovetili absolutizma s svojevoljem in so razlikovali la monarchie absolue in dissolue. Razlikovali so kraljeve »ordonanse, ki se lahko spreminjajo s časi in okoliščinami« in pa »ordonanse kraljestva, ki so nedotakljive«. Loyseau je dokazoval, da suverena omejujejo zakoni treh vrst: zakoni božji, zakoni naravne pravičnosti in osnovni zakoni države. Res pa je eksistirala tudi nasprotna teorija, ki je smatrala kraljevsko oblast za popolnoma neomejeno in sicer ne po načelih javnega, marveč privatnega prava. Zato so na primer kralju Ludoviku XIV. vcepljali misel, da je on edini pravi lastnik zemlje v svoji državi. Toda čeprav se je ta kralj zelo udajal skušnjavi osebnega režima, je priznal v nekem ediktu celo on, da živi kralj »v srečni nemožnosti« kršiti osnovne zakone.

60. BODIN

»Politiki«. Suverenska oblast. Njena svojstva. Njena prava. Thomas Smith. Nadaljna usoda teorije o suverenosti. Subjektivna javna prava.

Med pristaši Henrika IV., ki so podpirali njegovo stremljenje, za vsako ceno prekiniti verske boje v državi in če bi bilo potreba tudi z notranjim kompromisom, in ki so se imenovali »politike«, je bil tudi jurist Bodin. Odklanjal je Kopernikovo odkritje kot aboto, ki lahko »omaje vse zgradbe filozofov in teologov, vsa človeška čustva in osnove vseh ved«. Posvetil je poseben spis »Demonomaniji čarovnikov«, v katerem se je pridružil prazni veri svojega časa. In sploh se ni osvobodil marsikake predstave srednjeveškega izvora. V nekaterih smereh pa je umel ujeti in formulirati tendence svojega časa. V spisu Heptaplomeres je skušal spraviti posamezne veroizpovedi. V nekem polemičnem traktatu je izrekel nazore, ki ustrezajo tako imenovani količinski denarni teoriji. Najpomembnejše njegovo delo pa je »Šest knjig o republiki«, ki jih je izdal v latinščini in francoščini. Beseda »republika« ima tu še svoj stari, rimski pomen države sploh in se nanaša tudi na monarhijo. Kakor Aristotelova »Politika« vsebuje tudi Bodinovo delo politični in tudi sociološki razbor države. Ali najbolj bistven je v njem juridični nauk o absolutni državi. Bodin opredeljuje državo kot združeno in s suverensko oblastjo izvrševano pravično upravljanje mnogih gospodarstev (ménages) in tega, kar imajo skupnega. Kakor Aristotel, v XIX. stoletju

pa Hegel in Le Play, ne smatra za element državnega občestva osebnosti, individija, marveč rodbino. Za oznako državne oblasti se Bodin, sledeč Beaumanoirju, ne poslužuje fevdalnega termina suzeraineté, marveč novega pojma souveraineté, v latinskem besedilu pa majestas. Suverenost ali vzvišenost se opredeljuje kot oblast, ki je v razmerju do zakonov svobodna, v razmerju do državljanov in podanikov pa vzvišena. To pomeni, da izmed treh mogočih tipov oblasti, teokratične, avtokratične in demokratične, Bodin raziskuje avtokratično. Ali tudi v njegovem pojmovanju je kakor pri drugih francoskih juristih XVI. stoletja avtokracija absolutna, ni pa disolutna. Državna oblast je neodvisna na zunaj in na znotraj. Ne vežejo je »osnovni« zakoni ali pogodbe s podaniki. Toda ta oblast ne sme preko božjih in prirodnih zakonov, kajti sicer bi zagrešila »žalitev božjega veličanstva« in bi povzročila »vojno zoper Boga«.

Državljana opredeli Bodin čisto drugače nego Aristotel. Državljan je svoboden človek, ki je podrejen višji oblasti drugega. »Svoboden« tukaj prav za prav ne pomeni drugega nego ne-tlačanski.

Bodin se zaveda vse novosti pojma suverenosti. Obžaluje, da ga juristi in filozofi niso še obdelali. Zato skuša sam zadelati to vrzel. Svojstva suverenske oblasti so naslednja: samostojnost, trajnost, nevezanost po zakonih, neodsvojivost in nedeljivost.

Vsaka suverenska oblast je samostojna, in sicer v dvojnem smislu, v vnanjem in v zunanjem. Vnanja samostojnost je v tem, da ni podrejena drugi državi in da je samodržavna v tem smislu, ker sama vzdržuje svojo oblast in je ne prejema od drugih. S tem so izključeni kakršni koli vazalski odnosi med državami, prav tako pa tudi »supremat« cerkve ali svetega rimskega cesarstva kot edinstvenih dveh političnih zvez na svetu. Beseda država se poslej zopet sklanja v množini. Ozemlje se prizna kot juridično neprodirno. In o statusu inozemca ne odločuje on sam, marveč država, v kateri prebiva.

Notranja samostojnost suverenske oblasti je njena neodvisnost od podanikov. Suveren ni prvi med enakimi, s katerimi sklepa pogodbo. Ne pozna več vazalov, marveč podložnike.

Suverenska oblast je trajna in učinkuje neprestano. Če je bila oblast rimskih decemvirov ali diktatorjev še tako neomejena, suverenska ni bila, kajti dana jim je bila samo za omejen čas. Glede tega se je Bodin približeval drugim francoskim juristom, ki so proglasili načelo, da »kralj ne umrje«. Da bi ohranil ta princip, je Bourbon še v XIX. stoletju pri nastopu vlade leta 1814. po premoru od leta 1793., v katerem je bil usmrčen Ludovik XVI., navzel ime Ludovika XVIII. ne XVII. To kaže, da je hotel premor izpolniti z vladanjem Ludovika XVII., kajti sin Ludovika XVI., ki ga je emigracija proglasila

za Ludovika XVII., ni vladal nikoli, marveč je kot desetleten deček leta 1795. umrl v ječi. Prav tako se je nazval nečak Napoleona I., po državnem prevratu leta 1851. francoskega cesarja Napoleona III., dasi med njim in Napoleonom I., ki je padel l. 1815., ni bilo nobenega Napoleona II. Zaradi tega je novemu cesarju sovražni pamfletist Rochefort tega drugega Napoleona označil kot najvzornejšega monarha.

Nadalje suverenske oblasti ne veže zakon, kajti po Bodinovem pojmovanju zakon ni drugega nego povelje suverenske oblasti. Toda pri tem ne istoveti zakona s pravom. Bodin veruje v eksistiranje objektivnega prava, ki ni odvisno od oblasti. Pravo, razlaga Bodin, je tisto, kar je pravično. Zakon pa je tisto, kar ukazuje oblast. Zakon je v njenih rokah. Pravo pa je izven nje in je višje nego oblast. Šele v XVII. stoletju je Hobbes odpravil ta dualizem prava in zakona in sicer ne tako, da bi bil zakon podredil pravu, marveč je pravo podredil zakonu, s čimer je princip pravičnosti spremenil v popolnoma formalen pojem.

Suverenska oblast je neodsvojiva. S tem je storjen konec fevdalnemu privatno-pravnemu pojmovanju oblasti, po katerem je z zemljo prehajala iz rok v roke bodisi na osnovi pogodbe, bodisi kot zapuščina.

Suverenska oblast je naposled nedeljiva. Eksistira mnogo držav, ni pa mnogo oblasti v njih. V državi ni prostora za kako delitev oblasti. Oblast je zmeraj ena. Lahko ima podrejene organe, ne more pa imeti deležnikov ali nasprotnikov. S tem je odpravljena fevdalna doktrina o skupnem vladanju suzerena in vazalov na pogodbenih načelih.

Taka so svojstva suverenske oblasti. In kakšne so njene pravice? Bodin jih navaja osem. Seznam teh pravic, ki jih imenuje *marques de souveraineté*, jura sive capita majestatis, zasluži pozornost zaradi svoje splošne tendence, priznati za izključno pravo javne oblasti tisto, kar je v srednjem veku pripadalo avtonomnosti družbe. Prva pravica je zakonodavstvo. Zakon ni nič drugega nego povelje suverenske oblasti. Bodin dopušča sodelovanje predstavniških institucij pri zakonodavstvu, vendar jim prizna samo posvetovalno nalogo. Odločno pa jim odreka vsako samostojno zakonodavno pravico. Če predstavniška institucija omejuje oblast, je jasno, da oblast ni več suverenska. In če predstavništvo lahko samostojno izdaja zakone, tedaj je suverensko samo ono, tedaj ni druge suverenske oblasti in je ne more biti.

Druga pravica je odločevanje o vojni in miru. Le suveren lahko napoveduje vojne, sklepa mir in sme voditi mednarodno politiko. S tem se izključujejo mednarodna vojna podjetja podanikov, kakršna je bila na primer v XI. stoletju vojna, v kateri je vazal francoskega

kralja samostojno zavojeval vso Anglijo. Prav ta suverenska pravica pa izključuje tudi spopade in pogoste vojne med podaniki, kakor tudi pravico, dvigati se z orožjem v roki zoper suverena. Ta pravica je imela na Poljskem ime rokosz. Če nastane potreba, se suveren ne bojuje s podaniki, marveč jih pomiri.

Tretja pravica je imenovanje uradnikov. Uradne osebe, ali kakor so jih poslej pričeli označevati kot »četrti stan«, se ne volijo kakor v starem Rimu, marveč jih nastavlja suverenska oblast. Te polnomoči nima narod, marveč suveren. Tu Bodin še zamenjava ustanovo suverenske oblasti z njenim nositeljem. Zaradi tega ne prizna instanc in trdi, da osebna prisotnost nositelja suverenske oblasti razveljavlja polnomočja podrejenih organov. V Franciji je to pojmovanje podpirala procedura, ki se je imenovala lit de justice; kralj je prihajal na višje sodišče, imenovano »parlament«, kjer je sédel v naslanjač in osebno vodil posle, posebno pa odrejal, naj se zapišejo njegove ordonanse, ki jih parlament brez njegove osebne navzočnosti ni hotel sprejeti v znanje in ravnanje.

Četrta pravica je pravica višje sodbe. Ta pravica izključuje neodvisno sodno oblast in izpodkopa srednjeveško načelo korporacijskega sodišča, sodišča enakih. Uvaja novo pojmovanje sodstva kot enega izmed državnih resortov, justico kot ministrstvo.

Peta pravica je pravica pomilostitve. To je naravna posledica pravice višje sodbe. Tu Bodin svari, naj izvajanje te pravice ne bo samo stvar osebne uvidevnosti ali slučaja, kakor v starem in tudi novem Rimu, kjer je srečanje z vestalko ali s kardinalom pomenilo pomilostitev tudi za najtežjega zločinca.

Šesta pravica je pravica do zvestobe in pokorščine (fides et obsequium). Če je imel suveren samo zveste (fideles) vazale, od katerih je lahko zahteval samo lojalnost v izpolnjevanju prostovoljnih obveznosti, ima suveren podanike, od katerih se vrhu tega zahteva legalnost v poslušnosti nasproti odlokom javne oblasti.

Sedma pravica je pravica določevanja denarja, mere in teže. Vsaka zasebna podjetnost v tem smislu, zlasti pa kovanje denarja, se v razliko od srednjeveške prakse poslej smatra za težak državni zločin.

Osma pravica je pravica davščin. V nasprotju z zakonodavno pravico pa Bodin tukaj priznava neobhodnost pristanka stanovskih predstavništev. To zaradi tega, ker je smatral zasebno lastnino za ustanovo objektivnega prava, ki ga ne ustvarja državni zakon. Šele kasnejša Hobbesova teorija je govorila o državnem izvoru zasebne lastnine. In bistvo te ustanove je Bodin pojmoval v duhu klasičnega rimskega prava kot absolutno oblast osebe nad stvarjo in njenimi

plodovi brez obveznosti odšteti njih del državi. Hkratu s tem je gledal na davščine še z očmi srednjega veka kot na dajatev, ki jo vilanom nalaga seigneur, ali pa kot na prostovoljni prispevek (auxilium, subsidium), ki ga kralju prinašajo njegovi vazali in meščani. Zaradi tega bi bil davek, ki bi ga brez pristanka plačevalcev kratko malo določil zakon, spolijacija, kršitev osebne lastnine.

Tem osmim pravicam suverenske oblasti so nemški nasledniki Bodina pridružili še cerkveno suvereniteto (Kirchenhoheit).

Pomen Bodinove knjige je v tem, da je postala osnova javnemu pravu v državah novega časa, ne izvzemši niti Anglije. V to deželo je prenesel Bodinove ideje njegov sodobnik Thomas Smith, ki je bil nekaj časa poslanik v Franciji. V knjigi *De republica Anglorum*, ki je izšla nekaj let po Bodinovi, je prikrožil teorijo o suverenosti k parlamentu v angleškem pomenu te besede, kjer je označevala zbornico lordov in zbornico občin, ki sta sodelovali s kraljem. Proglasil je načelo o vsemogočnosti parlamenta, ki je imel celo večja polnomočja nego jih je priznaval Bodin suverenski oblasti. Parlament je »odpravljaj stare zakone, izdajal je nove, izdajal odredbe o preteklih in bodočih stvareh in spreminjal pravice in lastnino privatnih oseb«. V zvezi z idejami Alberica Gentilija, ki so se širile po Angliji, je Smith pripravljaj tla Hobbesovi teoriji neomejenega absolutizma.

Nekatere Bodinove ideje niso izgubile svoje aktualnosti niti do danes. Takó prepričanje, da predstavlja glavno posebnost vsake države njena suverenost. Zaradi tega nastaja pri vsaki konkretni državi vprašanje, ali je resnično suverenska ali ne; in če je, katere osebe ali ustanove so nositeljice suverenosti. Glede monarhij je v začetku XVIII. stoletja Friderik Viljem I., Pruski, proglasil kraljevsko suverenost za trdno »wie ein rocher de bronze«, glede republik pa je Rousseau govoril o ne manj trdni ljudski suverenosti, ki mu je bila prav tako kakor Bodinu edina, nedeljiva, neodsvojiva.

Vendar je že Montesquieu omajal načelo o nedeljivosti suverenske oblasti. Proglasil ga je za »despotično« in mu je zoperstavil zahtevo, naj se oblasti razdele in sicer v zakonodavno, izvršilno in sodno. Ker pa je načelo suverenosti ostalo v veljavi, je zaradi te delitve nastal težak problem troedine oblasti. Treba je bilo spraviti v sklad edinost oblasti in to razdelitev. In to je državoznanstvu povzročalo prav tolikšne težkoče, kakršne bogoslovju neobhodnost, spraviti v sklad enoboštvo in trojnost božanstva. Izhod so našli v posredovalnem nauku o edinosti suverenske oblasti in o delitvi njenih »funkcij«.

Nova težava je nastala pri vzniku zvezne države (Bundesstaat, fédération), to se pravi države, ki je zopet sestavljena iz držav. Vpraševali so se, kje iskati suverenost. Če samo v véliki, združujoči državi,

tedaj male, združene države niso več države. Če samo v malih, tedaj ni več država vélika država. Če priznaš, da so suverenski deli in tudi celota, kakor je predlagal Waitz, prekršiš načelo o nedeljivosti suverenosti. Posebno hude težave je glede tega izzvala ustanovitev nemškega Reicha leta 1871., ki je bil sestavljen iz 25 držav. Čisto juri- dične težave so se stopnjevale zaradi političnih tendenc. Pruski uče- njaki, kakor Bornhak in Laband so nagibali k suverenosti cesarstva, bavarski, kakor Seidel, pa so zagovarjali suverenost sestavnih držav. Ker niso našli izhoda, so nekateri nemški učenjaki predlagali radi- kalno razrešitev — popolnoma se odreči pojmu suverenosti.

Do iste rešitve so iz drugih vzrokov prišli tudi nekateri sodobni francoski znanstveniki, zlasti tisti izmed njih, ki ne grade pojma države ne na mednarodno izolacijo držav na izven, ne na gospodstvo in pokorščino v notranjosti, marveč na nacionalno in internacijo- nalno »soodvisnost« in solidarnost. Le Fur in del Vecchio priznavata samo relativno suverenost državne oblasti. Duguit pa je docela izločil ta pojem iz svoje teorije o državi.

Drugi dolgotrajni sled, ki ga je zapustila Bodinova knjiga, je bilo njegovo pojmovanje javnega prava kot sistema enostranskih, subjektivnih pravic suverenske oblasti v razmerju do podanikov. Teh pravic je naštel osem. V XVII. stoletju je postajal njih seznam vedno večji. Vendar se je kot protiutež pojavil tudi drugi seznam — prav tako enostranskih, subjektivnih pravic človeka in državljana. Ta seznam, ki se je pri Locku omejeval na osebno svobodo in lastnino, se je tudi razraščal. In naposled je Rousseau vključil vanj tudi pravi- co do suverenosti z vsemi njenimi pravicami. Tako sta se oba seznama strnila v nauku o suverenosti ljudstva.

61. SOCIJALNE UTOPIJE

Thomas Morus. Campanella. Rabelais.

V času, ko so juristi XVI. stoletja iskali formulo, ki bi izrazila bistvo in tendence dejansko nastajajočega novega družbenega živ- ljenja, ni manjkalo pisateljev, ki so združevali bolj ali manj ostro kritiko resničnosti s sanjami o nekakem popolnoma novem družbe- nem ustroju. Pri tem jim je pod vplivom prerojenega zanimanja za antično literaturo dajal več ali manj inspiracije Platonov »politični roman«, v katerega pa so vendarle vnašali bistvene popravke.

Eden izmed teh sanjačev je bil Thomas Morus. Bil je kancelar angleškega kralja Henrika VIII., nato pa je postal njegov nasprot-

nik, ko se je kralj proglasil za glavarja anglikanske cerkve. Morus je ostal zvest katoličan. Uprl se je, ko bi bil moral prisostvovati kronanju Ane Boleyn, ki je zakrivila reformacijo, in je končal svoje življenje na morišču. V drugem deceniju XVI. stoletja se je pojavila njegova knjiga »O najboljšem državnem stanju in o novem otoku Utopiji«. V nji je ostro odklanjal tedanji politični in tudi gospodarski ustroj. Kakor da bi ponavljal Plinijeve tožbe, da so latifundiji pogubili Rim, je zlasti poudarjal pogubnost veleposestev za Anglijo, ker izpodrivajo farmerje z zemlje in pretvarjajo njive v parke in pašnike. Zaradi živinoreje, ki se je razvila v velikih obsegih, požirajo ovce polja, pristave in sela. V vsem tem Morus ni videl zarodka novega kapitalističnega ustroja s tekstilno in drugo industrijo, marveč navdalo ga je s sanjo o »utopiji«, kar v doslovnem prevodu iz grščine pomeni nekaj, kar nima svojega mesta, nekaj, česar nikjer ni. Utopija je samozadosten otok. Navzlic deljenosti rodbinskega življenja je na njem ustanovljena lastninska skupnost. Vsi prebivalci opravljajo skupno delo, ki zavzema šest dnevnih ur. Tako je Morus v nasprotju s Platonovim konsumskim komunizmom predlagal komunizem v proizvodstvu.

Preko njega je šel dominikanec Campanella. Sedeč v ječi, v kateri je prebil 27 let, ker je bil obdolžen spletkarstva zoper Španijo, je napisal delo »Država na solncu«. V njem je na čuden način združil idejo papeškega gospodstva nad svetom s komunizmom, ki se drugače nego v Utopiji nanaša tudi na rodbinsko življenje. Delavni dan v solnčni državi znaša komaj štiri ure.

V nasprotju z Morom in Campanello, ki sta zgradila svoji utopiji na reglementaciji in prisilnosti, je francoski pisatelj Rabelais v svojem Gargantui naslikal utopijo brezskrbne in vesele anarhije. To utopijo ostvari svobodoumno »opatstvo« Thélème. V njem se udajajo »svobodni, dobro izobraženi in dobro rojeni« kavalirji in dame zabavi in ravna po geslu: »delaj, kar se ti hoče«, *fay ce que vouldras*.

62. POLJSKA IN MOSKVA

Szlachta. Orzechowski. Frycz Modrzewski. Skarga. Smisel ruskega samodržavja. Kurbskij in Ivan Grozni.

Borba med fevdalizmom in absolutizmom se ni vršila samo v zahodni Evropi, marveč tudi med »Sarmati« in »Skiti«, kakor so v tedanjem »elegantnem« latinskem jeziku imenovali Poljake in Ruse. In sicer je v Poljski zmagoval fevdalizem, na Ruskem pa absolutizem. Ta proces je izzval literarna dela, ki niso brez zanimivosti.

Poljska, ta »severna Španska«, posega v XVI. stoletju aktivno v politično življenje zahodne Evrope. Žena kralja Sigismunda I. je bila Italijanka Bona Sforza. V sedemdesetih letih je bil na poljski prestol povabljen Henrik Valois, ki je kmalu pobegnil v Francijo, kjer je postal kot kralj Henrik III. V osemdesetih letih je bil na prestol povabljen švedski Sigismund III. Vaza. Poljsko plemstvo (szlachta) je bilo kakor francosko prežeto s svojevrstnim fevdalnim demokratizmom. Za politični narod se je smatral samo »narod-szlachta«, to se pravi graščaki, bene nati et possessionati. Ti so tako čuvali svojo »zlato svobodo«, da so uprizarjali celo tako imenovane rokoszy, to se pravi oborožene nastope zoper kralja. Mnogi izmed njih so sprejeli kalvinizem in so se navzeli duha francoskih hugenotov. Sicer pa na Poljskem ni manjkalo niti katoliških monarhomahov.

Svojevrstno je združil plemiški demokratizem in katoliški teokratizem Stanisław Orzechowski. Pisal je: »Poljak sem in letam svobodno kakor orel, ker nisem podrejen dednemu vladarju, marveč kralju, ki sem si ga izbral sam. Poljak nosi znamenito obleko — svobodo, ki je enaka kraljevski; na roki pa ima zlat prstan — plemstvo, v imenu katerega je največji enak najmanjšemu; kralj in on imata skupnega vola, to se pravi ono »pospolitо« pravo, ki enako služi njemu in kralju. Poslužujoč se vsega tega, se Poljak veseli in pleše, kajti ne teži ga nobena neželjena dolžnost.« Razen šlahte omejuje kralja še duhovščina: »bili so časi brez kraljev, a ni bilo in ne bo časov brez duhovništva. Duhovništvo je večna dolžnost, biti kralj — začasno dostojanstvo«. Z vsestanovskim demokratizmom je prežeta knjiga neplemiča, protestanta in Melanchthonovega učenca Andreja Frycza Modrzewskega *De republica emendanda*. Izšla je sredi XVI. stoletja in je bila kmalu prevedena v nemščino pod naslovom »Von Verbesserung des gemeinen Nutz«. Avtor ostro kritizira brezpravnost poljskih kmetov. Namestu Tridentinskega cerkvenega zbora predlaga, naj se skliče zborovanje vseh krščanskih veroizpovedi, ki naj ustanovi resničen religiozni mir.

Dvorni propovednik Sigismunda III., »poljski Zlatoust«, ali pravilneje poljski Bossuet, jezuit Peter Skarga, imenovan tudi tiran duš (psychotyrannus), je opominjal kralja in šlahto, da imajo poleg pravic tudi dolžnosti. Opozarjal je tudi kakor Modrzewski na brezpravnost kmetištva. Poljska, je dejal Skarga, stoji na breznačelju, Polska nierządem stoi. Toda to je zoper razum. In v proroški intuiciji je Skarga sejmu naslikal podobo bodoče razdelitve poljskega kraljestva. Omembe vredno je, da so Skargovo obtožujočo opombo glede breznačelja ponavljali nekateri poljski znanstveniki XVII. in XVIII.

stoletja, toda ponavljali so jo s ponosom. Zoperstavljali so nemški teoriji dobro urejene »policejske« države doktrino Poljske, ki da je močna zaradi svoje neurejenosti: *Polonia confusione tenetur*.

V Rusiji je zahodni suverenosti ustrezalo »samodržavje«. Spočetka je ta beseda označevala vnanjo suverenost. Kakor je bil zahodni monarh, na primer francoski kralj, neodvisen od svetega rimskega cesarja, prav tako je rusko samodržavje pomenilo neodvisnost od tatarskega kana. Moskovski veliki knez je »sam držal« svojo oblast, ne pa na osnovi »pisma« od Zlate Orde. Ta vnanja osamosvojitve se je izvršila koncem XV. stoletja pod moskovskim velikim knezom Ivanom III. Tedaj je pričela rasti tudi notranja suvereniteta. In v skladu s tem je »samodržavje« pričelo dobivati tak smisel, da drži moskovski veliki knez, ki se je koncem XVI. stoletja spremenil v carja, svojo oblast sam in da je ne deli ne s knezi ne z bojarji in ne s cerkvenimi hierarhi. To je povzročilo monarhomahizem kakor na evropskem zahodu.

Poglavitni glasnik fevdalnega monarhomahizma je bil rodovni knez Andrej Kurbskij, ki je pobegnil v Litvo, od koder je pričel polemično dopisovanje z ruskim Ludovikom XI., s carjem Ivanom IV. Groznim. Kakor zahodni monarhomahi je tudi on vladarskemu absolutizmu zoperstavljajal stanovske privilegije plemišтва. Zlasti pa je ugovarjal zoper vpliv »djakov«, teh ruskih legistov in »prikaznih ljudi«, to je uradnikov, ki jih car ni izbiral »iz plemiških rodbin, marveč med popovskimi sinovi in v preprostem ljudstvu«. Odgovarjajoč mu, je car dolžil aristokracijo, da mu hoče iztrgati oblast, ki jo je prejel od Boga. Prirodo te oblasti pa je označeval prav tako, kakor so jo francoski ideologi Filipa IV. Nazval se je carja »po božji volitvi, ne pa po hotenju mnogoupornega človeškega rodu«. In je razlagal: »zemljo vlada Božje usmiljenje in milost prečiste device Marije in vseh svetnikov molitve in roditeljev naših blagoslov in naposled mi, njeni vladarji«. V pismu angleški kraljici Elizabeti je izrazil začudenje, kako more deliti svojo oblast s podaniki.

VI. SEDEMNAJSTO STOLETJE

63. NOVA FILOZOFIJA

Bacon. Jan Amos Komenský. Locke. Descartes. Kartezijanska revolucija.

V »znanstveni republiki« XVII. stoletja se je nadaljevala tradicija humanizma in deloma celo sholastike. Ali poleg njiju in vzlic njima so se pojavile nove smeri. Prinašali so jih Bacon, Descartes in Locke. Pri vsej različnosti njihovih nazorov so se strinjali v prizadevanju, radikalno se otresti tradicionalnih pojmov. Bacon je proglasil vse apriorne, individualne, vsečloveške, šolske in politične teorije za »malike«, ki jih je treba uničiti, in je zasnoval veliko obnovo znanosti (*instauratio magna*), ki bi bila osnovana na izkustveni metodi. Descartes je napovedal svoj dubito, dvomim, ne le vsem šolskim teorijam, marveč sploh vsemu, kar velja za eksistentno, ne izvzemši niti lastne eksistence. In skušal je zgraditi novo znanje in celo novo eksistiranje s pomočjo umstvenega gledanja in sklepanja. Locke je nazval človeški um čisto in doslovno oskobljeno desko (*tabula rasa*).

Izmed teh treh smeri se je pokazalo kot najbolj radikalno kartezijanstvo (od latinskega zapisa imena Descartes — *Cartesius*). Bacon je po opombi De Maistra kakor barometer samo napovedoval prihajajoče vreme, a ga ni delal. Proglasil je gospodstvo človeka nad narodo s pomočjo izkustvene in poizkusne metode. Ko pa je skušal sam uporabiti svojo metodo, je pokazal, da je še vedno srednjeveški učenjak. Odklanjal je Kopernika, verjel je v Aristotelove »forme«, trdil, da se kamen potí, da živalska dlaka in perje nastajata iz pota. Zbral je mnogo takega materiala, izgubil pregled v njem in je svojo zbirko sam imenoval gozd gozdov (*Sylva sylvarum*). In ta gozd se je neugodno razlikoval od sholastične sume sum (*summa summarum*), ker je bil brez načrta in brez sistema. Bacon je bil deloma sholastik, deloma enciklopedist v duhu XVI. stoletja, ki je znalo bolj kopičiti dejstva, nego jih filozofsko razlagati, in ki je pripisovalo velik pomen literarni »eleganci«. Bil je blesteč pisatelj. Proslavil se je s svojimi aforizmi: »Znanost je moč«, »resnica je hči časa, ne avtoritete«, »če hočemo obvladati naravo, se ji moramo podrediti«, »resnično vedeti, se pravi vedeti s pomočjo vzrokov«, »majhni požirki filozofije

morebiti vodijo k neveri, bolj globoki pa vodijo k religiji», »pri-
vatno pravo se skriva pod pokroviteljstvo javnega«. Uvedel je nekaj
uspeh izrazov, na primer »trgovsko ravnovesje«. Spisal je socialno
utopijo »Atlantido«. Nekoč so mu pripisovali tudi Shakespearejeva
dela. Ali filozofiji ni pokazal novih poti. Izmed njegovih naslednikov
se je proslavil češki izgnanec Jan Amos Komenský. Ali Komenský
je le napol ponavljal Baconove misli. Napol pa se je priključil racio-
nalistom. In Pansophia, to je vesplošna modrost, ki jo je bil zamislil,
naj bi ne bila gozd (sylva Pansophiae), marveč logičen sistem »real-
nih aksiomov«, ki bi predstavljali »resnico stvari« s pomočjo demon-
strativne metode.

Lockov senzualizem in materijalizem ni imel v XVII. stoletju
velikega vpliva na umove. Šele v XVIII. stoletju, zlasti po tem, ko se
je zanj navdušil Voltaire, je imela ta plat njegove filozofije velik
uspeh, posebno pri francoskih enciklopedistih. V XVII. stoletju se
Locke ni toliko proslavil s svojo gnozeologijo in ontologijo, kolikor
s svojimi etičnimi in političnimi nazori. Ti pa so bili skoraj bližji
filozofiji racionalistov njegovega časa in niso mogli biti izvedeni
iz njegove lastne filozofije.

Tem večji vpliv pa je imela na umove smer, ki jo je pričel Des-
cartes. Povzročila je velik duhovni prevrat. Zaradi tega je bil neki
učenjak (Bouiller) docela upravičen, imenovati svoje raziskovanje
»zgodovino kartezijanske revolucije«. Nova filozofija ni zavrgla samo
srednjeveške sholastike, marveč tudi humanizem, ki je obnavljal
antično starodavnost. Branila se je priznati tej starodavnosti večjo
pomembnost. Priznala jo je za nezrelo, otroško dobo zgodovine. V
»sporu med starimi in novimi«, ki se je razvnel v drugi polovici
XVII. stoletja, je zahtevala priznanje klasičnosti sama zase. In že
v Descartesu in Pascalu je proglasila teorijo razvoja. Po tej teoriji
ni smisel zgodovine v padanju in poslabševanju, ne v prehajanju od
zlatega veka k srebrnemu in železnemu, marveč nasprotno, v poti od
nevednosti in klavrnega stanja proti znanju in popolnosti. Vsa ta
duhovna revolucija je bila izvedena v znamenju racionalizma.

64. RACIONALIZEM

**Vzroki racionalističnega uspeha. Subjektivni in objektivni raciona-
lizem. Geometrična metoda. Demonstracija. Sistem. Etika. Racio-
nalizem v umetnosti.**

Racionalizem (od ratio, razum) je filozofska smer, ki išče v
razumu in samo v njem rešitev subjektivnega problema o spoznanju

resnice in tudi objektivnega problema o bitju in dolžnosti. Njegov razcvet sta prav v XVII. stoletju podpirali dve okoliščini. Prvič je bil zaradi veroizpovednih sporov o nadrazumskih resnicah med katoliki in protestanti *duobus litigantibus tertius gaudens* — razum. Drugič pa niso bila nova fizikalna odkritja dosežena z opazovanjem, marveč z razsojanjem. Kopernik ni verjel ne svojim čuvstvom ne svojim očem. Priznal ni sveta, ki ga vidimo, marveč je v mislih zgradil docela drug svet, v katerem se ne premika solnce, marveč zemlja. In pokazalo se je, da je realen prav ta svet, svet, ki ga vidimo, pa da je iluzija. Prav tako je Galilei ugotovil zakone prostega padca po poti apriornega sklepanja. Šele nato je izdelal poizkuse. In poizkusi so sijajno potrdili njegove zaključke.

To je naravno izzvalo novo spoznavno teorijo. Ustvaril jo je Descartes. Pričel je z radikalnim dvomom. Dubito. Dvomim o vsem, o naukih vere, filozofije, znanosti, o vtisih vnanjega bitja in celo o lastni eksistenci, kajti v misli lahko vse to zavržem. Ali misli same nikakor ne morem zavreči. Misel eksistira popolnoma nedvomno. Če pa je tako, tedaj eksistiram tudi jaz: *cogito ergo sum*. To pomeni, da morebiti eksistiram prav za prav samo kot misleče bitje. Vse ostalo ni bistveno in morebiti niti ne eksistira. Torej človeka ne označujejo ne telesni procesi, ne duševna stanja, marveč samo jasne in določne misli. Samega sebe spoznava potem umskega gledanja in umskega sklepanja. Taka je subjektivna plat spoznanja. Na mesto bogoslovske *fides qua creditur* stopi filozofska *ratio qua scitur*.

Objektivna plat spoznanja pa je ta, da je resnično realno zopet samo tako bivanje in dolgovanje, ki je racionalno. Ta *ratio quae scitur* se spoznava z umskim gledanjem in umskim sklepanjem. Najzanesljivejša metoda za te svrhe je geometrična metoda. Njeno bistvo je v tem, da pričneš pri očitivnih resnicah, pri aksiomih ali pri točnih opredelitvah. Nato izvedeš iz njih sistem ali po poti umskega sklepanja, ali pa po poti konstrukcije, zgradbe, kakor nastane na primer krog potem premikanja premice, katere en konec miruje. Tako je zgrajena Evklidova geometrija. Tako se mora graditi tudi vsaka druga znanost. Da bi rešil problem bitja, je na primer Descartes v misli zgradil svet, v katerem je vse osnovano na prostoru in gibanju. Newton je uporabil geometrično metodo za svoj nauk o vseмирni privlačnosti. Spinoza je napisal knjigo *Ethica ordine geometrico demonstrata*, kjer sta razen etike geometrično zgrajeni tudi gnozeologija in metafizika. Kakor je pripomnil Lanson, je celo škof Bossuet geometrično zgradil svoj politični traktat. Leibnitz je našel geometrično metodo že pri Ulpianu in pri drugih rimskih juristih in je podpiral kandidature Nelburškega palatina na polski prestol

z geometričnimi dokazi. Pascal, ki je posvetil neko svoje delo posebej »geometričnemu duhu«, je dal svojemu skepticizmu in mysticismu geometrično obliko, iz česar je nastala po izrazu Cousina nekaka »ognjevitna geometrija«. Vsesplošno navdušenje za geometrijo je izzvalo celó satiro. Swift je opisal viseči otok Laputa, katerega prebivalci mislijo, čuvstvujejo in celo ljubezenske izpovedi delajo v geometričnih izrazih.

Ta gnozeologija je privedla do tega, da se je za pravo znanost smatralo samo »demonstrativno« znanje, pri čemer je demonstracija pomenila logičen dokaz in tudi umsko nazorno zgradbo. Oba elementa je zvezal Descartes zaradi analitične geometrije, ki algebrabične račune pretvarja v geometrične like. Racionalist se je pomiril šele tedaj, ko je lahko vzkliknil: *quod erat demonstrandum*. Zaradi tega je izločil iz znanosti kot negeometrično in demonstraciji nedostopno vse zgodovinsko, razvojno, relativno.

Kakršna spoznavna teorija, taka tudi metafizika. Sedemnajsto stoletje je klasično stoletje sistemov. Bitnost se je smatrala za zaključen logičen sistem, v katerem se red in zveza stvari in idej ujemata popolnoma (*ordo et connexio rerum et idearum*). Svet se je spreminjal v »realen silogizem«, kakor se je izrazil Erhard Weigel. Metafizika prehaja v panzofijo, v kateri se jame razraščati panlogizem.

Naposled so pričeli racionalistično graditi tudi etiko: na čistem razumu, brez volje, brez čuvstva, brez strasti, *nec ex passione, nec contra passionem, sed praeter passionem*, kakor je razlagal kartezijski Geulincx. Ta je tudi trdil, da v moralnih stvareh razum predpisuje ali prepoveduje absolutno, brez vsakih pogojev: *in rebus autem moralibus absolute praecipit ratio aut vetat, nulla interposita conditione*. S tem je prehitel kategorični imperativ največjega racionalista v etiki — Kanta. Za krepostno so racionalisti smatrali samo tisto, kar je razumno. Zaradi tega so na primer odobraval samo »intelektualno« ljubezen. Celo filozof srca, Pascal, je pojmoval ljubezen kot navezanost misli: *l'amour ne consistant que dans un attachement de pensée*. »Gnomološko« etiko, ki je bila sestavljena iz moralnih sentenc, in »paradigmatično«, ki je naštevala primere nravnega ravnanja, je izpodrinila »apodiktična« etika. Ta je bila zgrajena na logičnih dokazih in na veri, da bo sama razumska čistost lahko uničila blato življenja. Tudi naravno in mednarodno pravo je bilo zgrajeno na razumu. *Ratio, ipsa, inquam, ratio est juris gentium anima*, je trdil holandski jurist Bynkershoek.

Ta racionalizem je dajal vsej filozofiji XVII. stoletja strogo in hladno veličast in jo je delal klasično v prav takem smislu, v kakrš-

nem se je smatrala za klasično tudi tedanja umetnost. Posebno tipična je tragedija tega časa. To ni tragedija Shakespearja z množico nastopajočih oseb, ki so zapletene v eni igri v več dram, z neprestano menjajočim se pozoriščem, s časovnimi skoki, z modrujočimi norci in s princi, ki jim rdečico volje izpodriva bledica razglabljanja. To je tragedija Corneilla in Racina, zgrajena na enotnosti kraja, časa in dejanja. Racionalistično metodologijo je sestavil zanj Boileau. Njegovo delo *L'art poétique* je po duhu sorodno Descartesovemu »Razmišljanju o metodi«. Boileau podreja navdih razumu, ritmu, »jarmu razuma« in predlaga poetom, naj ljubijo razum: *aimez donc la raison*. Umetnost, ki so jo v XVII. stoletju priznavali za klasično, se je ukvarjala s hladno, simetrično kompozicijo. Tudi prirodo so smatrali za lepo samo, kolikor je bila tudi ona geometrična in simetrična. V vrtnarstvu se je proslavil graditelj versailskega parka Lenôtre, ki je ustvarjal geometrične trate in drevorede z drevjem, pristriženim v obliki krogel, rombov, stožcev in piramid.

65. MEHANISTIČNI SVETOVNI NAZOR

Matematika. Preprostost narave. Racionalna psihologija in sociologija. Mehanistični monizem.

Hkratu z racionalizmom se je v XVII. stoletju pojavilo novo mehanistično pojmovanje narave. Pozabljena Platonova sanja o spoznavanju prirode potem matematike se je prerodila že v XV. stoletju, zlasti pri Nikolaju Kuzanskem, s katerim je Falkenberg pričel zgodovino nove filozofije. Ali Nikolaj Kuzanski še ni mogel obvladati matematike. Bolj varno se je je posluževal v XVI. stoletju Kopernik. Še bolj preverjeno pa so delovali Kepler, Galilei in Newton, ki je že razlagal ves naravni sistem z matematiko, kakor je razvideti iz naslova njegove knjige *Philosophiae naturalis principia mathematica*.

Priroda se jim je pokazala preprostejša nego so mislili. Zakoni o padanju zemskih teles, ki jih je odkril Galilei, in zakoni planetnega gibanja, ki jih je odkril Kepler, so se razodeli kot posamezni primeri zakona o vseirnii privlačnosti, ki ga je odkril Newton. Na ta način se je namestu dveh Aristotelovih fizik, nebesne in zemske, pojavila ena, univerzalna. Prostranstvo je postalo neskončno. V njem se vsepovsod vrši gibanje po enih in istih mehaničnih zakonih. Ko je Harvey odkril mehanizem krvnega obtoka in ko je pojasnil, da je utripanje srca ali pulza prav tako mehanično gibanje kakor nihanje nihala, so iz tega sklepali, da ni mehanična samo neorganska, marveč

tudi organska narava. Ne samo rastline, marveč tudi živali so priznali za mehanična bitja, za avtomate. Descartes je zagotavljal, da je vsako živo bitje nekak mehanizem, *machinamentum quoddam*. Teda je nastalo vprašanje tudi o človeku. Ali ni avtomat tudi on? Ali smo upravičeni, smatrati ga za državo v državi in ga izločevati iz prirode? Ali je morebiti samo njen del in je tudi podrejen njenim zakonom? Odgovor je bil dan v drugem smislu. Človeka so pričeli razbirati ne v redu npravov, in genere morum, marveč v redu narave, in genere naturae. Človek je po Spinozovem izrazu nekak duhovni avtomat, *quasi aliquod automa spirituale*, kajti mehanični niso samo njegovi telesni procesi, marveč tudi duševni. Ti procesi predstavljajo »cirkulacijo«, ki je analogna krvnemu obtoku, kakor se je izrazil Malebranche. Po Descartovem izrazu cirkulirajo tudi strasti, ali po Spinozovi terminologiji afekti. Vse to proučuje racijonalna psihologija, ki jo je razumeti kot mehaniko človeške duše.

Tudi človeško družbo proučujejo mehanično. Družba je mehanizem vzajemnega učinkovanja posameznih ljudi v državi, njihove politične privlačnosti in odbojnosti, prav tako pa tudi mehanizem vzajemnega učinkovanja držav, ki so se prav v tem času pričele imenovati sile, *puissance*, *Macht*. Oba mehanizma tvorita problem racijonalne socijologije, pojmovane v smislu socijalne mehanike ali fizike.

Če je po tem takem vsa neskončna priroda mehanična in če je mehaničen tudi ves človeški svet, ne ostane za Boga ne prostora ne opravka. Treba je ali zanikati njegovo eksistenco ali pa strniti Ga s prirodo: *Deus sive natura*, kakor je učil Spinoza. Tako je ves problem bitnosti brez ostanka razrešen v duhu mehanističnega svetovnega nazora. Nič ne eksistira razen prostora in gibanja. V njima živimo in se giblamo. In vse je podrejeno zakonom mehanike.

66. „PRIRODNE“ VEDE

**Nebitnost nadnaravnega. Lumen naturale. Skladnost z naravo.
Naravno bogoslovje. Deizem.**

Pod vplivom racijonalizma in mehanističnega svetovnega nazora je nastal nov načrt znanstvenega dela, ki je bil vsebovan v strem-ljenju, pretvoriti vse naše znanje v prirodne vede. To se ni nanašalo samo na vede o naravi, marveč tudi na psihologijo, etiko, politiko, jurisprudence, celo na bogoslovje, kolikor so ga smatrali za vedo. Prirodnost so pri tem pojmovali v trojnem smislu.

Pred vsem pomeni zanikanje vsake nadnaravnosti. Zaradi tega se iz prirodne znanosti o naravi izloči Previdnost. Naravna poli-

tika se iznebi teokratizma. Naravna morala božjih zapovedi. Kolikor se je sploh še zatekala k Bogu, se je pokazalo, da ne zahteva On izpolnjevanja nraavnih pravil, marveč da nasprotno nraavna pravila »postulirajo«, to se pravi zahtevajo njegovo eksistenco. Naravno pravo je ustanavljalo bistvo prava brez Boga, kajti po Leibnitzevih besedah je brezbožnik prav tako lahko dober jurist kakor je lahko dober matematik. Pojavilo se je celo naravno bogoslovje, ki je stremelo po spoznanju Boga ne glede na razodetje.

Drugi smisel naravnosti je racijonalističen. Naravno je tisto, kar poteka iz naravne luči čistega razuma (*lumen naturale*). V skladu s tem so pričeli trditi, da je pravo prirodoznanstvo samo racijonalna mehanika. Naravna morala je razumna morala, naravna politika je razumna politika, naravno pravo je razumno pravo. In naravno bogoslovje je učilo o takem Bogu, ki ga opravičuje človeški razum. Kdor je bil tedaj racijonalist, pa je želel ostati kristjan, je moral dokazovati »razumnost krščanstva«.

Poslednji smisel naravnosti je skladnost s narodo v njenem novem mehaničnem pomenu, ki se tolikanj razlikuje od njenega antičnega panteističnega pojmovanja, kar je prekrasno opisal Schiller v svoji pesnitvi *Die Götter von Griechenland*. Descartes je imenoval živalska okostja svoje knjige, isto je trdil Malebranche o žuželkah. Taka orijentacija nasproti narodi je že v XVII. stoletju porodila tisto, kar je kesneje dobilo ime »fizicizem«. V socijalnih vedah so se pojavili termini, ki so bili izposojeni od fizikalnih ved. Tako je na primer Hobbes, ki je izhajal od prepričanja, da eksistirajo samo telesa, razglabljal o ljudeh in o državah kot o telesih. Erhard Weigel in Pufendorf sta analogno fizičnemu prostoru in fizičnim telesom učila o moralnem prostoru, v katerem prebivajo moralna bitja. Spinoza je šel še dalje in je analogijo nadomestil s popolno istostjo. Govoril je o ljudeh kot o geometričnih likih in telesih, o njihovih »afektih« pa kot o hladu, vročini, viharju, gromu. Smatrajoč človeka za stvar, je opredeljeval ljubosumnost kot sovraštvo do neke stvari, združeno z zavistjo.

Ker so v XVII. stoletju verovali, kakor je rekel Pascal, da »priroda lahko govori o vsem in celo o teologiji«, so bogoslovju, ki se je opiralo na razodetje, zoperstavljali »naravno bogoslovje«, ki bi moralo ustrezati mehaničnemu pojmovanju narave. Ker se v nji vse vrši po enih in istih zakonih, so izključeni slučaji, čudeži, Previdnost. S tem pa ni še izključena misel o stvaritvi svetovnega mehanizma. V nasprotju z Laplaceom, ki je privzel evlucijski svetovni nazor in izjavil Napoleonu, da je razlago o začetku sveta iz meglovite snovne mase izvršil brez »hipoteze o Bogu«, so naturalisti XVII. stoletja

gledali na svet statično, kot na mehanizem. V tem svetu se vrši redovito gibanje, toda brez razvoja. Ali nastanka takega sveta niso mogli pojasniti nikakor drugače, razen s čudežnim stvarjenjem iz ničesa. Zaradi tega so po primeru naravne morale »postulirali« Boga kot stvarnika sveta, kot *Deum ex machina*. Ko je Bog ustvaril svet, je pisal Descartes, »je ustanovil te zakone v prirodi, kakor kralj ustanavlja zakone v svojem kraljestvu«. Davši nato svetu, kakor je pripomnil Pascal, prvi drezljaj, se ni več vmešaval vanj. Svet je nekak *perpetuum mobile*, ki se poslej okreče po lastnih, čisto mehaničnih zakonih. Bog kraljuje, nad njim, a ga ne vlada, kakor kak ustavni monarh angleškega tipa. Ta nauk o Bogu kot tvorcu sveta, ki je bil osnovan na minimu religioznosti in ki je bil strnjen z naukom o Njem kot postulaturo morale, se je imenoval deizem. Kesneje je Bonald trdil, da je deist človek, ki v času svojega kratkega življenja ni utegnil postati ateist.

67. POGODBENA TEORIJA

Staro in novo pojmovanje pogodbe. Naravno in državljansko stanje ljudi. Usoda pogodbene teorije. Njena zveza s sodobnimi nauki.

Najtipičnejša tvorba »naravne« vede o državi je bila pogodbena teorija o njenem nastanku ali točneje o njeni utemeljenosti.

Misel o državni pogodbi ni bila nova. Pogodba je spadala že v sestav teokratske doktrine starega zakona. Poleg zaveze, to se pravi enostranske božje obljube nekih nagrad za izpolnjevanje Njegovih zapovedi in kazni za njih kršitev, je v Bibliji omenjen tudi dvostranski ustanovni akt: »in je sklenil Jodaj zavezo med seboj in med vsem ljudstvom in kraljem, da bo ostalo Gospodovo ljudstvo«. Srednjeveški fevdalni odnosi so večinoma temeljili na pogodbi.

V XVII. stoletju je pogodbena teorija dobila drugačen smisel. Pojavila se je kot plod stremljenja, zgraditi naravno vedo o državi. To je prvič pomenilo, da je treba državo pojmovati brez vsakih nadnaravnih momentov, torej brez teokratizma. Drugič, da jo je treba razložiti racijonalistično. Nazadnje jo je treba spraviti v sklad z naravo, ki je ni pojmovati kot Aristotelovo skrbno mater, marveč v pomenu mehaničnega avtomata.

Ker je tedanje statično pojmovanje eksistiranja izključevalo iz znanosti vse zgodovinsko in razvojno, so tudi na državo gledali kot na nekaj nespremenljivega. Zaradi tega niso razlage njenega vznika smatrali za genetičen, marveč za konstruktiven problem. To ni razvoj, marveč ustanova.

S tega stališča je država umetno in sicer državljansko stanje ljudi (*status civilis*), ki ga označujeta oblast in pokorščina. Mehanizem prirode ne pozna tega pojava. Država je umeten mehanizem, zavedno izmišljen mehanizem. Naravni mehanizem odnosov med ljudmi je naravno stanje (*status naturalis*). V njem ljudje ne ravnaajo po državnih, marveč po naravnih zakonih. In da bi pojasnili prehod od naravnega stanja v državljansko, so se racijonalisti XVII. stoletja zatekli k podmeni nekake pogodbe. Ljudje se odreko brezpogojno, kakor je učil Hobbes, ali pa se odreko deloma, kakor je učil Locke, svoji naravni svobodi, ustanove državo in se obvežejo, da se bodo pokorili javni oblasti kot podaniki in da se bodo vedli drug z drugim kakor državljani.

Neobhodnost takega akta so razlagali z nedostatki naravnega stanja. Nekateri učenjaki XVII. stoletja so predstavljali naravnega človeka optimistično in so zagotavljali, da je družnost človeku od narave svojstvena. Hugo Grotius je trdil: *homini proprium sociale*. Cumberland pa je prepričeval, da je človek po prirodi dobrohoten. Drugi so gledali bolj pesimistično in so menili, da se ljudje ne rode kot državljani, marveč da šele postanejo državljani in da so po naravi sovražni drug drugemu. Spinoza je pisal: *homines civiles non nascuntur*, sed *fiunt*. Hobbes pa je zagotavljal, da je v naravnem stanju človek človeku volk: *homo homini lupus*. V prvem primeru se je naravno stanje prisposadbljalo načelu privlačnosti, v drugem — načelu odbojnosti. A v obeh primerih je bilo priznано kot nezadostno. In to je dalo povod za vsesplošno zameno tega stanja z državljanskim.

Ta pogodbená teorija je XVII. in XVIII. stoletju zadostovala za utemeljitev dejstva, ki je v XVI. stoletju tako ogorčevalo La Boétija, dejstva namreč, da so v vsaki državi vladajoči, ki poveljujejo, in podložniki, ki se pokoré. Tega dejstva pogodbená teorija ni razlagala teokratsko ne avtokratsko, marveč demokratično. In zaradi tega je pristaš absolutizma Hobbes trdil, da je vsaka država demokracija, kajti vsaka je osnovana na ljudski volji. Pogodbená teorija ni reševala genetičnega in razvojnega problema, marveč načelnega in »demonstrativnega«. Izražajoč se z Leibnitzevimi termini, je ugotoviti, da se ni zanimala za »resnice dejstev«, marveč za »resnice razuma«. Ustrezala je tedanjim znanstvenim pojmom. In tolmačila je tedanje državno življenje. Bila je prikladna za absolutno monarhijo. Zaradi tega je sotrudnik Petra Vélikega, Teofan Propokovič, v spisu »Resnica vladarske volje«, ki je bil celo vključen v zbrane zakone ruskega cesarstva, razlagal rusko samovlado z ustanovno pogodbo. Pogodbená teorija je bila priročna tudi za omejeno, ustavno monarhijo. Zaradi tega jo je sprejel tudi Locke, pristaš in zagovornik

vseh ustavnih svoboščin po revoluciji 1688. leta. Prikladna je bila tudi za republiko. Zaradi tega so se okoristili ž njo tudi Rousseau, propovednik ljudske suverenosti, ustanovitelji Severno-ameriških združenih držav in tudi možje francoske revolucije.

V začetku XIX. stoletja je pogodbeni teorija padla hkratu z racionalizmom, ki jo je podpiral. Državo so priznali za organizem. In njen vznik so pričeli razlagati ne z umetnim ustanovnim aktom, marveč z naravnim razvojem. Ali navzlic temu se je pogodbeni teorija koncem XIX. stoletja do neke meje prerodila. Prvič, pojavili so se socijologi, ki so pričeli smatrati pogodbo za enega izmed konstitutivnih elementov družbe. Pri tem pa v nasprotju s pisatelji XVII. stoletja dogovora niso priznali za začetek, marveč nasprotno za zaključek družbe. Tako je na primer Alfred Fouillée učil o »pogodbenem organizmu« in je verjel v formulo socijalne evolucije: organizem na začetku, na koncu pa pogodba. Slično vidi tudi Tönnies smisel socijalnega razvoja v prehodu od organske Gemeinschaft do pogodbene Gesellschaft. Drugič, Léon Bourgeois in tudi drugi propovedniki teorije o socijalni »solidarnosti« so izvajali človeške socijalne dolžnosti iz domnevane družbene pogodbe po analogiji dolžnosti, ki jih pozna že rimsko pravo in ki neki izvirajo iz namišljene pogodbe, *obligationes ex quasi-contractu*. Ta prerod je docela razumljiv. Če se človek osvobodi od metafizične deontologije, ne more drugače utemeljiti svojih obveznosti, nego s tem, da se sklicuje na svojo resnično ali domnevno dolžnost, v zvezi s splošnim načelom: *pacta sunt servanda*, pogodbe je treba izpolniti. Mednarodno občevanje temelji v bistvu še danes na pogodbah med državami, ki ravnajo, kakor da so še danes v naravnem stanju. In te pogodbe se ne sklepajo samo v smislu nemškega Vertrag-a, in ne ugotavljajo samo obveznosti izpolnitve ali neizpolnitve nekih dejanj, marveč se sklepajo tudi v smislu *Vereinbarung*, ki ugotavljajo tudi dolžnost, podrediti se nekim normam.

68. BELLARMIN IN SUAREZ

Polemika z Jakobom I. Izvor oblasti.

Pogodbeno teorijo so privzeli tudi teokratični pisatelji. Posebno zanimiva sta glede tega dva jezuita Bellarmin in Suarez. Suarez je trdil, da mora filozofija služiti bogoslovju, *nostram philosophiam debere Christianam esse ac divinae theologiae ministrare*. Ali navzlic temu sta on in Bellarmin zoperstavila pogodbeno teorijo trditvi

angleškega in anglikanskega kralja Jakoba I., da je kraljevska oblast ustvarjena od Boga.

Razvijajoč ideje Tomaža Akvinskega, je Bellarmin trdil, da izvor oblasti od Boga nikakor ne pomeni, da je Bog neposredno izročil oblast tej ali oni osebi in njenim potomcem. Marveč pomeni, da je ustanovil samo neobhodnost oblasti sploh. Ker pa božje pravo ni izročilo te oblasti nobeni osebi posebej, ga je pač izročilo množini: ergo dedit multitudini. In ker je Bog ustanovil neobhodnost oblasti nad množino, ne sme množina živeti v anarhiji, marveč mora ustanoviti oblast nad seboj, če noče prekršiti božjega prava. Tako so nastale posamezne vladne forme.

Na podoben način je Suarez zavračal nauk kralja Jakoba o tem, da je Bog izročil kraljem oblast po Adamu. Ta nauk je kesneje v XVII. stoletju podrobneje razvil Filmer. Suarez je ponovil misel, ki jo je izrekel že Avguštin, in je opozoril na to, da je Bog izročil Adamu oblast samo nad živalmi, ne pa nad ljudmi. Adam je imel samo ekonomsko oblast, ne pa tudi politične. Politično oblast nad narodi ustanavljajo narodi sami.

69. HUGON GROTIUS

Odklonitev božjega prava. Racijonalno in socijalno pravo. Formula pravičnosti. Grotius in Stammler. Vojno pravo. Država kot oseba.

V razpalu tridesetletne vojne, ki je izčrpavala Srednjo Evropo in ki jo je več nego enkrat prestavila ne le fiktivno, marveč tudi dejansko v naravno stanje z vsem kaosom brezdržavnosti in brezpravnosti, se je pojavila knjiga holandskega jurista »O pravu vojne in miru«. Ta knjiga poizkuša razrešiti probleme naravnega prava v duhu nove filozofije in mu podrediti tudi meddržavne odnošaje.

Teorija esencijalne božanske pravičnosti Grotiju ni več zadoščala, kajti v njegovem času religija ni zblíževala, marveč razdruževala ljudi. Iz tega razloga tudi ni več združeval evropskega miru z vesoljno križarsko vojno zoper Turke, v čemer se je razlikoval od Petra Duboisa in Jana Poděbradskega ali od hugenota François de la Noue, ki je koncem XVI. stoletja trdil, da bi bilo mogoče v štirih letih Turke pregnati iz Evrope. Monizem dogem je bil omajan zaradi pluralizma njihovih tolmačenj. Sam Grotius je bil žrtva verskih sporov. Prišel je v ječo in se je rešil iz dosmrtnega zapora, ki mu je bil prisojen namestu smrtne kazni, ker se mu je posrečilo ukaniti čuječnost straže: ušel je iz ječe v košu, v katerem so mu

nosili knjige v zapor. Nato je pobegnil iz Holandije in je našel zatočišče v Franciji, dočim se je moral kasneje maloverni Descartes preseliti v Holandijo, da se je izognil religioznemu preganjanju prav v isti Franciji. Grotius je skušal zgraditi tako naravno pravo, ki bi veljalo celo, če bi kdo predpostavljaj, da Boga ni ali da se ne briga za človeške stvari. Z drugimi besedami, to bi moralo biti naravno pravo, ki bi bilo sprejemljivo ne samo za vernike raznih veroizpovedi, marveč tudi za deiste in celo za ateiste, ali kakor so rekli tedaj, za »libertine«. Tako se je juridična misel poslovila od Boga in je pričela iskati lastno svobodno pot, na kateri se je izogibala višin in prepadov religiozne metafizike. Juristi, ki jih je Ulpijan primerjal svečenikom, so postali svobodni misleci.

Naravno pravo je Grotius gradil na »naravni luči« razuma. Tako je 12 let pred izidom Descartesovega »Discours de la méthode« izvršil poizkus, pridobiti iz čistega razuma cel znanstveni sistem.

Naravno pravo gradi Grotius na dveh osnovah: na razumu in na človekovi socialni naravi. V nasprotju s svojim sodobnikom kancelarjem Oxenstiernom, ki je zapustil svojemu sinu odkritje, da sveta nikakor ne vlada razum (*nescis, mi fili, quam parva sapientia regatur mundus*), je Grotius menil, da ima človek sposobnost in potrebo, ravnati po načelih razuma. In bil je prepričan, da eksistira večno razumno pravo. Glede tega je bil predhodnik Glafeyja in Kanta, ki sta naravno pravo pojmovala kot razumsko pravo (*Vernunftsrecht*).

Naravno pravo ni po Grotiju samo racijonalno, marveč tudi socialno. Svojstvena mu je socialitas, kajti človek je po narodi socialno bitje: *homini proprium sociale*. Ta Grotijeva misel je izzvala mnogo ugovorov. Samuel Coccejus (Koch) je posebej ovračal idejo o socialnem pravu v brošuri *De jure naturae sociali*. Toda tudi Grotius je imel naslednike. Na socialnem načelu (*socialitas*) je še odločneje od njega osnoval naravno pravo Pufendorf. Še v XVIII. stoletju so se s teorijo socialnega prava ukvarjali Achenwall in drugi avtorji. Nato pa je misel o takem pravu docela potihnila. In ko so pričeli o socialnem pravu koncem XIX. stoletja govoriti Duguit in drugi sodobni juristi, je imel pojem socialnega prava čisto nov pomen. Res da XVII. stoletje družbe ni pojmovalo realistično, kakor jo je pojmovalo XIX. stoletje, marveč nominalistično. Družbe ni videlo kot strnjene mase ali kot organizma, marveč kot zbor individev, ki jih spajajo socialne vezi.

Po zahtevah racijonalistične metodologije je bilo treba sistem naravnega prava izvesti iz enega vrhovnega načela. Za to načelo si je Grotius izbral pravičnost. Opredelil je ni toliko pozitivno, kolikor

negativno, ali kakor pravijo bogoslovci — apofatično. Pravično je vse, kar ni krivično. Krivično pa je vse, kar je v nasprotju z občestvom bitij, ki se poslužujejo razuma.

Ta formula je zelo značilna. Pred vsem je to res formula, res nekaj formalnega. To ni materialen predpis: delaj prav to in to, ne delaj pa tega in tega, kakor na primer Mojzesove zapovedi podrobno ugotavljajo ravnanje nasproti Bogu, malikom, roditeljem, tuji ženi, sužnju, volu, in drugi živadi. Grotius je postavil apriorno formulo, ki jo je dognal po logični poti. To je juridična algebra, kakor kategorični imperativ Kanta, ki je bil ponosen, da je iznašel npravstveno formulo, podobno matematični.

Mimo tega je Grotijeva formula negativna. In to se zdi naravno spričo njegove želje, da bi jo osvobodil od vsega materialnega. Etika izgublja zvezo z ontologijo. Brez vsakih vmesnih prehodov in koncesij ostro zoperstavlja ideal resničnosti.

Kriterij pravičnosti po Grotijevi formuli naposled ni Bog, ni priroda, marveč človek. Razumni človek, a ne individualni, kakor v Aristotelovi »Etiki«, marveč socialni človek. Neeksistirajoče občestvo »bitij«, ki se poslužujejo razuma. To ni empiričen, marveč regulativen, teleološki pojem. To je socialni ideal in spominja na formulo, ki je po mnenju sodobnega racionalista Stammlerja merilo za »pravilno pravo«, das richtige Recht: Gemeinschaft frei wollender Menschen, občestvo ljudi z avtonomno, toda kategoričnemu imperativu podrejeno voljo. Notranja logika racionalizma je prisilila Grotija, da je podal roko Stammlerju in postal nekaj novokantovec XVII. stoletja.

S pomočjo svoje formule je Grotius, kakor je dejal Leibnitz, prvi spravil v sistem vedo, ki je dotlej tavalala po mraku. V nasprotju s pravom volje, božjim in človeškim, se je moralo naravno, za njim pa tudi mednarodno pravo zgraditi na zahtevah čistega juridičnega razuma. Taki nalogi je ustrezala geometrična metoda. Zaradi tega je hotel Grotius razpravljati o pravu tako, »kakor matematiki obravnavajo o likih ne glede na telesa«.

Ali pri izpolnitvi te naloge je zašel popolnoma v drugo stran. V njem je še vedno živel humanistično vzgojeni jurist »elegantne« šole. Pomnil je še Aristotelovo opombo, da o moralnih stvareh ni razglabljal z matematično točnostjo. In napolnil je svojo knjigo s citati, večinoma antičnih avtorjev, deloma da bi jo okrasil, kakor je dejal sam, deloma pa, da bi pridobil pravo iz dejstev, kakor mu je kesneje očital Rousseau. Tega prijema se je zlasti mnogo posluževal v območju še mladega mednarodnega prava. V »vojno pravo« je

vklučil tudi praktiko »politike« v Machiavellijevem smislu besede. In rešitev nelahkega vprašanja o »pravični vojni« (*justum bellum*) je dobila tako okrutno podobo, da je sam predlagal celo vrsto »omilitev« (*temperamenta, moderamenta*).

Vse to jemlje Grotijevi knjigi strogo metodično enotnost in ga dela le na pol racionalista XVII. stoletja. Na pol pa je še vedno epigon omahujočega in eklektičnega XVI. stoletja. Knjiga je zamišljena v duhu XVII. stoletja, izvršena pa v slogu XVI. In le na posameznih mestih se resnično čuti novi duh. Tako je na primer Grotius smatral državo za osebo, *persona*, ne za stvar, *res (publica)*, za kar jo je imela antika. To mu je bilo potrebno, da je prišel do subjektov mednarodnega prava, med katerimi lahko eksistirajo juridični odnošaji. Hkratu s tem je delal razliko med juridično osebo države kot take in osebo ali osebami, ki razpolagajo z javno oblastjo. Država je splošen subjekt (*subjectum commune*). Vladar pa je lasten subjekt (*subjectum proprium*). Vendar se je Grotius posluževal tega razlikovanja zato, da bi podprl oblast monarha, ki jo je pojmoval še v privatnopravnem smislu. Toda razlikovanje med vladajočimi osebami in državo je načelno vendarle odpiralo pot osvoboditvi javnega prava od privatnopravnih primesi.

70. PUFENDORF IN TEORIJA NARAVNIH OBVEZNOSTI

Izvor obveznosti. Delitev obveznosti. Usoda Pufendorfovih idej.

Mnogo strožje nego Hugon Grotius je izvajal racionalistično metodo vrstnik Spinoze in Locka, nemški in protestantski jurist Pufendorf, za katerega je bila na Heidelberški univerzi ustanovljena posebna stolica za naravno pravo. Bil je mnenja, da je »filozof pač filozof, ne glede na to, ali je pagan ali kristjan, Nemec ali Francoz«. Zanimal je eksistenco posebnega krščanskega razuma, kakor tudi posebne krščanske medicine, geometrije, astronomije. Priznaval je samo »regularne«, to se pravi, v racionalni okvir vlegajoče se vladne forme. Zaradi tega je obsodil sveto rimsko cesarstvo kot neregularen političen nestvor. Populariziral je nauk svojega učitelja Erharda Weigla o »moralnem« prostoru, analognem fizičnemu in napolnjem z »moralnimi bitji«, ki jih je pod vplivom mehanističnega svetovnega nazora konstruiral po analogiji fizičnih bitij (*ad normam entium physicorum*). Poglavitna njegova knjiga pa je bila »O obveznostih človeka in državljana po naravnem zakonu«. Tu je v nasprotju

z Lockom in z drugimi racijonalisti XVII. stoletja govoril ne o naravnih pravicah človeka in državljana, marveč o njegovih naravnih dolžnostih. In v razliko od Ciceronove knjige *De officiis*, ki je izvajala dolžnosti iz panteistične doktrine stoikov, jih je Pufendorfova knjiga *De officio hominis et civis* izvajala iz istih racijonalističnih načel, na katerih je Hugon Grotius zgradil pravo vojne in miru.

Človeške obveznosti, je učil Pufendorf, lahko temelje ali na naravni luči razuma ali na državljanskih zakonih ali pa na razodetju. Najsplošnejši predpisi, ki zadevajo človeško zemsko življenje, in sicer njegove vnanje izraze, prihajajo iz prvega izvora. Iz njega izvira naravno pravo in naravni zakon. Čeprav ima svoj izvor v Bogu, vendar se bistveno razlikuje od moralne teologije, ki temelji na razodetju: moralna teologija daje navodila samo »krščanskemu človeku« (homo Christianus) in samo glede bodočega življenja in notranje plati njegovega zemskega življenja. »Naravni zakon pa je tako skladen z racijonalno in socijalno naravo človeka, da ne more eksistirati spoštljivo in mirno občestvo v človeškem rodu, ki bi bilo v nasprotju ž njim.« Kakor pri Grotiju je tudi pri Pufendorfu naravni zakon racijonalen in socijalen. Ta zakon predpisuje obveznosti do Boga, do samega sebe in do drugih ljudi. Iz tega izvirajo tri načela: religija, ljubezen do samega sebe in socijalnost (socialitas). Religija v mejah naravnega zakona je naravna religija in je v nasprotju z moralno teologijo, ki je osnovana na razodetju. Dolžnosti do samega sebe so vsebovane v »kulturi duha«, zlasti v kulturi razuma, a prav tako tudi v telesni kulturi. H kulturi duha spada posebej njegovo formiranje za socijalno življenje: ut ad vitam socialem formetur animus. Dolžnosti do drugih ali socijalne dolžnosti pa se dele na absolutne in relativne. Prve se enako nanašajo na vse ljudi, vedno in povsod. Druge se nanašajo na dodatno državljansko stanje ljudi (status adventitius) in so odvisne od posebnih pogojev. Absolutne dolžnosti so tri: ne prizadevaj bližnjega, spoštuj vsakega bližnjega kot sebi enakega in sodeluj koristi drugih. Relativne obveznosti temelje na resnični ali domnevni pogodbi, za katero velja kot najvišje načelo sveto izpolnjevanje danih obljub: fides data religiose servanda est. Preko relativnih dolžnosti prehajamo naravno k obveznostim, ki jih ustanavljajo državljanski zakoni, ali od obveznosti človeka do obveznosti državljana.

Ta Pufendorfov nauk je imel velik, a tudi kratkotrajen uspeh. Že Leibnitz se je izražal o njem odklanjajoče, češ: »človek, ki je nekoliko jurista in kaj malo filozofa«. In že v XVII. stoletju so pričela naravne dolžnosti izpodrivati naravna prava človeka in držav-

ljana, oziroma prava absolutne države. Kesneje so ustave in dela državoznancev govorila samo še o državljanskih pravicah, dočim o njihovih obveznostih skoraj ni bilo več govora. Šele v zadnjem času je opaziti v teoriji in v zakonodavstvu razočaranje nad možnostjo, zgraditi družbeno in državno življenje izključno na subjektivnih pravicah individija in javne oblasti. Sodobnost se vrača k ideji socialne obveznosti. In v skladu s tem se v sodobni socialni filozofiji pojavljajo ideje, ki jih je že v XVII. stoletju izpovedoval pozabljeni Pufendorf.

71. D O M A T

Ljubezen kot načelo prava.

V času, ko je Pufendorf izvajal osnovne človeške dolžnosti iz naravnega zakona, jih je njegov sodobnik, francoski jurist Domat, izvajal iz božjega zakona, s katerim je spravljal v zvezo v tedanji Franciji veljavno pozitivno pravo. Glede tega ni bil tako skeptičen kakor njegov prijatelj Pascal, ki mu je zapustil svoje rokopise. Pascal je bil mnenja, da je vsa človeška pravica osnovana na sili in da ni v nji nič stalnega in odpornega, kajti spremenljiva je in odvisna od prostora in časa. Domat pa je veroval v božanske temelje človeškega pravnega reda. Učil je, da je »Bog edini prirodni vladar nad ljudmi, njihov sodnik, njihov zakonodavec, njihov kralj«. Izvajal je iz božjega zakona vse naravno pravo, prav tako pa tudi vse pozitivno pravo, privatno in tudi javno. Za vrhovno načelo prava pa je proglasil ljubezen. In bil je preverjen, da bi okrepitev tega načela v sistemu veljavnega prava, lahko naredila konec revolucijam, državljanskim vojnám in podobnim socialnim krizam.

Domatove misli, da vrhovne ideje pravnega reda, namreč pravičnosti, ni spravljati v zvezo z zahtevo socialne razdelitve funkcij, kakor jo je spravljal Platon, in tudi ne z zahtevo, da je treba dati vsakomur, kar mu gre, kakor je menil Ulpijan, marveč da jo je opreti na krščansko ljubezen, te misli je bil do neke meje tudi Leibnitz. Opredeljeval je pravičnost kot ljubezen modrijana: *caritas sapientis*. Koncem XIX. stoletja je odločneje poudarjal neobhodnost, opreti pravni red na ljubezen in sicer prav na krščansko ljubezen, profesor L. Petražicki. Toda kot vnet pristaš psihološke teorije prava ni sistematično razvil tega svojega prepričanja. V sedanjem času razvija isto idejo kakor Domat z docela bogoslovskega stališča katoliška pravna filozofija.

72. SOCIJALNE TEORIJE V ČASU ANGLEŠKE REVOLUCIJE

Ruski nemiri in angleška revolucija. Alberico Gentilis. Jakob I. Filmer. Sidney. Milton. Lilburne in levelerji. Socijalno vprašanje. Harrington. Cromwell. Diggerji. Peta monarhija. Restavracija.

V XVII. stoletju je Evropa poleg tridesetletne vojne med katoličani in protestanti preživela dve veliki revoluciji. Prva se je izvršila v začetku stoletja v Rusiji. Znana je pod imenom »nemirov«. Imela je tri faze: politično, ko se je po izumrtju dinastije Rurikovičev vršila borba med ruskimi in inozemskimi pretendenti na prestol; socijalno, ko se je dvignil brezposestni in brezdomski proletarijat »golitbá« (od gol); in naposled nacijsko, ko je v imenu prebujene narodne zavesti nastopila restavracija. Druga revolucija se je izvršila v Angliji. Spremljali so jo še globlji pretresi, kajti eden izmed njenih osnovnih motivov je bil religiozni boj. Zoper uradno anglikansko in episkopalno cerkev so nastopili kratko ostriženi »okrogloglavi« puritanci. Toda ti so se zopet razcepili na prezbiterijance in independente, ki niso priznavali nobene avtoritete razen Biblije. V življenje dežele, ki se je še pred nedavnim imenovala »stara, vesela Anglija« so prinesli pedantski cant.

Revolucija je izzvala množico pamfletov in traktatov nenavadno pestre politične in socijalne vsebine. Še pred njenim izbruhom je dokazoval italijanski izseljenec Alberico Gentilis v spisu »De potestate regis absoluta«, da je »pravi monarh tako rekoč zemeljski bog«. Sin Marije Stuart, kralj in sholastik Jakob I. se je zapletel v polemiko z Bellarminom in Suarezom zaradi vprašanja o neposrednem izvoru kraljevske oblasti od Boga in je zagovarjal episkopalni teokratizem: no bishop, no king, brez škofa ni kralja. Vitez Filmer je v svojem »Patriarhu« izvajal kraljevsko oblast od Adama in se je skliceval na kralja Adama in na cesarja Noeta, kakor se je kesneje ironično izrazil Rousseau. Ugovarjajoč mu, je Sidney pripravil tla Lockovemu nauku o naravnih in neodtujivih človeških pravicah. V imenu teh pravic je kot član sodišča nad Karlom I. protestiral zoper Cromwellovo namero »odsekati kralju glavo in ž njo vred krono«. Navzlic temu pa je pod Karlom II. sam izgubil glavo. Milton, ta puritanski Dante, je strog in slep z najkrvoločnejšimi monarhomahskimi dokazi opravičeval »usmrnitev tirana« Karla I. Hkratu pa je v ognjevitih besedah branil svobodo vere in pisane besede: »kdor ubije človeka, ubije razumno bitje; kdor pa zatira dobro knjigo, zatira razum sam«.

Posebne pozornosti so vredni možje, ki so jih imenovali izravnjevalce, levelerje, z Johnom Lilburnom kot voditeljem. Sami so se

nazivali »svobodno rojene pomagače pravičnosti«. In če so res bili izravnjevalci, niso bili v gospodarskem, marveč v političnem smislu. Njihov politični ideal je bila suverenost ljudstva. Lilburne je trdil, da so »Angleži svoboden narod, zaradi tega imajo izvor oblasti sami v sebi«. »Narod je začetek, sredi in konec slednje oblasti«. Zaradi tega so levelerji v svojem ustavnem načrtu (Agreement of the People) zahtevali, naj se predstavništvo mest in gradov, in sicer samo takih, ki so imeli korporacijske pravice, nadomesti s proporcionalnim predstavništvom vsega naroda. Razen tega so hoteli kronsko sodišče izpremeniti v voljeno sodišče. V Cromwellovem režimu so videli samo »nove verige za Anglijo«. Nekatero njihove ideje so se kasneje uresničile v ustavi Severno-ameriških držav, ki temelji na suverenosti ljudstva in na razdelitvi oblasti. To je dalo povod, da sta Maksim Kovalevskij in Jellinek angleške independente proglasila za predhodnike ameriške in francoske deklaracije človeških in državljanskih pravic.

Angleška revolucija ni bila samo politična, marveč tudi socialna. Zato ni minila brez ekonomskega boja. Povod za to gibanje je dala likvidacija občinskih posestev potem »ograjevanja« polj, prav tako pa tudi stremljenje vaškega proletarijata, da bi se polastil ledin (open fields). To je povzročilo posebno zanimanje za gospodarske osnove političnega življenja in izzvalo ideološki boj med zaščitniki in nasprotniki zasebne lastnine.

V prvem smislu je zanimiv Harrington, ki je ugotavljal vzajemni odnos med razpredelitvijo lastnine in državno oblastjo. Izdajatelji njegovih spisov so prisposodili ta vzajemni odnos mehanizmu krvnega obtoka.

V drugem smislu pa je kot pglavitni zaščitnik privatne lastnine nastopil sam lord protektor Cromwell, ki je rad poudarjal da je squire, graščak. Ta odločni sovražnik anarhije, ki je trdil: misrule is better than norule, je še odločneje nastopal zoper ekonomsko prizadevanje proletarijata. Branil je svobodno lastnino, freehold, in se je opiral na kmete-gruntarje (Yeomanry). In trdil je: če je država že obsojena na pogin, »naj ji zadado usodni udarec vsaj ljudje, ne pa bitja, ki so bolj podobna živalim; če mora država trpeti, naj rajši trpi od bogatih, namestu od siromašnih, o katerih pravi Salomon, da je njihovo nasilje kakor dež, ki vse izpere in za katerim ne ostane nič«.

Eksistirali so tudi nasprotniki privatne lastnine, ki so spajali bolj ali manj utopičen socializem z mistiko, neredko skrajno eksaltirano. Tako je eden izmed mnogoštevilnih propovednikov zagotavljal, da se je osebno sestal z Jezusom Kristom, ki da ga je opozoril

na bližino sodnega dne. Med nasprotniki zasebne lastnine so vredni pozornosti diggerji, to se pravi kopači polj, ki niso bila njihova last; »za svojega kralja in zaščitnika so priznavali samo Boga«.

Nekateri anabaptisti so se proglasili za »ljudi pete monarhije«. Ta monarhija naj bi postala naslednica babilonske, perzijske, grške in rimske. V nji bo neposredno kraljeval Bog in njegov namestnik Kristus s sodelovanjem »svetnikov« v anabaptističnem smislu te besede.

Angleška revolucija je rodila tudi druga ideološka gesla, kakor: »zmagoslavje Boga in Biblije« ali »svoboda Anglije in pravice vojakov«. Končala pa se je z geslom restavracije. Njen simbol je bil parlament v klasičnem angleškem pojmovanju te institucije kot skupnosti kralja, lordske zbornice in zbornice občin. In kakor so bili po »nemirih« v Rusiji izvoljeni na prestol Romanoviči, ker so bili v rodu z Rurikoviči, je bil na angleški prestol pozvan Viljem Oranski, ker je bil oženjen s hčerjo poslednjega Stuarta, Jakoba II., ki je bil leta 1688. prisiljen zapustiti prestol in Anglijo. Toda dejstvo, da je Viljema pozval na prestol parlament, ki je leta 1688. izvedel — po tedanjem izrazu — slavno revolucijo (glorious Revolution), in da je moral novi kralj leta 1689. priznati »bill« o pravicah, ga je povsem naravno postavilo v položaj ustavnega kralja. Od tega časa je veljala angleška politična doktrina za teorijo ustavne države. Dežela se je pomirila. In na evropskem kontinentu je vzbujala zavist zaradi tega, ker je v svojem življenju združevala »tri velike stvari«, kakor se je izrazil Montesquieu: »religijo, trgovino in svobodo«.

73. H O B B E S

Državlјanska filozofija. Naravno stanje. Ustanovne pogodbe. Lastnina. Pravo. Vladne forme. Etika. Religija. Hobbesov vpliv. Juridične konstrukcije.

Največja angleška filozofa XVII. stoletja sta bila Hobbes in Locke. Malodane stoletno Hobbesovo življenje se je pričelo leta 1588., ko se je tako imenovana nepremagljiva španska armada bližala angleškim obalam. To je tako prestrašilo njegovo mater, kakor piše sam v svojem življenjepisu, — da je predčasno spravila na svet dvojčka: njega in strah. V času revolucije je moral bežati iz republi-kanske Anglije v monarhistično Francijo in zopet nazaj iz Francije v Anglijo. V obeh primerih je dalo povod nespোরazumljenje, kajti Hobbes nikakor ni bil aktiven politik. In Rousseau ga je čisto brez

potrebe prisposobil krvoločnemu Kaliguli. Hobbes je bil kakor Aristotel teoretik čistega kova, ki je analiziral, kjer drugi delujejo. In predmet njegove analize je bila absolutna država.

Hobbes je docela pristal k mehanističnemu svetovnemu nazoru in si je usvojil geometrično metodo. Prav tej metodi je pripisoval zasluge za zmago nove civilizacije nad starim barbarstvom. Če bi moralni filozofi, je pisal, prav tako dobro opravili svojo stvar, kakor so svojo opravili geometri, bi bilo vprašanje o človeški blaginji razrešeno do kraja. Zato se je lotil naloge sam. Razumel jo je tako, da je treba analogno mehanistični naravni filozofiji (*philosophia naturalis*) zgraditi mehanistično družbeno filozofijo (*philosophia civilis*). V ta namen je treba državo, ta umetni stvor, *opificium artis*, razkrojiti na sestavne dele. Njeni deli so državljani. V skladu s tem nosi Hobbesova knjiga o državi naslov: *Elementa philosophica de cive*. Državljan je človek, ki živi hkratu z drugimi ljudmi v državljanskem položaju. Če hočemo razumeti ta položaj, ga moramo zopet razkrojiti. Če ga odmislimo, dobimo namestu državljana človeka. To bo človek v naravnem stanju, popolnoma svoboden, prepuščen samemu sebi. Nobena stvar ne brzda njegovega egoizma. Ker pa poleg njega eksistirajo tudi drugi, prav tako egoistični ljudje, mora priti do spopada med njimi. Zaradi tega je naravno stanje toliko kot boj vseh zoper vse, *bellum omnium contra omnes*. Tu je človek človeku volk, *homo homini lupus*. Tak položaj nastaja pri srečanjih posameznih ljudi v puščavi, v časih revolucij, v presledkih med režimi, ki izpodrivajo drug drugega. Toda neznosno je vedno. Zaradi tega se smatra državljansko stanje za normalno.

Ustanavlja se na osnovi pogodbe. Utemeljujejo ga trije dogovori: dogovor združitve, *pactum unionis*, dogovor ustanovitve, *pactum constitutionis* in dogovor podreditve, *pactum subjectionis*. Združivši se in ustanovivši državo z javno oblastjo, ji naravni ljudje izroče vso svojo svobodo in se spremenijo v podanike, ki poslej prejemajo vse svoje državljanske pravice od države.

Tako nastane država, ta umetni človek (*homo artificialis*) ali »enotna osebnost, katere voljo, sestavljeno iz pogodb mnogih ljudi, je treba spoštovati kot njihovo voljo«. Porojena iz strahu drugega pred drugim, ne eksistira država samo za strah vnanim sovražnikom, marveč tudi za to, da se podaniki ne podreajo oblasti samo iz strahu, marveč tudi zaradi vesti. Podaniki nimajo lastnih pravic. Vse njihove pravice so samo koncesije, ki jim jih daje vsemogočna državna oblast.

V skladu s tem priznava Hobbes polnomočja te oblasti mnogo bolj neomejeno nego Bodin. Tako je na primer Bodin smatral last-

nino za ustanovo izvendržavnega izvora, Hobbes pa je trdil, da jo je ustanovila država: *constitutio proprietatis civitatis opus est*. V naravnem stanju ni lastnine. Je samo boj za posedovanje stvari. Ko pa se ustanovi država, postane vse, kar se lahko prisvoji, javna last države. In šele država prepušča nato podanikom pravico privatne lasti za nekatere stvari. Sama pa si kajpada pridrži možnost na vse mogoče načine omejevat lastnino; vmešava se v uporabljanje te lastnine in zahteva del njenih plodov v obliki davkov zase.

Dalje razlikuje Bodin zakon, ki je docela na razpolago državnih oblasti, in pravo, kot objektivno pravičnost, ki je prav tako obvezna tudi za državno oblast. Hobbes pa zavrača to razlikovanje. Vsako pravo eksistira v državi. Ustanavlja ga javna oblast. Zaradi tega je pojem pravičnosti formalen. Ni ga materialnega objektivnega prava z lastno vsebino, ki ne bi bila odvisna od države. Državna oblast lahko veli, kar hoče, vsako njeno povelje ustvari pravo. In podaniki ne smejo imeti lastne sodbe o pravičnosti ali krivičnosti: *autoritas, non veritas facit legem*.

V zvezi s tem Hobbes odločno zavrača Aristotelovo delitev vladnih form v pravilne in pokvarjene. Vsaka obstoječa forma je pravilna kratko malo že zaradi tega, ker eksistira. Prepuščati podanikom sodbo o njeni pravilnosti, se pravi dramiti vstaje, ki podirajo države.

Celó razlikovanje dobrega in zlega je popolnoma stvar oblasti: *regum est discernere inter bonum et malum*, stvar kraljev je, razlikovati dobro in zlo. Celó razlikovanje, ki je za verskega človeka tako bistveno, kaj je resnična religija in kaj praznoverstvo, zopet ugotavlja samo javna oblast. Skratka, namestu nauka apostolá Pavla: »ni je oblasti razen od Boga«, pride Hobbes malodane do obratne trditve: »ni ga Boga, razen od oblasti«.

Na ta način postane država nekaj popolnoma absolutnega. Hobbes jo imenuje celo boga, res da umrljivega, *mortalis deus*. V spisu, ki je naslovljen *Leviathan*, jo prisposablja čudežni zver *Levijatanu*, o kateri je rečeno v knjigi *Joba*: *non est super terram potestas, qui ei comparetur*.

Pomen Hobbesove filozofije ni samo v tem, da je zgradil najbolj zaključeno ideologijo absolutne države. Imela je širši vpliv. Trditev, da temelji vsaka država na ustanovnem aktu, je povzročila zahtevo po ustanovnih skupščinah in pisanih ustavah. Njegova formalna teorija o pravu, kot povelju državne oblasti, je imela privrženca tudi po prehodu absolutne države v ustavno. V drugi polovici XIX. stoletja jo je obnovil Ihering, ki je učil, da je pravo politika oblasti, prav tako pa tudi formalno juridična šola Labanda, Jellineka in

drugih, ki je ogovarjala državno oblast z molitvo: zgodi se tvoja volja. Hobbes je dokončno podredil privatno pravo javnemu; v to je meril že Bacon s svojim aforizmom: *at jus privatum sub tutela juris publici latet*. Hobbes je tudi prvi utemeljil nauk, da se sme javna oblast vmešavati v izkoriščanje privatne lastnine. Njegov nazor o državi kot osebi (*persona*), ki je nadomestil rimski nazor o nji kot stvari, *res (publica)* ali kot skupščini (*civitas*), imajo še danes vsi tisti, ki menijo, da si države ni moči predstavljati drugače nego kot subjekt mednarodnega prava in kot razpredeljavalko suverenske oblasti. Šele pred nedavnim so državoznanci kakor Korkunov in Duguít naredili poizkus, konstruirati državo ne kot osebo, marveč kot sistem juridičnih odnosov.

Hobbesov vpliv na metodologijo družbenih ved je bil v tem, da je hkratu z Erhardom Weiglom vnesel vanje nov prijem, namreč konstrukcijo. Državoznanec ali jurist, ki se poslužuje tega prijema, se ne sklicuje na tekste ali na dejstva, ne izvaja dokazov iz apriornih trditev, marveč »konstruira«. Hobbes je razlagal takole: »konstrukcija problema« ga tudi razreši. V tem se je izrazil vpliv geometrične metode: lik ali telo nastane, ko ga konstruiramo. Na sličen način se je konstruirala tudi država kot oseba, ki jo je ustanovila pogodba. Poslej je pričela znanost reševati politična, zlasti pa juridična vprašanja s konstrukcijami, ki so razjasnjevale njih juridično »naravo«.

74. LOCKE IN TEORIJA NARAVNIH PRAVIC

Naravno stanje. Lastnina. Svoboda. Naloge in meje oblasti.

Senzualizem. Etika.

Ko se je končala angleška revolucija je prišel na vrsto problem liberalizma. V družbeni filozofiji se je prerodila misel, ki jo je v bogoslovju izrekel že v V. stoletju britanski menih Pelagius, namreč da se človek lahko zveliča z lastnimi močmi, brez milosti; zaradi tega stanje čiste prirode že ni več tako grehotno. Prevedeno na jezik socijalne filozofije XVII. stoletja se to pravi, da naravno stanje ljudi ni tako strašno, kakor ga je predstavljal Hobbes. Zaradi tega je pri vsakem aktu, ki ustanavlja državno oblast, neobhodno očuvati državljanom neki del njihove naravne svobode. V praksi je to dovedlo do omejitvenih pogojev, na osnovi katerih je angleški parlament povabil na prestol Viljema Oranskega. V teoriji pa je povzročilo Johna Locka »Traktat o vladi«.

V nasprotju s Hobbesovim naukom, da se pri sklepu državne pogodbe ljudje popolnoma odreko svoji naravni svobodi, je bil Locke mnenja, da se človek ne zavaruje zoper lisico zato, da bi ga požrl lev. Nekaterih pravic, ki si jih je pridobil že v naravnem stanju, človek pri ustanovitvi države ne odstopi javni oblasti. Ostanajo mu tudi v državljanskem položaju kot naravno in neodtujivo pravo državljana.

Taka je prvič lastninska pravica. Pridobi si jo človek z delom že v naravnem stanju. Prav zaradi nje se ljudje sploh odrekajo temu stanju. Toda to ne pomeni, da se pri tem odrekajo svoji pravici. Nasprotno, državljanski položaj jim je ljubši ravno zaradi tega, ker pričakujejo od javne oblasti, da jim bo ščitila njihovo last.

Druga naravna pravica je osebna svoboda. Sklepajoč državno pogodbo, se ji človek ne odreče. Odreče se samo pravici osebnega obračunavanja za dejanja zoper svojo osebo in prepušča pravico kaznovanja za taka dejanja javni oblasti.

V »Pismih o strpnosti« je tema dvema naravnima pravicama pri- babil še versko svobodo.

Tako se je kot protiutež nauku o suverenskih pravicah javne oblasti pojavil nauk o naravnih pravicah človeka in državljana. Po Lockovem nauku je državna oblast upravičena samo izdajati zakone, kaznovati zločince in odbijati sovražnike. Udejstvuje se po treh organih, po zakonodavnem, izvršujočem in federativnem. Poslednja dva sta enovitega značaja. Prvi pa je v dobro urejenih državah kolegi- jalen. Zakonodavna oblast ne more razpolagati z življenjem in imet- jem svojih državljanov, kajti to sta njihovi neodtujivi pravici. Izdaja lahko samo splošne in stalne zakone, ne pa izjemnih. Naposled ne sme brez njegovega soglasja nikomur vzeti niti drobca njegove lastnine. Zaradi tega je kakor Bodin učil tudi Locke, da se ne smejo nalagati davki, ne da bi jih prej priznali ljudski predstavniki. Vse te ideje so kesneje vplivale na Montesquieuja.

Na ta način je Locke v politiki zoperstavil edinstvenemu in nedeljivemu gospodstvu javne oblasti svobodni in naravni družbeni element. V filozofiji je neomejenemu gospodstvu razuma zopersta- vil vnanji, naravni element prirode. Njegov »Polzkus o človeški pa- meti« odločno zavrača ne samo tako imenovane vrojene ideje, s katerimi se po mnenju racionalistov človek že rodi, marveč ideje sploh. Locke se celo opravičuje bravcu, da ni docela iztrebil tudi besede »ideja« iz svojega raziskovanja. Racionalistično vero v »jarko luč razuma« je nadomestil s prisposodob, v kateri je razum prisličil slugi, ki dela v mraku pri motni svečni luči.

Strojil je razum kakor palimpsest. Več, pretvarjal ga je v docela gladko desko, tabula rasa. In je trdil, da spoznanje ne prihaja od znotraj, marveč od zunaj. Vnanji svet učinkuje po čutnih organih na naš um, ki po sprejemu »senzacij« odgovarja nanje z »refleksi«. Tako da je naše spoznanje samo refleks, odraz bitja. Kakršno življenje, tako spoznanje. Posrednik med njima pa je č^ust^vo. Zaradi tega ni stvari v intelektu, ki je ne bi bilo tudi v č^ust^vu: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Tako se je obnavljala materialistična spoznavna teorija, ki je zamrla z Epikurjem in stoiki.

Treba pa je pripomniti, da je bil v eni stvari racionalen tudi Locke, in sicer v filozofiji religije in v etiki. Napisal je knjigo, z naslovom »Razumnost krščanstva«. In npravstvenosti ni proglasil za pasivno, refleksno ideologijo vnanjega življenja. Nasprotno, bil je mnenja, da so etične resnice človeku vrojene in da so prav tako dokazljive kakor matematične. In je trdil, da je »npravni človek nepremična, neizpremenljiva ideja«. Šele v XVIII. stoletju so šli Lockovi francoski nasledniki dalje in so skušali vso npravnost obrazložiti senzualistično in materialistično.

75. BOSSUET IN JURIEU

**Ludovik XIV. Bossuetov teokratizem. Vesoljna zgodovina.
Jurieujev monarhomahizem.**

V času, ko je jela politična teorija v Angliji po letu 1688. zoperstavljati možnemu zlorabljanju javne oblasti naravne pravice človeka in državljana, ji je francoska teorija pričela zoperstavljati nadnaravne božje pravice. Na kako omejitev javne oblasti ni bilo niti misliti, kajti na francoskem prestolu je sedel Ludovik XIV. Oficijalno lizunstvo ga je proglasilo za »solnčnega kralja«. Tega priimka niso pojmovali v smislu kulta solnčnega boga, ki so ga pričeli v III. stoletju nanašati na rimske imperatorje, marveč so ga pojmovali v novem, astronomskem smislu, ki je pomenil, da je solnce središče, okrog katerega se suče vse drugo. Le Tellier mu je dokazoval, da je kralj edini lastnik na Francoskem in da zaradi tega lahko svobodno razpolaga z vsem imetjem Francozov. In Ludovik se je strinjal s to mislijo. V svoji politični oporoki je dopovedoval dauphinu, to je prestolonasledniku, da je »vse premoženje v državi popolnoma na razpolago vladarju« in da je »največja nesreča za monarha, če mora sprejemati zakone od svojih podložnikov«. Pripisovali so mu celo izrek: »država sem jaz«.

A navzlic temu je njegov dvorni propovednik in dauphinov vzgojitelj, škof Bossuet razlikoval absolutno in svojevoljno oblast in je priznal, da so kraljeve pravice omejene. Razložil je svoj politični nauk v kaŕipotu, ki ga je sestavil za dauphina in ga naslovil: »Politika, na osnovi izvlečkov iz svetega pisma«. Sklicujoč se ne toliko na besedilo novega, kolikor na tekst starega zakona, proglaša suverena za vsemogočnega. »Vsa država je obsežena v kraljevi osebi.« Po zaslugi kralja »se srečno iztekajo vojne, nastopa mir, vlada pravičnost in celo zemlja kakor da rajši rodi plodove«. Kraljeva oblast je osnovana na boŕjem pravu. Zaradi tega jo morajo podaniki spoštovati in so dolŕni gojiti celo religijozna čuvstva do nje. Ali navzlic vsemu je to samo »religija drugega veličanstva«. Prvo in pravo veličanstvo je nebeški kralj, namreč Bog. Zemski kralj ni več nego boŕji minister. In četudi se zde zemski monarhi kakor bogovi in čeprav jih je prerok Izaija tudi tako imenoval, so v bistvu vendar samo »bogovi iz mesa in krvi, bogovi iz prahu in blata«. Neodgovorni pred podaniki, so odgovorni Bogu. — Ta Bossuetova politična doktrina je prav za prav teokratična. Toda v nasprotju s srednjeveškim teokratizmom ta cerkveni oče, kakor ga je imenoval Labruyère, le ni zagovarjal papeŕevega političnega gospodstva. Nasprotno, kazal je celo v čisto cerkvenih zadevah neodvisnost nasproti Rimu in je zagovarjal galikanske svoboščine francoskega duhovništva.

V »Razmišljanjih o svetovni zgodovini« je podal Bossuet, kakor so dejali kritiki, zgodovino Previdnosti. Zemska kraljestva so le orodja Boga, ki jih zdaj poveličuje, zdaj zopet poniŕuje v svoje svrhe. Tako sta bili na primer Asirija in Babilonija neobhodni za kaznovanje Izraela, Perzija pa zato, da je bilo Izraelstvo zopet obnovljeno itd. Na ta način je Bossuet v XVII. stoletju nadaljeval tradicijo srednjeveških zgodovinarjev, ki so videli v francoski zgodovini gesta Dei per Francos.

Bossuet ni učil o omejenosti zemskega veličanstva v primeri z nebeškim kot sovražnik francoskega kralja, marveč kot njegov sotrudnik, ki ga je nagovarjal k nekaterim ukrepom, med tem tudi, da naj odpravi Nantski edikt o verski strpnosti do hugenotov, ki ga je izdal Henrik IV. V istem času pa je izvajal eden izmed duhovnih voditeljev hugenotske emigracije, Jurieu iz podobnega nauka monarhomahske zaključke. V spisu »Vzdihi suŕnje Francije« ni ogovarjal »ne lesa, ne kamena, ne prahu, ne mesa in ne krvi«, marveč neposredno »njegovo nebeško veličanstvo« Boga, kot »svojega edinega kralja«. Toŕil je Bogu, da kralji, ti »Njegovi poročniki in vikarji«, kršijo njegove zakone. Sklicujoč se na stare francoske svoboščine, je Jurieu dokazoval, da je v Franciji nov despotizem, ne pa svoboda.

76. MERKANTILIZEM

»Politična« ekonomija. Buljonizem. Protekcijonizem. Komercijalizem. Navigacijonizem. Montchrétien. Sully. Colbert. Selden.

V času, ko so nekateri socijalni filozofi XVII. stoletja obravnavali vprašanje o izvoru in o mejah avtoritete v državi, so se drugi pričeli ukvarjati z vprašanjem o njeni materialni sili. Pojavila se je »politična« ekonomija, to je v nasprotju z antično, domačo ekonomijo, nauk o pravih, po katerih naj državna oblast upravlja svoje gospodarstvo. V razliko od prejšnjih nauk, ki so podrejali gospodarstvo etiki, je novi nauk podrejen »politiki« statistov in njihovemu principu *ragione di stato*. Etiko nadomesti tehnika in egoizem se spremeni v gospodarsko krepost. Politična plat tega nauka predstavlja dve ideji. Prvič, državna oblast je absolutna in zato lahko zahteva od podanikov ne samo pasivne pokornosti, marveč tudi aktivnih dejanj po navodilih vlade. Anglež Stewart je imenoval kralja »glavnega upravitelja ekonomske mašine«. Drugič, države žive druga z drugo v naravnem stanju. To je stanje trajne vojne. Ta nazor so prenesli tudi v mednarodno trgovino. Tudi ta je svoje vrste vojna. Zguba na eni strani, pomeni v tej vojni dobiček za drugo plat: nul ne perd que l'autre ne gagne. Zmaga tisti, ki dobi v roke plen. Plen pa je zlato. V skladu s tem je ekonomska stran novega nauka govorila, da bogastvo ni zlo, marveč blaginja in da pravo bogastvo predstavlja izobilje zlata. Colbert je proglasil množino denarja za mero državne veličine in mogočnosti.

Praksa je bila v skladu s teorijo. Vse evropske vlade so podpirale izvoz in so na vse načine ovirale uvoz inozemskega blaga. Iz tega razloga niso samo vzpodbujale obrtne in trgovske delavnosti svojih podanikov, marveč so smatrale za koristno in celo neobhodno, voditi to delavnost. Tako je na primer sredi XVII. stoletja Cromwell izdal »navigacijski akt«, ki je prepovedoval uvoz v Anglijo na inozemskih ladjah, s čimer je zadal holandski trgovini težak udarec. Da bi podprl volneno manufakturo v Angliji, je Karol II. izdal ukaz, da morajo biti mrtvaška oblačila izdelana iz volne. Colbert, ki je eno in dvajset let upravljal francoske finance pod Ludovikom XIV., je prepovedal marseilskim trgovcem izvažati denar in plemenite kovine v večjih množinah, nego je določala njegova norma. Prav tako je reglementiral način proizvodstva in kakovost blaga, na primer debelino sukna. Blago, ki ni ustrezalo določenemu tipu, je bilo zaplenjeno; nastavljeni so bili celo posebni nadzorniki, ki so ga uničevali. Tako je nastal sistem »monarhičnega socijalizma«, kakor ga je označil neki fran-

coski zgodovinar (Hennebicq). To politiko so imenovali merkantilno, teorijo o nji pa merkantilizem.

Merkantilizem je imel dva stadija. Prvega, ki je nastal kmalu po odkritju Amerike, od koder se je jelo v Evropo stekati zlato, označuje skrb za ekonomsko stran stvari. To je stadij »buljonizma«, ki je priznaval, da mora državna oblast nakopičiti ali »tezavrizirati« čim večjo množino zlata. Drugi stadij označuje skrb za politično stran stvari. Merkantilisti so nalágali javni oblasti naslednje dolžnosti: protekcijonizem v odnosu do zemljedelstva, zlasti pa do industrije, ki sta izvor državnega bogastva; komercijalizem, to je podpiranje vnanje in notranje trgovine, toda v zvezi z brezpogojno skrbjo za aktivno ravnovesje; in nazadnje navigacijonizem, to je skrb za pridobitev prekomorskih kolonij in za vzdrževanje zveze ž njimi s pomočjo brodovja. Francoski merkantilisti so posebno poudarjali protekcijonizem, angleški — navigacijonizem. Hugon Grotius je napisal specijalno knjigo *Mare liberum* v zaščito svobode morij. Ko pa je bil nizozemski stathouder Viljem Oranski pozvan na angleški prestol, ni bila Holandija nič drugega več nego čoln, pripet na angleško ladjo, kakor je dejal neki zgodovinar. V Nemčiji, ki je bila po tridesetletni vojni politično nenavadno razdrobljena in opustošena, je bila v XVII. stoletju bolj aktualna politika prebivalstva nego merkantilizem. In sploh so se tedaj na Nemškem malo brigali za ekonomska vprašanja. Leibnitz je postal pozoren na to in je temu dejstvu pripisoval pogin Nemčije.

V Franciji je bil pglavitni teoretik merkantilizma Montchrétien, ki je izdal leta 1615. knjigo z naslovom »Traktat o politični ekonomiji« in ki je na ta način prvi imenoval nauk o gospodarstvu politično ekonomijo, to se pravi doslovno vodstvo državnega gospodarstva. Trdil je, da so ljudje ustvarjeni za bogastvo, bogastvo pa je pridobiti z delom. Ne da bi zanikal manifakturo, je smatral za glavni vir bogastva zemljedelstvo. Zemljedelci so noga države. Nasprotnik je bil uvažanju blaga, kajti dežela se mora preskrbovati sama. Pristaš pa je bil kolonizacije, s pomočjo katere je mogoče nasaditi več »novih Francij«.

Prepričana merkantilista sta bila dva francoska ministra, za Henrika IV. Sully, za Ludovika XIV. Colbert. Razlika med njima je bila samo v tem, da je bil Sully pristaš agrarnega merkantilizma, kajti smatral je zemljedelstvo in živinorejo za »dva sesca« države, Colbert pa je vztrajal pri industrijskem merkantilizmu.

Filozofijo angleškega merkantilizma je izrazil Selden, ki je izjavil: *cujus regio, ejus commercium*. Zoper Hugona Grotia knjigo *Mare*

liberum, ki je zagovarjala holandsko načelo svobodnega morja, je napisal knjigo *Mare clausum*.

77. „STATISTIKA“ IN POLITIČNA ARITMETIKA

Razlika med statistiki in statisti. Conring. Graunt. Halley. Petty. Boisguilbert.

Nauk Bacona in Locka, da si znanja ni pridobiti z apriorno dedukcijo in z umskim konstruiranjem, marveč z zbiranjem in celo kopičenjem empiričnih podatkov, je dajal navdih državoznancem XVII. stoletja, ki so se imenovali statistike. V razliko od italijanskih statistov XVI. stoletja niso raziskovali sredstev, s katerimi je mogoče priti v državi do oblasti in si jo tudi ohraniti, marveč so studirali notranje stanje držav. Ali v razliko od statistike v sodobnem smislu še niso uporabljali štetja, zakona o velikih, malih in srednjih številih, verjetnostne teorije in drugih podobnih matematičnih prijemov. Ukvarjali so se z opisovanjem tako imenovanih državnih posebnosti (*Staatsmerkwürdigkeiten*). Pri tem niso niti malo skušali priti do kakih posplošitev, marveč so jih načelno odklanjali. Do neke meje jih je mogoče smatrati za predhodnike sodobne opisne socijologije.

Tipičen v tem smislu je Conring, dvorni zdravnik Kristine Švedske, hkratu pa tudi profesor za politiko, »ocean erudicije«, kakor ga je imenoval Achenwall. Conring ni maral razglablјati o človeku ali o državi na sploh. Mi vidimo, je razlagal, Ivana, Petra, Pavla, ali nihče ne vidi človeka kot nekake univerzaliје; nemo autem videt hominem prout universale. Zaradi tega je namestu abstraktnega nauka o izvoru in prirodi državnosti sploh rajši opisal posamezne konkretne države. Za »preizkusni kamen« njihovih zakonov je smatral zgodovino, ki so jo racionalisti puščali v nemar.

V spisu »O izvoru nemškega prava« je Conring kakor racijonalist Pufendorf dokazoval nemožnost še eksistirajočega svetega rimskega cesarstva. Ali dočim je Pufendorf dokazoval, da je konstrukcija tega cesarstva iracijonalna in zaradi tega izpačena, je Conring svojo kritiko podprl z zgodovinskim raziskovanjem.

Conring se je pri raziskovanju stanja posameznih držav zadovoljeval z opisujočo metodo, drugi avtorji, prežeti s fizicizmom XVII. stoletja, pa so pričeli uporabljati matematično metodo in fizikalne analogije. V začetku šestdesetih let je predložil kapitan

John Graunt, ta »Kolumb državnih znanosti«, kakor ga je imenoval Süßmilch, londonski kraljevski družbi, ali kakor se je izrazil on, »parlamentu prirode«, svoje »naravno-politične« izsledke o gibanju prebivalstva v Londonu. Astronom Halley, znan po odkritju novega kometa, in Nemec Neumann sta se poslužila raziskovalnih prijemov »v kraljestvu narave« (in regno naturae) in sta matematično obdelala tabele rojstev in smrtnosti.

Poglavitni ideolog tega novega pojmovanja nalog in metod socialne filozofije je bil Anglež Petty, ta »Ricardo v kostumu XVII. stoletja«, kakor ga je imenoval neki raziskovalec. V »Poizkusih politične aritmetike« je učil o zakonitosti prebivalstvenega gibanja, da jo je mogoče izraziti z matematičnimi sredstvi. V »Politični anatomiji« je avtor, ki je bil kakor Quesnay zdravnik, prispodabljal državo telesu, podrejenemu fizičnim zakonom. V nasprotju z Italijanom Davanzatijem, ki je denarni promet prispodabljal krvnemu obtoku, in Hobbesom, ki je imenoval denar »javno kri«, ga je Petty prispodabljal maščobi v organizmu. Trgovce je primerjal z venami in arterijami. Delo je smatral za očeta bogastva, zemljo pa za njegovo mater. Bil je predhodnik fizijokratov, bodisi po svojem predpostavljajanju agrarne ekonomije industrijski, bodisi po svoji nezaupnosti do državne reglementacije družbenega gospodarstva, ki da je podrejeno lastnim naravnim zakonom. Analogne misli je v Franciji izražal Boisguilbert. V nasprotju z merkantilisti ni smatral za bogastvo denarja, te »kriminalne stvari«, tega »moloha«. Uverjen, da eksistirajo gospodarski naravni zakoni, je svaril pred prekomerno reglementacijo gospodarstva. Napovedujoč kasnejše fizijokrate, je predlagal *laisser faire la nature et la liberté*.

78. NOVO POJMOVANJE NARAVNIH ZAKONOV

Fizicizem. Determinizem. Dvojni smisel zakona. Razvoj vere v naravne zakone.

Kakor pri Pettyju ima tudi pri drugih teoretikih XVII. stoletja, zlasti pri Spinozi, pojem socialnega zakona nov, ontološki in fizičen smisel in ne več prejšnjega deontološkega in moralnega. Zakon ni predpis o tem, kar bodi, marveč opis tega, kar je. Norma ni kánon, marveč tip. Tip je podrejen naravni neobhodnosti. Tako je fizicizem zavladal nad moralizmom.

Ta sprememba je pomenila velikanski preobrat v pojmovanju človeka in njegovega položaja, bodisi v družbi, bodisi v naravi. Ljudje so priznali religijo, moralo in pravo za relativne in so pričeli verovati v absolutno naravoznanstvo, kateremu so darovali človeka z njegovo svobodo in z njegovimi dolžnostmi. Res da je bila to bolj filozofska vera nego pozitivno znanje. Toda filozofi, ki so bili prežeti s to vero, si niso pomišljali. Prehitevali so znanost in ji sugerirali »delovno hipotezo«. Če so filozofi v srednjem veku opravičevali vzdevek zakasnelih svečenikov, ki jim ga je dal Rivarol (des prêtres tardifs), so sedaj postali nestrpni učenjaki. Mudilo se jim je navesti brez izjeme vse izsledke znanstvenega raziskovanja v strugo mehaničnega determinizma.

Kakor je razlagal Spinoza, se vrši vsako spoznanje s pomočjo splošnih zakonov in pravil narave, per leges et regulas Naturae universales. Ta pravila ne poznajo izjem. Zaradi tega so pristaši novega pojmovanja zakonov zavrgli mnenje, ki je bilo tu in tam boječe izraženo, da so kometi ali vsaj njihovi repi, kakor je predlagal Tycho Brahe, — nadnaravni, da so pošasti slučajne, da je premikanje kamna navzgor nasilno, da so dejanja Boga, angelov in ljudi odvisna od volje (G. Voigt, *Curiositates physicae* 1698.). Vse na svetu brez izjeme so pričeli podrejati naravnim zakonom. In jeli so zatrjevati še odločnejše nego stoiki, da ti zakoni usodno opredeljujejo vse stvari in vse dogodke, med njimi tudi vse človeško ravnanje. Kesneje je to prepričanje izrazil Goethe: »tudi protinaravno je narava; njenim zakonom se pokoriš tudi, kadar se jim upiraš; ravnaš v njenem smislu tudi tedaj, ko hočeš delovati zoper njo«. Zaradi tega se je družbena filozofija spreminjala v nekako socialno fiziko. In so pričeli zahtevati od humanitarnih znanosti, naj postanejo naravne ali naravnim znanostim podobne.

Ta program je odločno odpravil prejšnjo misel, da je naravni zakon v človeškem svetu objektivna etična norma, ki predpisuje človeku njegovo ravnanje. Še v XVII. stoletju sta izšli dve knjigi Hemminga in Cumberlanda, naslovljeni »O prirodnih zakonih« in posvečeni izključno morali in pravni filozofiji. Toda ti dve knjigi sta govorili še v starem jeziku in sta ponavljali stare pojme, kakor tudi knjiga Suarezja *De legibus ac de Deo legislatore*. Beseda »zakon« v novem smislu je izgubila svoj prejšnji moralni in juridični pomen in je pričela pomeniti po možnosti matematično formulo za ponavljanje naravnih in družbenih pojavov.

Ker pa morala in pravoznanstvo nista izginila, marveč sta se v svoje svrhe še vedno posluževala svojega prejšnjega pojmovanja o zakonu, je nastala zmeda in zmešnjava pojmov. Tako je na primer v

XVIII. stoletju Montesquieu v »Duhu zakonov« hkratu razglabljal o zakonih kot »neobhodnih odnosih, ki izhajajo iz narave stvari« in o zakonih kot poveljih javne oblasti. Kant, ki je istovetil ves svet s »tako imenovano naravo«, je podredil njenim zakonom tudi vse ravnanje »fenomenalnega« človeka. Toda »noumenalnega« človeka je hkratu podredil deontološkemu zakonu npravnosti. Na tem je temeljila Helvétijeva tožba, da sta fizika in morala vendarle kakor dva različna stolpca, ki ju ne spaja skupno zaglavje.

Navzlic temu so še v XIX. stoletju mnogi družboslovci trdovratno iskali svojo nalogo v odkrivanju »naravnih zakonov« človeškega življenja, ki usodno opredeljujejo vse človeško ravnanje in vse družbene odnose in ki zaradi tega izključujejo vsako deontologijo. Za vzor takih zakonov jim je bil Newtonov zakon o vesoljni privlačnosti. In v prvih desetletjih XIX. stoletja je v socijologiji gospodovala newtonomanija, kakor je dejal Dühring. Dajala je navdih tudi očetu socijologije, Comtu, ki je pričakoval, da se bo ta veda spremenila v »socijalno fiziko«.

Toda še v XIX. stoletju se je pričela tudi reakcija zoper naravne zakone osebnega in družbenega človeškega življenja, zlasti zoper njihovo fatalistično pojmovanje. Quetelet je videl v teh zakonih samo verjetnost, ne pa neobhodnosti. Cournot in Emile Boutroux sta videla v njih slučajnost. Windelband je priznal za »nomotetične«, to je zakonodavne, samo naravne znanosti. Humanitarnim znanostim pa je hkratu z Rickertom priznal nalogo ne v iskanju zakonov, ki jih ni, marveč v »idiografski« zgodovini in »kulturni« ocenitvi. Tako se je polagoma razgubila vera, da ne more biti znanosti o človeku, razen v »naravnih zakonih«, ki opredeljujejo vse njegovo življenje.

79. ERHARD WEIGEL

Realni silogizem. Pantometrija. Moralno prostranstvo. Konstrukcija. Etika.

V XVII. stoletju je užival glasen sloves danes pozabljeni Pufendorfov in Leibnitzev učitelj, profesor astronomije in matematike na Jenski univerzi — Erhard Weigel. 19 let pred Spinozovo »Etiko« se je pojavila njegova knjiga *Analysis Aristotelica ex Euclide restituta*. Zanimiva je kot poizkus, razrešiti ontološki problem v duhu racionalizma s pomočjo »realnega silogizma«. Logika bivanja je v skladu z logiko misli. »Demonstracija« ni samo dokazilna, marveč tudi pojasnilna. Zaradi tega je sistem sveta smoter realnih silogizmov.

Navdahnjen z geometričnim duhom in s fizicizmom, je skušal Weigel ordine geometrico dokazati trojnost božanstva, moralne in pedagoške predpise in konec turške nevarnosti po osvoboditvi Dunaja, ki ga je rešil Jan Sobieski. V knjigi *Idea Matheseos universae* je naredil poizkus »pantometrije«, to je vseizmerljivosti, po načelu *omnia mensura numero et pondere*. Ni se omejil samo na fizične količine (*quanta naturalia*), marveč je zajel v pantometrijo tudi »moralne količine«, *quanta moralia*. Njim je pripisoval vrednost stvari v gospodarskem prometu, oceno socialnega položaja in človeške oblasti in naposled vrednotenje ravnanja, ki se izraža v nagradah in kaznih.

V knjigi *Corporis Pansophici Pantologia* je skušal Weigel kakor Amos Komenský podati enciklopedijo vsega bitja. Razlika je v tem, da pri Weiglu logični in konstruktivni elementi odločno prevladujejo nad empiričnim materialom. Kakor Spinoza v »Etiki« je Weigel zgradil svojo pantologijo ordine geometrico. Njegov sistem je zanimiv zaradi tega, ker je skušal spraviti v sklad moralno ontologijo s fizično, za kar je nad fizičnim prostorom zgradil poseben moralni prostor (*spatium morale*), v katerem imajo preprosta in komplicirana moralna bitja (*entia moralia*) svoj položaj (*situs*) in medsebojna razmerja, ki so analogna geometričnim.

V tej stvari je Weigla nadaljeval Pufendorf. Prevezel je docela Weiglov nauk o moralnem prostoru in o moralnih bitjih, ki bivajo v njem. Pojmoval jih je analogno fizičnim telesom, ad *normam entium physicorum*, in jih je izvajal iz ustanovitve, *impositio*. Toda šel je še dalje in je na moralni krogli (*sphaera moralis*) s posebnimi polumeri meril oddalitve človeškega ravnanja od norme.

Ta rešitev težavnega vprašanja o realnosti moralnega sveta in moralnih odnosov med ljudmi je popolnoma ustrezala geometričnemu duhu XVII. stoletja. Weigel je kakor Hobbes pripomogel do veljave shematizmu in konstrukcijam v družbenih vedah, zlasti v juridičnih. In navzlic pozabi, ki ga je zadela, je v tej smeri njegov vpliv živ še danes. Vsakokrat, ko zgradi jurist zaradi razjasnitve juridične narave kakega pravnega položaja ali kazusa njegovo konstrukcijo, v bistvu nadaljuje delo Weigla in Pufendorfa. Njuna tradicija se javlja tudi v razpravljanju sodobnih znanstvenikov o juridičnih »situacijah« ali v francoski teoriji o »instituciji«.

V praktični morali je bil Weigel tipičen racijonalist. Trdil je, da so vsi ljudje, moški in ženske, črni in beli, navzlic vsem razlikam v razmerah enaki v tem smislu, da so sposobni šteti in računati. V tem se bistveno razlikujejo od živali. Drug od drugega se razlikujejo samo po stopnji prosvetljenosti. Zaradi tega so znanstvene resnice

dostopne vsem, ne izvzemši otrok in plebejcev, prav tako pa so vsem jasne tudi нравne zahteve. Zaradi tega lahko logika prepreči vse konflikte. Z racionaliziranjem morale je Weigel izločil iz nje vse, kar temelji na čustvu. Tako je na primer trdil, da pristojna samo opicam poljubljati svoje mladiče in jih stiskati na prsi.

80. SPINOZA

Mehanistični monizem. Determinizem in svoboda. Naravno pravo. Javna oblast. Mehanizem ustanov. Spinozizem in neospinozizem. Spinoza in Hegel.

Pri vsem svojem stremljenju k edinosti racionalističnega svetovnega sistema je Weigel vendarle priznaval samostojnost moralnega sveta, dasi ga je zgradil po naliki fizičnemu. Ali logika mehanističnega svetovnega nazora je šla za tem, da bi bil ves svet, brez ostanka, strnjen v eno samo mehanično celoto. Newton je podal v knjigi *Philosophiae naturalis principia mathematica* mehanični sistem fizičnega sveta. Hobbes je skušal podati v svoji *philosophia civilis* mehanični sistem socialnega sveta. Treba je bilo samo še združiti oba sistema v enega univerzalnega, ki bi v svetovnem mehanizmu brez ostanka razkrojil Boga, človeka in prirodo. In to je skušal izvesti samotno živeči, z brušenjem stekla preživljajoči se holandski Jud Spinoza, ki je nekoč odklonil ponudeno mu stolico na Heidelberški univerzi. Izobčen iz sinagoge se vendarle ni pridružil kristjanom.

Svoj svetovni nazor je Spinoza razložil v knjigi z naslovom »*Etika*, demonstrirana po geometrični metodi«. V nji se kaže stremljenje k monizmu, to je k enotnosti filozofskega sistema. Formalno je enotnost dosežena v uporabljanju geometrične metode. Kakor pri Evklidu se knjiga pričinja z aksijomi in opredelitvami. Za njimi sledijo teoremi. Oboje je skušal Spinoza zvezati z nepretrgano verigo logičnih sklepov. Materijalna enotnost sistema je dosežena s tem, da proglasi Spinoza izmed treh predmetov metafizike, namreč izmed Boga, človeka in prirode, za osnovni in celo za edini predmet prirodo, ki jo hkratu pojmuje kot mehanizem. Bog ali priroda, Deus sive natura, razlika je samo v besedi, ne v stvari. Bistvo stvari pa je v tem, da eksistira samo narava in da poleg nje ni ničesar, ničesar transcendentnega. Razlagati kar koli na svetu z božjo voljo, imenuje Spinoza pribežališče nevednosti, *asylum ignorantiae*, in veliko oviro za znanost. Prav tako ni smeti izločevati iz narave človeka, kot nekake države v državi. Človek je drobec narave, docela podrejen

njenim zakonom. Njegova svoboda je namišljena, kakor svoboda kamna, ki pada po zakonih fizike in si domišlja, da pada, kakor ga je volja. Vse je opredeljeno, determinirano po mehanizmu bitja. In če kje eksistira dvajset ljudi, se mora dati dokazati, zakaj jih je ravno dvajset, a ne več in ne manj.

Na ta način nastane mehanističen sistem absolutne enotnosti. Ves svet, vidni in nevidni, je enotna substanca. Misel in razsežnost sta njena atributa. Posamezni predmeti in pojavi so njeni modusi. In povsod vlada strog determinizem. V sistemu sveta je obseženo tudi gibanje. Ni pa razvoja. Tudi izpopolnjevanja ni: »realnost in popolnost — je razlagal Spinoza — mi pomenita eno in isto«.

Kot člen takega sistema se človek iz svobodne osebnosti spremeni v stvar ali v avtomat. In Spinoza res skuša zgraditi mehaniko človeškega ravnanja, in sicer na temelju analogije med fizično vztrajnostjo in človeškim stremljenjem po ohrani samega sebe (*sum esse conservare*, ohraniti svoje bitje) in pa na avtomatizmu človeških duševnih afektov. Po lastnem priznanju je raziskoval človeško duševno življenje kakor linije, površine in telesa.

Dokler mu gre samo za teoretično spoznanje o človeku, gre vse bolj ali manj gladko, dasi zelo enostransko. Ali pri prehodu k praktičnemu vprašanju, kako naj človek v skladu s to teorijo tudi ravna, pa so nastale težkoče. Strogo govorjeno bi tako strog determinizem, kakor ga je izpovedoval Spinoza, sploh ne smel poznati tega vprašanja. Kajti če je človek absolutno nesvoboden, tedaj sploh ne more ničesar začenjati. Toda Spinoza je zagrešil nedoslednost in je zaključil svojo knjigo z naukom »o mogočnosti razuma ali o človeški svobodi«. Nazadnje pride na dan, da človek ni samo avtomat. Z močjo intelekta se lahko dvigne nad afekte in jih vodi, s tem da jih izigrava drugega zoper drugega in tako paralizira. To je nedvomno razdiralo enotnost sistema. In zaradi tega niso niti od daleč vsi raziskovalci Spinoze istega mnenja kakor Jacobi, ki je trdil, da moraš skočiti iz njegovega sistema ali narediti salto mortale iz njega, če hočeš človeku vrniti svobodo. In marsikateri izmed njih se ne strinja niti s Stahлом, ki je priznal spinozizem za najdoslednejši sistem determinizma. Nekateri vidijo v »Etiki« zmago spoznavajočega in delujočega razuma nad mrtvimi elementi. A eksistira tudi mnenje, da tvori pet knjig »Etike« pet dejanj drame, v kateri se borita mehanistični determinizem in moralna svoboda.

Spinozova družbena filozofija je vsebovana v dveh knjigah, v *Tractatus theologico-politicus* in *Tractatus politicus*. V njima trdi, da v naravnem stanju vodita ljudi izključno egoizem in samoohrana. Tu je pravo istovetno s silo. Naravno pravo je pravo narave. Naravna

moč. Pravo moči. Po tem pravu žro velike ribe — male. Državljsko stanje nastane na umeten način, kajti ljudje se ne rode kot državljanska bitja, marveč šele postajajo: *homines civiles non nascuntur, sed fiunt*. Temelj državljanskega stanja je pogodba, s katero ljudje izroče državni oblasti vso svojo samoobrambno moč, to se pravi vse svoje pravice. Nato so dolžni brez ugovora pokoriti se oblasti in če bi jim velevala, pravi Spinoza, storiti tudi največjo neumnost.

V skladu s tem gleda Spinoza kakor Hobbes na vse življenje državljanske družbe kot na rezultat vladnih odredb. Izjemo vidi samo v religiozni vesti. Smatra jo za območje, ki je svobodno in v katerega ne more prodreti nobena oblast. Vsako izražanje religije pa je po Spinozovem mnenju že podrejeno reglementaciji, kajti religija dobi pravno moč, razlaga Spinoza, samo zaradi odločitve poveljujočih. Spinoza podreja vse državljansko pravo javni oblasti. Opredeljuje ga kot svoboščino vsakega posameznika, da se sme očuvati v svojem stanju, kot svoboščino, ki jo opredeljujejo odredbe vrhovne oblasti in ki jo ščiti samo ta avtoriteta. Kršitev prava in zločin je samo tisto, kar je oblast prepovedala podanikom. Toda »vrhovna oblast, kateri je po pravu vse dovoljeno, ne more zagrešiti nobene kršitve prava nasproti podanikom«. Javno pravo je osnovno pravo državljanskega stanja. Obseženo je v neomejenem gospodstvu oblasti nad družbo. Spinoza zavedno istoveti državo z oblastjo. Zaradi tega, govoreč o monarhiji, docela dosledno istoveti kralja z državo (*rex est ipsa civitas*). S tem ustvarja filozofski temelj besedam svojega sodobnika Ludovika XIV.: *l'état c'est moi*.

Vprašanje o najboljšem državnem ustroju pri Spinozi nima utopičnega značaja kakor pri Morusu ali pri Campanelli, marveč tehničnega. To je vprašanje praktične socialne mehanike. Izhajajoč iz prepričanja, da so ljudje po naravi egoisti in da vedno in povsod zasledujejo samo osebne smotre, predlaga Spinoza urediti državni stroj tako, da bodo ljudje, zlasti tisti, ki nosijo oblast, *volunt, nolint* — hočeš, nočeš, opravljali javno, ne pa osebno delo. Nato daje take nasvete za vsako vladno obliko. Podrobnosti so se kmalu pozabile. Osnovno načelo pa je naredilo dolgotrajen vtis. Navduševalo je še Montesquieuja, ko je prisposodabljal razdelitev oblasti mehničnemu sistemu vzvodov in protiuteži, ki avtomatično učinkujejo drug na drugega, s čimer jamčijo za pravilno delovanje državnega stroja. Za Spinozo gredo tudi tisti, ki rešujejo znani spor o tem, kaj je važnejše — ustanove ali ljudje, v korist ustanov.

V XVIII. stoletju so spinozizem pojmovali kot mehanični determinizem in ateizem. Zaradi tega se je na primer Montesquieu pri-
toževal zoper Spinozo: »ta filozof hoče v meni uničiti svobodo...

Jemlje mi motive vseh mojih dejanj in me razrešuje vsake morale«. Voltaire pa je predstavljal Spinozo, ko šepeta Bogu, da Ga ni:

Pardonnez-moi, dit-il, en lui parlant tout bas,
Mais je pense, entre nous, que vous n'existez pas.

V začetku XIX. stoletja so romantiki ustvarili neospinozizem, ki je Spinozo predstavljal popolnoma drugače. Namestu mehanizma so videli v njegovem sistemu organizem. Tako je postal Schelling, kakor je dejal Goethe, preroditelj Spinoze, ali novi Spinoza, kakor je rekel sam. Namestu ateista so pričeli videti v Spinozi »bogopijanega človeka«, kakor se je izrazil Novalis, mistika, kot je trdil Friderik Schlegel, in celo »meniha navdušenja«, ki da spominja na Tomaža Kempčana, kakor je zagotavljal Cousin. Namestu racijonalista in preverjenega prozaika so iz Spinoze naredili poeta, ki je po zatrtjevanju Friderika Schlegla spominjal na Homerja in Danteja in ki je filozofiral »med petjem muz, v svetem mraku sanj«. Za njegovega naslednika v tej smeri pa so smatrali Goetheja. Ali romantiki so se prav tako naglo razočarali nad njim, kakor so se bili navdušili. In neospinozizem je zamrl.

Zamrl pa ni spinozizem. Na poseben način se je prerodil v filozofiji Hegla, ki je nekoč izjavil: »ali spinozizem, ali pa sploh ne filozofije«. Hegeljanstvo je dinamičen spinozizem. Če sprejmeš vero v logiko, ki je imanentna svetu, ti bo predstavljal filozofijo njegove stabilizacije spinozizem, filozofijo njegove mobilizacije pa hegeljanstvo. Kakor je Achenwall imenoval statistiko otrplo zgodovino, zgodovino pa razgibano statistiko, tako lahko imenujemo spinozizem otrplo hegeljanstvo, hegeljanstvo pa razgiban spinozizem.

81. PASCAL

Kritika racijonalizma. Problem človeka. Probabilizem. Bogoiskanje. Logika srca. Pascalov pomen.

Kakor v starem veku filozofija Aristotela, v novem pa Hegljeva, je Spinozov sistem malodane izključeval vsako nadaljnje filozofiranje. Svet je zaokrožen sistem. Dani in poznani so nam vsi njegovi elementi. Red naših idej »adekvatno«¹ ustreza redu stvari. Torej je vse razumljivo, vse razjasnjeno. In vsako nadaljnje raziskovanje je odveč. Treba je samo poučevati svet o odkriti resnici. In filozofija se mora umakniti pedagogiki.

Vendar so se že v XVII. stoletju pojavili misleci, ki se niso zadovoljili z izsledki racijonalizma. Niso ga zametavali. Nasprotno,

priznali so ga skoraj brez pridržka. Toda zdelo se jim je nemogoče, omejiti se samo nanj. Njihovo razmerje do racijonalizma spominja na rimskega poeta, ki ni mogel živeti ne s svojo ljubljeno ne brez nje: nec sine te, nec tecum vivere possum. Mrtvi geometrični shematizem racijonalistov so dopolnjevali s sprejemljivostjo za resnično življenje in vso njegovo aracijonalnost in gibljivost, kakor tudi s povratkom k transcendentnemu božanstvu. Taka sta bila Pascal in Leibnitz.

Matematik in fizik Pascal je veroval v napredek znanosti in ni zametaval načel racijonalizma. Bil je mnenja, da misel predstavlja veličino in vse dostojanstvo človeka, tega mislečega trsa (un roseau pensant). Vse, kar sega preko območja geometrije, presega človeka. In vendar se Pascal ni zadovoljil z geometrično podobo sveta in ni našel v nji duhovnega pokoja, ki ga je našel ali vsaj skušal najti v nji Spinoza.

Pascal ni priznal geometričnemu spoznanju bitja »popolnosti«, kakor mu jo je priznal Spinoza. »Treba je reči na sploh: to nastaja iz figure in iz gibanja, kajti to je resnično. A govoriti iz kakšne in sestavljati stroj, je smešno.« Zato »je Descartes nepotreben in neverodostojen«. Tudi matematika je »nepotrebna v svoji globini«. »Ozirom se na vse strani in vidim samo temo. Narava mi ne nudi ničesar, kar ne bi vzbujalo dvoma in nemira.« »Ker sem videl preveč, da bi mogel zanikati, in premalo, da bi me prepričalo, sem taval v pomilovanja vrednem stanju.« To stanje je Pascal označil z izrazi, ki spominjajo na »učeno nevednost« Nikolaja Kuzanskega: »učena nevednost, ki se zaveda same sebe«.

Pascala je vznemirjala veličina narave, ki nas obdaja z dvojno neskončnostjo, in zagonetnost človeka. Ne on ne njegovo življenje se ne skladata z geometričnimi shemami, kajti poln je protislovij in je iracijonalen. »Kakšna himera je človek, kakšna novost, kakšna pošast, kakšen kaos, kakšen predmet protislovij, kakšno čudo, ta sodnik vseh stvari, brezsilni zemski črv, čuvar resnice, kloaka lažnjivosti in zablode, slava in gnus vsemirja! Kdo naj razbere to zmedo?« Do neke meje jo je razbral Pascal sam. Njegova formula o človeku se glasi: ni ange ni bête, mais homme. Z drugimi besedami, človek ne spada brez ostanka v fizično naravo ter v njen mehanični determinizem, a prav tako ni zgolj duh in ni absolutno popoln. Njegovo mesto je na sredi. Zaradi tega je njegova usoda v relativnosti. Formula človeškega življenja je zakon relativnosti. Ljudje niso podobni drug drugemu in niti ne sami sebi: »ni človeka, ki bi se bolj razlikoval od drugih, nego se v različnih časih od samega sebe«. »Naša narava je samo neprestano spreminjanje.« Spremenljivi so tudi naši

etični pojmi. Relativni so v prostoru in v času. »Smešna pravičnost, ki jo omejuje reka! Na tej strani Pirenejev resnica, onkraj — zabloda.« »Pravo ima svoje dobe!« V »Provincijalnih pismih« je Pascal napadel jezuite, ker so uvedli element relativnosti ali »probabilizem« tudi v krščansko moralo.

Vendar je tudi sam Pascal plačal probabilizmu svoj tribut. Ljudje se spreminjamo. Načela našega spoznanja in ravnanja so relativna. Dogodki našega življenja, celo taki, ki imajo svetovni pomen, so slučajni. Na primer, »če bi bil Kleopatrin nos krajši, bi se spremenila vsa podoba sveta«. Zrnce peska v Cromwellovem sečnem mehurju, ki je povzročilo njegovo smrt, je preprečilo velikanske dogodke, ki bi se bili po vsem videzu morali izvršiti. Za orijentacijo v vsem tem se je pokazalo načelo verjetnosti bolj primerno nego načelo neobходимosti. Tako je Pascal pričel izdelovati metodologijo verjetnosti. Uporabil je ni samo v matematiki, marveč tudi v religiji: il faut parier. Verjetnost govori za ateizem, a govori tudi za vero. Ker pa človek več pridobi, če veruje, je treba dvom odločiti v korist vere: »če se motimo, smatrajoč krščansko vero za resnično, ne izgubimo veliko; toda kolikšne nesreče, če se motimo, smatrajoč jo za laž«.

Vendar se Pascal ni zadovoljil s tem. Spraševal je: »ali je verjetno, da ti bo dala verjetnost uverjenost?« Relativno spoznanje ga ni zadovoljilo, čeprav je bilo osnovano na verjetnosti. Potrebno mu je bilo absolutno spoznanje. Namestu verjetnega Boga je potreboval resničnega. In pričel Ga je iskati. Tako se je v filozofiji novejšega časa prvič pojavil motiv »bogoiskanja«.

V tem iskanju se Pascal ni odrekel samo geometrični demonstraciji, marveč tudi verjetnostnemu računu. Sploh se je odrekel metodologiji razuma v imenu diktature srca. Srce, ki je bilo Platonu organ srda in bojevitosti, je postalo pri Pascalu spoznavni organ za resnično bitnost. Pascal je trdil, da hodi celo pri spoznavanju naravnih stvari srce pred razumom: »resnice ne spoznavamo samo z razumom, marveč tudi s srcem; in prav na ta način spoznamo prve principe«; »srce čuti, da ima prostor tri razsežnosti in da so števila neskončna, razum pa nato dokaže«. »Principe čutimo, teoreme sklepamo«. Ker ima srce svoje osnove, ki jih razum ne pozna (le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point), spoznavamo tudi Boga s srcem: »srce čuti Boga, ne pa razum«. In Ga čuti ne kot verjetno, marveč kot realno bitje, ki se mu razodeva in ki govori bogoiskavcu: »ne iskal bi Me, če Me ne bi bil našel«.

Tako je priznal ves svet, ki ga je mogoče proučiti z vedo, za relativen in verjeten, subjektivni jaz je proglasil za vreden sovraštva

(le moi et haïssable), in se je upokojil v veri v absolutnega Boga. »Ta vera, je razlagal, živi v srcu in me sili reči: ne vem, toda verujem.«

Vsa ta notranja dialektika Pascalove duševne drame ni imela samo osebnega pomena, marveč tudi splošnega. Pascal je bil eden izmed najbolj univerzalnih krščanskih filozofov. Veren sin katoliške cerkve je bil zaradi svoje bližine janzenistom, blizek tudi protestantom. Hkratu se je rad skliceval nanj tudi ideolog pravoslavja, Homjakov. V spoznavni teoriji je bil Pascal predhodnik tistega intuitivizma, ki ima dandanes toliko pristašev. V metafiziki pa je bil eden izmed prvih, ki je zdvomil nad statično ontologijo in jo zamenjal z dinamično. Ta motiv ga zbližuje z Leibnitzem.

82. LEIBNITZ

Leibnitzeva osebnost. Dinamična gnozeologija. Monadologija. Bog. Teodiceja. Zgodovina. Leibnitzev vpliv. Etika. Pravna filozofija. Rimsko pravo. Dedovanje. Pravičnost. Bratstvo.

Eden izmed najznamenitejših mislecev, ne le koncem XVII. stoletja marveč v vseh časih, je bil Leibnitz. V nasprotju s samotarskim in odljudnim Spinozo in z bolehnim ter eksaltiranim Pascalom je bil Leibnitz svetski filozof, ki je imel stike z dvori in ki se je udeleževal njihovih političnih kombinacij. Tako je na primer pod psevdonomom Caesarinus Fürstenerius skušal najti kompromis med političnimi težnjami svetega rimskega cesarja in državnih knezov. Upoštevajoč okus tega miljeja, si je prizadeval pisati o najtežjih stvareh elegantno in lahkotno. In to mu je uspevalo brez napore, kajti v filozofiji ni bil rokodelec, marveč umetnik. Nenavadna živost razuma ga je obvarovala ozkega pedantizma. Prav tako pa mu ni dala sestaviti zaključenega sistema. Ponavljajoč Ovidove besede inopem me copia facit, se je pritoževal, da mu preobilica idej ne da, da bi bil plodovit. Zgodovinarji filozofije se še doslej ne morejo zediniti glede njegovega svetovnega nazora. Nedvomno je enoten. Toda ne družijo ga enotnost dogmatičnih trditev in ne spajajoča ga logika, marveč enotnost misleceve osebnosti. Umel je izravnati tudi navidezna nasprotja. Bil je uverjen, da so vsi sistemi resnični v svojih trditvah in lažni v svojem zanikanju. In veroval je, da pri vsej različnosti in celo nasprotnosti filozofskih smeri eksistira enotna in večna filozofija, perennis philosophia.

V spoznavni teoriji je Leibnitz plačal tribut racijonalizmu svojega veka. Veroval je v razum, v opredelitve, v dedukcijo. Zaradi

tega je Lockovi trditvi, da ni v intelektu ničesar, česar ne bi bilo v čustvu, pristavil »razen samega intelekta«, nisi ipse intellectus. Toda metodiko racijonalizma je bistveno izpopolnil. Prvič je razlikoval »razumske resnice« in »resnice dejstva« in ni zaradi enostranskega gospodstva prvih zametaval drugih. Drugič je uvedel v gnozeologijo razvojno načelo. V spoznavnem procesu je delal razliko med aktivno zaznavo ali apercepcijo in pasivno ali percepcijo. V drugi pa je pripisoval velik pomen »majhnim predstavam«, les petites perceptions, to se pravi, motnim, temnim predstavam, ki dosežejo območje polne zavesti le, če se strnejo in narastejo. Iz njih nastajajo »ti neopredeljeni občutki, ti okusi, te podobe čustvenih lastnosti, ki so v celoti jasne, v svojih delih pa motne, ti vtisi obdajajočih nas teles in naposled zveza, ki jo ima lahko vsako bitje z vsem ostalim svetom«. S tem je bila bistveno izpopolnjena racijonalistična gnozeologija, katere tvorec Descartes je proglašal za istinite samo docela jasne in določne ideje, dasi je hkratu priznal, da so v njegovem osebnem umskem življenju take ideje prav za prav zavzemale čisto neznaten prostor. Po Leibnitzevem nauku ni spoznanje nekaj nenadnega, podobnega rojstvu Minervinemu, ki je po legendi oborožena skočila iz Jupitrove glave. Spoznanje tudi ni nekaj otrplega. To je stvarniški in razvojni proces, v katerem so udeleženi motna slutnja o resnici, prodirna intuicija in zavedni napor. To je nekaka vzpenjajoča se lestvica. Njen temelj počiva v globinah malozavednega, podzavednega ali morda tudi nezavednega. Na njenem vrhuncu pa prebivajo večne resnice. V skladu s tem se znanosti krčijo, čim bolj se množe: les sciences s'abrègent en s'augmentant. Njih prvi koraki kopičijo ogromen, razblinjajoč se in protisloven material vtisov in dejstev, zaključek pa je vedno čim manjša količina sintetičnih principov ali aksiomov.

Svoj metafizični nauk je Leibnitz razložil predvsem v dveh knjigah, v »Teodiceji« in v »Monadologiji«. V metafiziki je skušal strniti enoto z množino, nujnost s svobodo in naravo z milostjo. V bitnosti ni videl kakor Spinoza enotne substance, ki se v posameznih predmetih in pojavih samo modificira in kateri pomeni enačaj in zakon identitete najvišji princip. Izpovedoval je množinstvo (pluralizem, kot nasprotje monizma). Ali to ni bilo množinstvo atomov, kakor so jih pojmovali tedaj, kot enake koščke enotne snovi. Bilo je množinstvo »monad«, to se pravi svojiskih osebnosti. Le-te so individualne kakor vse na svetu, kajti niti list na drevesu ni podoben drugemu listu, dve kaplji vode sta pod mikroskopom docela različni in predmeti se prav tako razlikujejo drug od drugega kakor Krist od Jude. Monade nimajo ne oken ne vrat, da bi lahko kaj prejele od zunaj,

marveč razvijajo vsaka svojo posebno vsebino v notranjosti. Ker v naravi sploh ni nič mrtvega, imajo tudi monade življenje, razvoj, napor, tvornost. Podrejene so »prekrasnemu« zakonu neprekinjenosti in razvoja. Pri vsej svoji samobitnosti so harmonično in smotrno zvezane druga z drugo. Zato je svet ena sama celota. V njem je viden načrt Previdnosti. To ni slučajna in nesmiselna grmada atomov. Ni stroj, ki ponavlja večno ene in iste kretnje. Marveč je organska enota, v kateri vse diha v istem ritmu, kaplja vode odraža vso stavbo sveta in mikroorganizem, drobčkani organizem je mikrokozmos, to se pravi vesoljstvo v minijaturi. Če je bila filozofija, ki se je hranila z odkritji Keplerja, Galileija in Newtona filozofija teleskopa, je bila Leibnitzeva filozofija filozofija mikroskopa. Oni so odkrili neskončnost v velikem, on je odkril neskončnost v malem. Obogatil je matematiko z računi o neskončno majhnih količinah, metafiziko in znanost pa s principom neprekinjenosti in evolucije. V svetu ni skokov, ne zevajočih prepadov, non datur saltus, non datur hiatus. Sedanjost je obremenjena s preteklostjo in nosi v sebi zametek bodočnosti.

Začetek, vrhunec in zaključek tega postajajočega bitja je Bog. Spoznavamo ga s pomočjo razodetja in razuma. Leibnitz je skušal pomiriti oba vira. Glede na razodetje ni sledil primeru angleških filozofov, ki so bolj ali manj mehanično prikrajali svoje izsledke po 39 paragrafi anglikanske veroizpovedi. V te svrhe je Bacon menil, da je treba presesti iz čolna razuma na ladjo cerkve, Hobbes pa je svetoval: požiraj dogme kakor grenke pilule, ne da bi jih razžvečil. Ugovarjajoč francoskemu skeptiku Baylu, pa je Leibnitz trdil, da razodete resnice niso protirazumne, marveč nadrazumske. Zaradi tega so docela združljive z umskimi resnicami, ki jih dopolnjujejo. Vendar pa tudi razum ne more drugače, nego priznati Boga. Razum lahko potrdi njegovo bivanje. Nekoč je skušal Leibnitz celo geometrično dokazati trojnost božanstva. Božja eksistenca sledi iz eksistence sveta po zakonu zadostne utemeljitve. Veriga vzročnosti ne more biti neskončna. Toda zaključiti jo je mogoče samo z edinim Bogom: *il n'y a qu'un Dieu et ce Dieu suffit*. Bog ni samo stvarnik sveta. Marveč tudi skrbi zanj. On vzdržuje v svetu harmonijo, ki jo je bil položil vanj pred začetkom.

Tu pa nastane vprašanje, ki je mučilo že svetopisemskega Joba: odkod zlo na svetu, zakaj je svet pogreznjen v zlo? V nasprotju z Ivanom Karamazovim, ki je odgovoril na to vprašanje: »Boga priznam, ali Njegovega sveta ne priznam«, je Leibnitz priznal Boga in tudi Njegov svet. Svet ne bi bil božje delo, če ne bi bil najboljši izmed vseh mogočih svetov. Zlo na svetu ni efekt, marveč defekt. Ni realna,

dobremu nasprotna sila. Marveč je samo pomanjkanje dobrega. Ker pa se svet razvija, ima zmeraj možnost izpopolniti se. Ta možnost je svojstvo monad, ki jim je zaradi tega Leibnitz dal priimek *perfectibilis*. Z njo razpolaga tudi človek. To mu daje možnost, udeleževati se izpopolnitvenega in stvarniškega razvoja. S tem odpade Spinozov mehanistični determinizem, ki podreja človeka nekemu morečemu, vzhodnemu fatalizmu (*fatum Muhamedanum*, le *destin à la turque*). Odpade pa tudi Spinozova trditev, da sta realnost in popolnost eno in isto, tako da ni več možnosti ne za razvoj ne za izpopolnitev. Monade sploh rušijo spinozizem, kakor je izjavil sam Leibnitz. In je v kratkih besedah podal svoj sistem takole: »Vsaka monada je koncentracija veseljstva in vsak duh je posnetek Boga«.

V skladu z idejo o razvoju je Leibnitz popolnoma naravno pokazal mnogo več zanimanja za zgodovino nego racijonalisti, ki so priznavali samo geometrično metodo. Sam je dejal, da »se je naslajal pri prebiranju zgodovine«. Pri tem se ni zadovoljeval s samimi dogodki politične zgodovine, marveč se je posebno zanimal za razvoj ustanov in kulture. Namestu da bi »demonstrativno« razpravljaj o pogodbah, ki jih nikoli ni bilo in ki so jih ljudje neki sklepali v izmišljenem naravnem stanju, je priporočal, naj se prouče resnični ustanovni, mednarodni in sploh juridični dokumenti. In trdil je, da predstavljajo ti javni akti bolj trdne spomenike preteklosti, nego so kamni in kovine. Predlagal je, uporabljati v zgodovini primerjalno metodo. opozoril je na zgodovinsko važnost primerjalnega jezikoslovstva in je zahteval kritično uporabljanje virov.

Leibnitzeva spoznavna teorija in metafizika sta prehiteli njegov čas. Na nauk o malih predstavah so postali pozorni prvič v drugi polovici XVIII. stoletja. In tedaj so ga uporabili za to, da so ogreli »prosvetljski« racijonalizem s filozofijo čuvstva. V fiziki se je samo Bošković poslužil Leibnitzevih idej in je zgradil na njih svojo dinamično atomistiko. Leibnitzev evolucijonizem so do kraja ocenili šele v XIX. stoletju, ki je proglasilo razvoj za najvišji zakon slehernega bitja. Njegovo filozofijo o svojski in neponavljajoči se individualnosti so prerodili koncem XIX. stoletja ruski znanstvenik, oče poeta A. L. Blok, in nemška znanstvenika Windelband in Rickert. Njegov nauk o pomenu razvoja ustanov za zgodovino so si usvojili zgodovinarji XIX. stoletja. Kjer se konča zgodovina ustanov, se konča zgodovina sploh, je trdil Waitz. Ko je Ihering dokazoval, da je treba pri zgodovinskem raziskovanju pravnih institutov posvečati pozornost tudi izvenjuridičnemu vnanjemu svetu (*Aussenwelt*), je samo ponavljal stvari, ki jih je povedal že Leibnitz, kakor je dokazal profesor Taranovskij. Ko je nastopil v naši dobi Bergson s svojim

naukom o zmagi tvornega razvoja (*évolution créatrice*) nad mehanizmom narave, je v bistvu samo razvijal Leibnitzeve ideje. Prav tako je mnogo Leibnitzu sorodnih motivov tudi v nauku najnovejših filozofov (C. H. Lewesa in Lloyd Morgana) o »emergent evolution« ali v metafiziki N. O. Losskega in drugih intuitivistov.

V etiki se je Leibnitz strinjal s prepričanjem racijonalistov, da prosveta izpopolnjuje moralo in da so ljudje nesrečni zaradi lastne nerazumnosti. Zagotavljal je, da bi bilo konec vseh sporov, če bi se izdelal točen znanstveni jezik in če bi se sestavila »knjiga opredelitev«. Namestu sporov bi se pričelo računanje s pojmi.

V mladostnem delu »Nova metoda predavanja in proučevanja jurisprudence« je Leibnitz sprožil vrsto smelih idej o teoriji prava. Nato pa so ga zmamile, kakor je dejal sam, matematične sirene k drugim problemom. K pravu se je povrnil le redko in le mimogrede. Navzlic temu je tudi v tem področju ostavil mogočen sled.

Leibnitz je zagotavljal, da se brez filozofije pravo izpremeni v neprehten labirint. Kdor se hoče prebiti iz njega, potrebuje vodstvo razuma. Resnično pravo ne izhaja iz povelj višjih avtoritet, ne iz božjih, kakor je menil Pufendorf, ne iz povelj javne oblasti, kakor je trdil Hobbes. Bog je avtor naravnega prava. Toda to, kakor tudi resnica, ni odvisno od Njegove volje, marveč od njegovega bistva kot takega. Zaradi tega je racijonalno. In ker je ateist lahko geometer, je lahko tudi jurist: *uti atheus potest esse geometra, ita atheus jureconsultus esse posset*. Hoteč strniti obširni ocean jurisprudence v nekoliko racijonalnih načel, je Leibnitz menil, da rimsko pravo ni samo pravo starodavnega naroda, ki je odšel z zgodovinskega pozorišča, marveč da predstavlja razumno pravo sploh. Zaradi tega je izrekel željo, naj bi imel Justinijanov zbornik avtoritativnost razuma, ne zakona. In rimske juriskonzulte je imenoval *juris naturalis consulti*. Pod Weiglovim vplivom je skušal grafično predstaviti pravičnost, lastnino in druge juridične pojme. Njegov *Corpus juris gentium diplomaticum* je eden izmed prvih poizkusov zasebne kodifikacije mednarodnega prava.

Glede na ustanovo nasledovanja, ki je logična posledica privatno-pravnega individualizma in katerega odpravo ali omejitev je smatral Lassale z drugimi avtorji XIX. stoletja za najpripravnejši uvod k prehodu v socijalizem, je Leibnitz uporabil svojsko konstrukcijo, ki vnaša v pravo metafizično načelo neprekinjenosti. Zakon določuje za naslednike potomce, kajti njihove duše so se per traducem rodile iz duš roditeljev, katerih osebnost tako rekoč nadaljujejo. Nasledovanje po oporoki pa ne bi bilo veljavno, če ne bi bila duša nesmrtna. »Ker pa mrtveci prav za prav še žive, ostanejo oni lastniki stvari;

tisti, ki so jih postavili za svoje naslednike, pa se morajo smatrati za njihove pooblaščenke.«

Pravičnost je Leibnitz opredelil kot ljubezen modrijana (*caritas sapientis*). V sistemu pravnih pojmov zavzema srednje, vmesno mesto med strogim pravom in pobožnostjo. Strogo pravo (*jus strictum*) nastaja iz načela, ki ohranjuje svet. Zadovoljuje se s komutativno pravičnostjo in se skuša samo izogniti nesrečam. Naslednja stopnja je *aequitas* ali, kakor jo Leibnitz rajši imenuje, *caritas*, to je ljubezen. Ta nalaga ljudem dolžnost, pomagati drug drugemu. Vodi jo distributivna pravičnost in njeno stremljenje je sreča, vendar samo v mejah tega smrtnega življenja. Ali to še ni vse. Eksistira še višja stopnja. Pobožnost (*pietas*), ki vodi ljudi z univerzalno pravičnostjo in jih navdaja z zavestjo, da so nesmrtni in da so všteti v vesoljno republiko. Le-to vlada Bog sam, bitje, ki je tako vredno ljubezni, da služba takemu gospodu pomeni srečo: tam *amabilis est*, ut *felicitas sit tibi Domino servire*. Tako je skušal Leibnitz kakor Domat zgraditi sistem krščanske pravne filozofije, osnovan na ljubezni in solidarnosti, ali točneje na bratstvu, ki je edino sposobno ustvariti kakor v notranjosti države, tako tudi na zunaj najtrdnjše in najširše socialne vezi: *fraternitas christiana societas excellentissima, latissima humana societas*. V zvezi s temi krščanskimi motivi svoje filozofije je Leibnitz sodeloval pri poizkusih, najti temelj za spravo med katoliki in protestanti. V ta namen si je pričel dopisovati z Bossuetom.

Leibnitz je prebil večji del svojega življenja na nemških dvorih. In kakor je opomnil Diderot, je samo on pridobil Nemčiji toliko slave, kolikor so jo Grčiji Platon, Aristotel in Arhimed skupaj. Toda pisal je večidel v latinščini in francoščini. Pri srečanju z ruskim carjem Petrom Velikim pa se je spomnil tudi svojega slovanskega porekla.

83. GUNDULIČ IN KRIŽANIČ

Slovanstvo in vseslovanstvo.

V XVII. stoletju je slovanstvo zanimalo zahodno Evropo samo, kolikor ga je lahko uporabila za pregrado zoper turški naval. Glede tega so ji storili posebno uslugo Poljaki, ki so leta 1683. pod Janom Sobieskim rešili Dunaj pred Turki. Duhovno življenje Slovanov, ki se je izražalo v delih, napisanih v slovanskih jezikih, je ostalo izven skupne evropske struge. Toda, nadaljujoč Husovo tradicijo, so slovanski pisatelji poudarjali nacionalno idejo pred drugimi evropskimi narodi.

Glede tega sta vredna pozornosti dva južnoslovanska pisatelja XVII. stoletja, ki sta proglašala vseslovansko idejo.

Eden izmed njiju je bil dubrovniški poet Ivan Gundulić. Navdušilo ga je dejstvo, da je dve leti po Belogorski bitki, po tem češkem Kosovu, leta 1622. poljski kraljevič Vladislav porazil Turke pod Hotimom. V pesnitvi »Osman« je opeval to zmago in hkratu ž njo tudi slovanstvo.

Drugi pisatelj je bil hrvaški duhovnik Juraj Križanić. Ta je bil dvakrat v Rusiji in je končal svoje življenje v poljskem taborišču pod Dunajem. Trdil je, da so vsi Slovani en narod celo s skupnim jezikom, katerega je skušal Križanić pisati v svojih knjigah. V nasprotju z Gundulićem je združeval svojo vseslovansko idejo s hegemonijo Moskve ne Poljske. Vztrajal je na tem, da je potrebna nova združitev vzhodne in zahodne cerkve in je priporočal osvoboditev od »ksenomanije« ali zaljubljenosti v vse tuje, zlasti pa od bizantinske tradicije in nemškega vpliva, in naposled, da je treba ustanoviti vseslovansko državo z moskovskim carjem na čelu.

VII. OSEMNAJSTO STOLETJE

84. REFORME PETRA VÉLIKEGA IN FRANCOSKA REVOLUCIJA

Rusija in Evropa. Peter in slovanstvo. Služba državi. Mitos o carju-reformatorju. Socijalni smisel francoske revolucije.

Najvažnejša dogodka v evropski zgodovini XVIII. stoletja sta bili reforma Petra Vélikega v začetku in francoska revolucija na koncu tega stoletja.

Carjevanje Petra Velikega je imelo splošno evropski pomen v trojnem smislu. Prvič je vključilo dokončno v sistem evropskih držav ogromno državo, ki se je jela udeleževati evropskega duhovnega in socijalnega življenja. To je izrazila Katarina II., ki je pričela svoj »Nakaz«¹ deputatom zakonodavne komisije z besedami: »Rusija je evropska država«. Za Petra Vélikega je uvedel Teofan Prokopovič v rusko državno pravo pogodbeno teorijo, pisatelj kmetiškega stanu, Posoškov, pa je propovedoval merkantilizem. Za Petrove hčere Elizabete je bil poet in učenjak, ruski Leibnitz in duhovni oče Moskovske univerze, Lomonosov, eden izmed prvih tvorcev mehanične toplotne teorije in eden izmed utemeljiteljev fizikalne kemije. Le-ta je tudi pojasnil rastlinski izvor premoga in jantarja in je prehitel našo sodobnost s teorijo o metamorfozi gorskih vrst. Znanost je skušal spraviti v sklad z religijo: kakor matematik ne more izmeriti božje volje s šestilom, tako se tudi po psalterju ni mogoče naučiti astronomije in kemije.

Rusija je bila vključena ne le v duhovno, marveč tudi v politično življenje Evrope. Opat Pichon je preko sorbonskih doktorjev predložil Petru načrt, po katerem naj bi podredil pravoslavno cerkev papežu, za kar bi prejel naslov Moskovskega cesarja; nato pa naj bi spreobrnil v katoličanstvo Dansko in švedsko, dvignil na angleški prestol Jakoba Stuarta in ustvaril sveto zvezo katoliških monarhov.

Drugič, carjevanje Petra Vélikega je stopnjevalo narodno zavest med zahodnimi, zlasti pa med južnimi Slovani, ki so bili izgubili politično samostojnost. Navdušilo jih je naslovljeno jim njegovo pisanje »za čast in slavo vašo, za svobodo in prostost vašo in vaših

potomcev«. Ko je Peter Véliki obiskal Avstrijo, je ukrenila dunajska vlada posebne korake, da je zabranila Slovanom vsak stik ž njim. Zato pa mu je sam Leibnitz izjavil pri njunem srečanju, da sta oba Slovana in oba člana rase, ki ima sijajno bodočnost.

Tretjič je bil Peter Véliki prototip zahodnoevropske teorije in prakse prosvetljenega absolutizma. Zato so pričeli nekatere njegove izjave posnemati drugi evropski monarhi. Hkratu pa je na evropskem zahodu nastal mitos o carju reformatorju.

V nasprotju s svojim sodobnikom Ludovikom XIV., ki je po Montesquieujevi pripombi strnil vso državo v prestolnico, prestolnico v dvor, dvor pa v svojo osebo, se je Peter Véliki proglasil za služabnika države. Ludovikova formula je bila pripisovana mu trditev: »država sem jaz« in pa njegova trditev, da je »narod ves vsebovan v kraljevi osebi«. Petrova formula pa je bila njegova proklamacija četam pred Poltavsko bitko: »Vojaki! ne mislite, da se borite za Petra; borite se za državo, ki je izročena Petru. O Petru pa vedite, da mu ni do življenja, samo da bi živela Rusija«. Kesneje sta se o službi državi izjavila dva nemška monarha Friderik II. Pruski (un prince est le premier serviteur et le premier magistrat de l'état) in Leopold II. Avstrijski (le souverain n'est qu'un délégué du peuple pour lequel il est fait).

Dasi je reforme Petra Vélikega do neke meje pripravila starejša zgodovina Rusije, vendar je moral premagati trdovraten odpor pomembnega dela prebivalstva. Kakor je pisal Posoškov, je vlekel samo car navkreber, milijoni pa so vlekli navzdol. Celo njegov lastni sin, carjevič Aleksij, je bil sovražnik njegovih reform. Hkratu se je Peter zlasti proti koncu svojega življenja bolj zanašal na ustanove nego na osebe, v čemer je deloma ubogal Leibnitzev nasvet, in je skušal združiti samodržstvo z zakonitostjo. Ali na evropskem zahodu vsemu temu niso posvečali pozornosti. In tam je nastal mitos o carju čudotvorcu. S svojimi odredbami da je docela preobrazil ljudi, ki so bili v njegovih rokah pasiven in mrtev material. Voltaire je pisal: Pierre le Grand policaît ses peuples. Ta mitos je nemalo soodločeval pri nastanku teorije o prosvetljenem absolutizmu.

XVIII. stoletje se je pričelo z reformo. Zaključilo se je z revolucijo. To ni bil kratko malo upor, marveč prava revolucija, to je prevrat, in sicer ne samo političen, marveč tudi socijalen. In ta francoski prevrat je bil še v manjši meri nego ruska reforma v začetku stoletja samo lokalnega pomena. To je spoznal Goethe, ki je izjavil na predvečer bitke pri Valmyju, da se pričinja nova doba v zgodovini človeštva. In prav ta bitka je bila v tem pogledu simbolična: Slabo izvežbana, slabo oblečena, napol sestradana revolucionarna armada

je iznenadila ves svet in morda tudi samo sebe, ko je prisilila redno armado protirevolucionarne koalicije k umiku. *Novus rerum nascebatur ordo*. V eni sami noči pred 4. avgustom se je rodila nova francoska družba. Prejšnjo vertikalno, hierarhično in korporativno strukturo je nadomestila nova, horizontalna, demokratična in individualistična. Izginili so poslednji ostanki fevdalnega in »gotskega« ustroja. Stanove je nadomestila državljanska svoboda. In na zgodovinskem prizorišču se je pojavil francoski narod kot nominalistična vsota individijev ali državljanov.

Ideološko je bila ta nova družba otrok XVIII. stoletja. Ko pa je prerastla kritično starost, se je odrekla njegovim idejam. Že za konzulstva je pokazala, da noče graditi svojega življenja na starih pojmih racijonalizma in radikalizma, ki so jo priklicali v življenje, marveč na novih. Kakor Schillerjev Mavr, tako je osemnajsti vek opravil svojo stvar, in osemnajsti vek je lahko odšel.

85. FILOZOFIJA PROSVETLJENSTVA

Etični racijonalizem. Prosvetljenstvo in vlade. Radikalizem.

Eden izmed osnovnih motivov v filozofiji XVIII. stoletja je bil racijonalizem, ki pa se je bistveno razlikoval od racijonalizma v XVII. stoletju. Stari racijonalizem se je skoraj izključno omejeval na gnozeologijo in ontologijo. Prizadeval si je spoznati bitnost s pomočjo razuma. Zaradi tega ni videl nasprotja med razumnostjo in resničnostjo. Novi racijonalizem pa se je osredotočil v etiki. Razumnost je pojmoval kot nekaj, kar naj bi bilo. In jo je radikalno zoperstavil eksistentnemu, ki je bilo proglašeno ali za docela nerazumno ali pa v najboljšem primeru za ne dovolj razumno. V skladu s tem se je problematika racijonalizma preselila iz teorije v prakso. Bistvo praktične naloge pa so strnili v prosveto in v korenite reforme.

Filozofija prosvetljenstva je temeljila na prepričanju, da kultura intelekta lahko brez sledu odstrani ne le nevednost, marveč tudi vse druge družbene nedostatke. Tam, kjer dandanes vidimo boj nepomirljivih interesov, političnih in tudi socijalnih, in sicer verskih, nacionalnih in ekonomskih, so prosvetljenški teoretiki videli samo nedostajanje znanja, nespোরazumljenje in nezadostno razumevanje istine. Treba je samo dovolj prosvetliti ljudi, pa bodo prišli do popolne enodušnosti in soglasja.

V prvi vrsti je treba prosvetliti vlade. Vlade so dolžne prosvetliti podanike. Dokler pa žive narodi v nevednosti, morajo vlade realizirati

Platonov ideal kraljujočih filozofov. In prva dolžnost le-teh je izvesti radikalne reforme.

Beseda »radikalizem« se izvaja iz radix, koren. Toda to ne pomeni, da ima vsa sedanost korenine v preteklosti in da mora zaradi tega tudi bodočnost imeti svoje korenine kakor v sedanjosti, tako tudi v preteklosti. Prav nasprotno, radikalizem zahteva, da je treba izkoreniniti preteklost in sedanost. Preverjen je, da moremo in da moramo docela spremeniti vse svoje življenje in ga preosnovati na racionalnih načelih. Zaradi tega stremi radikalizem k revoluciji ali v skrajnem primeru k reformam. Ta uverjenost je vtisnila v XVIII. stoletju svoj pečat teoriji o upravi in zakonodaji.

86. TEORIJA O UPRAVI

Politika in policija. Hippolitus a Lapide. Pelzhofer. Bielfeld.

Policeizem in pogodbeni teoriji. Vera v upravo.

Misel, da gre za upravljanje povsod, kjer gre za državo, je bila nerazdružljiva s sestavi antičnih političnih teorij. Za simbol upravljanja je veljalo ali krmilo v krmarjevih rokah ali pa palica v rokah pedagoga (sceptrum paedagogorum). Toda ob prehodu v srednji vek se je pojavila misel, da ljudi in družb ne upravljajo ljudje, marveč sam Bog. V tem smislu je bila simboličnega pomena Salvijanova knjiga De gubernatione Dei, ki je izšla leta 455. V srednjem veku se skoraj lahko reče, da ni bilo državne uprave, ker skoraj sploh ni bilo države. Osnovna javna funkcija je bila justica, sodstvo. In nič čudnega ni, da so bili vsi srednjeveški politični spori v zvezi z vprašanji jurisdikcije. Ko so vzniknile absolutne države, je bila javna oblast prve čase popolnoma zaposlena z utrjevanjem svojega položaja in z bojem zoper mnogoštevilne notranje in zunanje sovražnike. Dokler je bila absolutna oblast po Villemainovem izrazu »samo notranje zavojevalna«, se je ukvarjala s politiko, ne pa z upravo. Ko pa se je utrdila in je dosegla pokornost in celo zvestobo svojih podložnikov in jim vzela njihove srednjeveške svoboščine, je nastalo vprašanje, kaj zdaj? Ali naj misli samo nase in se ukvarja s politiko ali naj misli tudi na podanike in naj se ukvarja s tem, kar so pričeli imenovati policijo? Vprašanje je bilo rešeno tako, da bo v odnosu do drugih držav še vedno ostala pri politiki, v odnosu do podanikov pa da se mora pričeti ukvarjati s policijo. Stara Aristotelova republikanska »politija« je s tem dobila nov, monarhičen smisel. Ali nekaj Aristotelskega je bilo prenesenega tudi v »policijo«, in sicer uverje-

nost, da forma oblikuje materijo in da zaradi tega monarhična forma oblasti pretvarja družbeno materijo v dobro urejeno državo. Za državni ideal so pričeli smatrati die gute Polizei, un Etat bien policé, to se pravi državo, ki je dobro upravljana. V zvezi s tem sta se pojavili dve teoretični nalogi. Prvič je bilo treba pojasniti, v čem se policija razlikuje od politike. Drugič pa je bilo treba pokazati smotre policije. Prvo nalogo so rešili na ta način, da so pričeli čisti, goli in cinični Machiavellijevi teleologiji zoperstavljati brzdajoča etična načela. Drugo pa so razrešili tako, da mora oblast v policijski državi skrbeti za varnost in blaginjo prebivalstva.

Na prvo vprašanje, glede na etične meje, ki da jih je treba postaviti breznačelni politiki, je še v XVII. stoletju opozoril neki bojevnik za stanovske svoboščine nemškega višjega plemstva in zoper stremljenje svetega rimskega imperatorja po absolutizmu, Chemnitz, ki je pod psevdonimom Hippolitus a Lapide napisal knjigo *De ratione status in imperio nostro Romano-Germanico*. Proglasil je »novi politicizem«, ki obstoji v tem, da je »državni razum« sicer vzvišen nad zakoni in pravom, da pa ga vendarle omejujejo »na eni strani božje pravo, pobožnost in religija, na drugi strani pa zvestoba, pravičnost in naravna poštenost«. Obširnejše je izdelal etiko policije v začetku XVIII. stoletja pisatelj slovenskega pokolenja Franc Pelzhofer* v knjigah *Lacon politicus*, *strictim doctrinam administrandae reipublicae, quam ajunt politicam, complectens et evolvens* (1706) in *Arcanorum status libri decem*; druga knjiga je izšla v dveh izdajah. Avtor se je sicer posluževal starih terminov »politike« in »političnih tajn«. Toda združeval je z njimi novo vsebino, ki je izzvala celo cenzuro. Priznal je politiko kot sredstvo, ne kot smoter in kot služeče orodje za »javno blaginjo«. »Politika je veda o osnovanju, ohrani in povečanju države«. »Osnovala sta jo Bog in narava.« Zaradi tega mora biti politik pred vsem dober etik: *Politicus prius esto bonus ethicus*. Monarhi so upravitelji držav, ne njihovi gospodarji: *administratores, non domini: dominium finis regni non est, sed publici boni ratio, cura, tutela*. Omejujejo jih zakoni treh vrst: naravni, božji in osnovni. V ostalem so vzvišeni nad zakon. Toda to ne pomeni, da smejo zakon kršiti. To samo pomeni, da ga lahko spreminjajo in razveljavljajo. Kršitev zakona je zlo, spreminjati ga pa je včasih neobhodno. Dokler so zakoni v veljavi, omejujejo monarha, kakor pravijo bogoslovci, ne *ex vi coactiva*, marveč *ex vi directiva*, to se

* Avtor se zahvaljuje dr.-ju Joži Glonarju, ki ga je opozoril na Pelzhoferja, in profesorju dr.-ju Janku Polcu, ki mu je dal na razpolago bibliografske podatke o tem pisatelju.

pravi ne z močjo prisilnosti, marveč z močjo vodstva. Monarh ima manj svoje volje nego zaseben človek. »Kdo je izdal ta zakon o svojevoljnosti kraljev? Ne naravni zakon — kajti tedaj je bilo ime kralja še neznano. Ne božji zakon, ki mu je ta zakon nasproten. Ne človeški zakon, kajti ljudje so sicer rojeni za pokorščino, toda ne trpe popolne sužnosti.« Zaradi tega »bodi kralj, ne gospodar«, in pomni, da je oblast trud in breme (*correlativa sunt honor et onus*) in da so dobri podaniki kralju krona: boni subditi sunt corona Regis. Nato sledi cel program politike, pojmovane v smislu policije. Med njenimi nalogami je skrb za blaginjo prebivalstva in za to, da ima vsakdo svoje delo, kajti »nezaposljeni državljani so trupla države«. V nasprotju s kesnejšimi policeisti, ki so prežeti z duhom prosvetljenstva, zametava Pelzhofer versko strpnost. Videl je v nji žalitev Boga in politično nevarnost, kajti »deljena religija deli duše podanikov, kar neizbežno vodi v propast države«. Zaradi tega je odobral, da je Ludovik XIV. preklical Nantski edikt, in je smatral za potrebno, »braniti božjo stvar in preganjati sovražnike cerkve z železom, ognjem in vojno«.

Tako se je v začetku XVIII. stoletja ideja policije še družila z odmevi monarhomahizma: Pelzhofer se je posluževal terminov *tyrannus titulo*, *tyrannus regimine*. Ali bistvena razlika je bila v tem, da so monarhomahi videli težavni poklic monarha samo v zaščiti vere in v čuvanju stanovskih pravic in svoboščin, Pelzhofer pa je že učil o absolutizmu. Težko ime absolutne oblasti (*grave nomen absoluti Imperii*) je pojmoval kot nalogo, upravljati državo. Bil je mnenja, da države ne propadajo zaradi kršenja podaniških svoboščin, marveč zaradi neznanja v upravljanju in pokorščini: *omnis ruina statuum procedit a violato ordine recte imperandi et obsequendi*.

V svojem nadaljnjem razvoju se je ideja upravljanja osvobodila teokratizma in monarhomahizma, se podredila racijonalizaciji in je dobila značaj »prosvetljenega absolutizma«. Tipična je v tem smislu knjiga barona Bielfelda »*Institutions politiques*« (1762), ki je bila kakor Bossuetova »Politika« sestavljena v pouk prestolonasledniku, toda ne francoskemu, marveč pruskemu. Napisana je v lahkem francoskem jeziku in je imela velik uspeh, zlasti ker skuša spraviti policeizem v sklad z Montesquieujevim »Duhom zakona«. Avtor še odločneje nego Pelzhofer pojmuje politiko, vsaj notranjo, v smislu policije: »politika ni nič drugega nego poznanje sredstev, s katerimi lahko narediš državo močno in njene državljane srečne«; *premier objet de la politique — il faut polir la nation que l'on doit gouverner*. Suverenost se ne pojmuje kot vladanje, marveč kot vodstvo: »suverenost je absolutna možnost upravljati volje in dejanja vseh udov političnega telesa v blagor države«. »Politične ustanove« pa so vodstva

te možnosti. Pri tem zavrača avtoriteto Machiavellijeve politike. Zavrača jo iz dveh razlogov. Prvič, Machiavelli ni bil racijonalist in nima ne načrta ne sistema. »Ali kje poudarja nesporna načela, aksiome, jasne resnice, iz katerih bi izvajal pogodljive posledice?« Drugič pa Machiavelli ne pozna policije: »ali najdeš v vseh njegovih knjigah le eno zaglavje, le eno rubriko poglavja, ki bi govorilo o sredstvih, s katerimi lahko narediš podanike srečne, bogate, narod pa solidno močan?«

Vodilna ideja Bielfeldovih Institucij je neobhodnost ščititi in voditi prebivalstvo. Niso podaniki ustvarjeni za suverena, marveč nasprotno »suveren je ustvarjen za podanike, ki ga plačujejo in vzdržujejo«. Dasi »podaniki kot podaniki niso sužnji«, vendar »prevelika svoboda povzroča propadanje držav«. »Vse pa je izgubljeno, če se ta svoboda izrodi v nebrzdanost.« In »narod, ki hoče biti preveč svoboden, daje svojim sosedom sredstvo, iz katerega lahko kujejo verige zanj«. V zvezi s tem se Bielfeld na primer navdušuje nad dejstvom, da so v Franciji potihnile pritožbe o slabem barvanju svilenega in volnenega blaga, ko je vzel stvar v roke Colbert in jo reglementiral: *cet habile ministres fit pour les teintureries des réglemens qui sont des chefs-d'oeuvres*. Le v eni stvari je bil Bielfeld za svobodo in sicer v vprašanju vere. V nasprotje Pelzhoferju je smatral religijozno nestrpnost za zaslepljenost in je označeval preklic Nantskega edikta za Ludvika XIV. kot veliko napako.

Svoj policeizem je Bielfeld opravičeval s pogodbeno teorijo, kakor so ga tudi drugi racijonalno razpoloženi državoznanci. V skladu s tem je opredelil državo kot »zbor množine državljanov, ki prebivajo v isti deželi in ki družijo svoje moči in svoje volje, da dosežajo vse mogoče ugodnosti, blagostanje in varnost«.

Tako je bil razrešen drugi problem upravne teorije. Ljudje niso zamenjali naravnega stanja za državljansko in se niso odrekli lastni samovolji, da bi se podredili tuji, marveč zato, da bi si bolj zagotovili svojo varnost in svoje blagostanje. Naloga policije je zadostiti tem potrebam in s tem ustvariti v prebivalstvu zadovoljnost. Tako se je zopet pojavila antična ideja sreče kot smotra državnega življenja, pri čemer se sreča pojmuje v zemskem smislu brez vsakega sledu srednjeveškega stremljenja k transcendentni sreči. Policija je postala hedonistična. In postala je tako popularna, da so jo pričeli proslavljati v nevezani in vezani besedi. Montesquieu je trdil, »da je dobra policija vzrok izobilja«. Buffon je divjemu človeku (*l'homme sauvage*) zoperstavljal človeka, ki se je podredil policiji (*l'homme policé*). Rousseau se je navduševal nad idejo vseмогоčnega upravitelja: *le gouverneur! ô quelle âme sublime!* In celo poet Lefranc

de Pompignan, ki je bil v splošnem nasprotnik filozofskih idej XVIII. stoletja, je bil vzhičen:

Sous un prince adoré, tout fleurit, tout prospère;
S'il commande en monarque, il administre en père.

V navdušenju za policijo je pričela ideja oblasti izrivati idejo svobode. Voltaire je zagotavljal, da so »ljudje zelo redko upravičeni vladati sami sebe«. Pravicam (droits) ljudstva so zoperstavljali moč (pouvoir) monarha. In beseda »policija« se je v XVIII. stoletju uporabljala za pojem, ki ga je XIX. stoletje označevalo z besedo »civilizacija«. Ta beseda civilizacija je bila sprejeta v slovar francoske akademije šele leta 1835. Navzlic uspehu, ki ga je imel Montesquieujev nauk o delitvi oblasti, si je policija podredila zakonodajo in sodstvo.

87. TEORIJA O ZAKONODAJI

Zakonodavec in predstavniške zbornice. Vsemogočnost zakonodavstva.

Idealni zakoni.

Vera v policijo je imela za posledico vero v zakonodajo. Pri tem niso imeli v misli zakonodaje, ki inkorporira v enoten sistem staro pravo in ki se ozira nazaj, marveč zakonodajo, ki kodificira novo pravo in gleda naprej. »Hočete imeti dobre zakone? je vpraševal Voltaire, — sežgite svoje zakone in ustvarite nove.« Hkratu s tem niso imeli v misli zakonodaje, ki izhaja iz predstavniških ustanov, marveč tisto, ki jo ustvarja ena oseba. Za to eksistirata dva vzroka. Prvič, prevladovalo je mnenje, da eksistirajo predstavniške in stanovske zbornice za sodstvene in finančne zadeve, ne pa zaradi zakonodaje. In šele Montesquieu je razložil, da angleški parlament ni sodstvena institucija, kakor francoski, marveč zakonodavna. Drugič, ne le v Franciji, kakor je opomnil Tocqueville, marveč tudi v drugih deželah, kakor je pripomnil A. Sorel, na švedskem, v Nemčiji, na Poljskem in Ogrskem so predstavniške ustanove branile stare stanovske privilegije in se upirale kakršnim koli reformam: nihil novi, »nič novega« brez njihovega soglasja, kakor se je glasilo sklep poljskega sejma leta 1505. v Radomu. Zaradi tega je popolnoma naravno, da je videla radikalna in racionalna filozofija XVIII. stoletja edino svoje upanje v absolutnih monarhih in v njihovi »policiji«. Le-ta se uveljavlja potem zakonov. In nji v vodstvo je XVIII. stoletje izdelalo posebno vedo o zakonodavstvu, ki je traktirala de lege ferenda in ki je bila predhodnica sodobne zakonodavne politike.

Ta veda je temeljila na veri v čudotvorno moč zakonodavstva. Zakonodavec, je zagotavljal Helvétius, stori vse. Nič ni nemogočega

zanj, je pisal Filangieri. Celo Montesquieu, ki je bolj nego vsi drugi upošteval ovire, ki jih srečuje zakonodavec, je trdil, da lahko spremeni žival v človeka in človeka v žival. Rousseau je pozabljal na občo voljo ljudstva, ko je z navdušenjem opisoval zakonodavca, ki »daje političnemu telesu gibanje in voljo«, »spočenja nravi« in »tako rekoč spreminja človeško naravo«. V prevodu v jezik tedanje poezije dobimo iz tega besede Schillerjevega markija Poze, ki predlaga kralju, naj z eno potezo na novo ustvari svet: ein Federzug von dieser Hand, und neu geschaffen wird die Welt. Ko si je Delolme usvojil Montesquieujevo misel, da ima v Angliji zakonodavno oblast parlament, je pričel pripisovati vsemogočnost tudi parlamentu, ki da mu je nemogoče samo eno: izpremeniti moškega v žensko in obratno.

Priznavajoč zakonodavčevo voljo za vsemogočno in zahtevajoč od nje, naj bo celo despotična, teorija XVIII. stoletja ni razumela tega despotizma kot osebno samovoljo. Propovedovala je »prosvetljeni« despotizem, podobnega tistemu, ki je vsebovan v Evklidovi geometriji, osnovani na očitivnosti. S svojimi odloki ustanavlja ali točneje, obnavlja despotizem, kakor se je izrazil Le Mercier de la Rivière, »naravni in bistveni red«. Tako je nastal pojem idealnih zakonov, od katerih je resničnost bolj ali manj oddaljena. Ta pojem je kesneje prevzelo tudi naravoslovje: tako je na primer Regnault pojasnjeval, da je Mariottov zakon »limitiven zakon« (loi limite), izračunan za »idealni plin«, tako nekako kot so tudi kristalografski zakoni izračunani za idealne kristale. Idealne socijalne zakone je Montesquieu opisal kot »neobhodne odnose, ki potekajo iz narave stvari«, Quesnay jih je opredelil kot »fiziokracijo«, Adam Smith kot »sistem naravne svobode«, Bentham kot aritmetiko preudarnega utilitarizma. Ker je imel v misli take zakone, je Quesnay priznal za nalogo kodifikacije samo »deklaracijo naravnih zakonov«. In z drugimi fiziokrati je opominjal Solone in Likurge XVIII. stoletja, da si zakonodavec, kakor je razvidno že iz etimologije besede legislator, ne izmišlja zakonov, marveč jih samo prinaša.

88. TEORIJA O SODSTVU

Naloga jurisprudence. Podreditev justice zakonodavstvu in policiji.

Ena izmed posledic nove teorije o zakonodaji je bil upad pomembnosti, ki sta jo dotlej imela pravoznanstvo in sodstvo. Bielfeld je nadomestil Ulpijanovo opredelitev jurisprudence kot »vednosti o božjih in človeških stvareh in vede o pravici in krivici« z novo opre-

delitvijo: »jurisprudenca je praksa v nanašanju primerov na zakone«, la jurisprudence est l'habitude de savoir appliquer les cas aux lois. Jurist se dokončno spremeni v legista in nima več svobodne izbire glede zakonov (božjih, naravnih, rimskih), s pomočjo katerih ocenjuje pravomernost osebnega in javnega življenja. Njegov zakon je volja absolutne oblasti tiste države, katere podanik je. Če se spremeni ta volja, se spremeni tudi zakon: neuer König, neu Gesetz. V skladu s tem se spremeni tudi naloga jurista, ki je vsebovana v čisto pasivnem izvajanju zakonodavčeve volje. Na jurisprudenco se nanaša povelje Friderika Viljema I.: nicht raisonnieren, Zaradi tega ji je odvzeta celo pravica tolmačiti zakonodavčovo voljo. Bielfeld je pisal: »treba je zelo strogo prepovedati vsem podanikom, da bi delali kakršne koli komentarje k zakoniku; tolmačiti namene zakonodavca, nikakor ni stvar vsakega neznatnega juriskonzulta«. Pri proglasitvi pruskega deželnega prava (Landrecht) je bilo komentiranje prepovedano. In ko je Napoleon zvedel za prvo razlago svojega kodeksa, ki je izšla, je vzkliknil: »moj kodeks je izgubljen«.

To ponižanje jurisprudence je spremljal tudi upad sodne samostojnosti. Sodišča so postajala organ justičnega ministrstva. Le v Angliji sta trdila Hume in Burke, da eksistira vsa državljanska, vojna in pomorska moč Vélike Britanije samo zato, da lahko porotno sodišče mirno in neodvisno vrši svoje delo. Na kontinentu pa je Montesquieu proglašal delitev oblasti na zakonodavno, izvršilno in sodstveno, a se je osredotočil samo na odnošaje med prvima dvema. O sodstveni oblasti pa je izjavil, da je prav za prav ničeva (nulle). Glede na one izjemne primere, v katerih sodstveno funkcijo vrši zakonodavna oblast, je pisal: »ali se bo res poniževala pred sodišči zakona (tribunaux de la loi), ki so nižji od nje?« Voltaire ni brez začudenja ugotovil, da v Berlinu še eksistirajo sodniki, il y a des juges à Berlin. Beccaria in Kant sta zahtevala, naj sodišče avtomatično in s pomočjo silogizmov uporablja zakone za posamezne primere. Nemška policeista Justi in Sonnenfels pa sta vključila justico v sestav policije, ki ima med drugim tudi nalogo upravljati pravičnost (die Verwaltung der Gerechtigkeit), kakor je dejal Justi.

89. FRANCIJA

Novi duh. Angleški vplivi. »Filozofii«. Slovarji. Saloni. Odnos do zgodovine. Vera v zakone. Sentimentalizem.

Sedemnajsto stoletje je smatralo francosko filozofijo in literaturo za klasični. Sestavi mislecev, kakršna sta bila Descartes in Malebranche, so poražali svet s svojo logičnostjo. Toda ta filozofija je

bila preveličastna, preabstraktna in prehladna. Zrla je na vse s stališča večnosti, sub specie aeternitatis. Preveč se je povzdigovala nad življenje, nad njegove brige in malenkosti. Kakor matere v drugem delu »Fausta« zaradi mrtvih shem ni videla živih ljudi: sie sehn dich nicht, nur Schemen sehen sie. V XVIII. stoletju se je v francoski filozofiji pojavil docela nov duh: malo logike, mnogo publicistike, pač pa več čustva in sprejemljivosti.

Za duhovno življenje krogov, ki so bili merodavni v tedanjem umstvenem življenju Francije, je značilen vpliv angleških idej in vpliv salonov, hkratu pa tudi mešanica radikalizma in sentimentalizma.

Francoska inteligenca XVIII. stoletja se je navduševala za Anglijo kot domovino prave filozofije in politike. Neznani stihotvorec Arouet je postal znamenit šele po bivanju v Angliji, o kateri je pisal pod novim imenom Voltaire svoja »Angleška pisma«. Tudi Montesquieu je našel v Angliji svoj politični ideal, ki je dal njegovemu imenu nesmrtnost. Kaj pa je bilo tako privlačnega v Angliji? Filozofski senzualizem in politični liberalizem. Senzualizem je učil, da resnico dojemamo s čuti, sensus. Ker na ta način na človeka učinkuje vnanji, materialni svet, je senzualizem vedel v materializem: ni resnice izven materije; človek je popolnoma pasiven, tudi takrat, ko misli in ko deluje. Zaradi tega so se v Franciji pojavili filozofi, ki so gledali na človeka kot na kamenit kip (Condillac), kot na stroj ali rastlino (Lametrie), sploh kot na sužnja narave, te »vladarice vseh bitij« (Holbach). V knjigah z naslovi »O duhu« so pisali o materiji, kakor na primer Helvétius.

Hkratu s tem so se prav ti filozofi navduševali za angleški liberalizem, ki je zahteval, da bodi v svojem državljanskem in političnem življenju človek docela prost kakršnih koli vplivov. Eni in isti pisatelji so proglašali človeka zdaj za sužnja zdaj za svobodnega, ali pa so, kakor se je izrazil Voltaire o Helvétiju, govorili kakor sužnji, a ravnali kakor svobodni ljudje.

Ta nedoslednost je izvirala od tod, ker je v Franciji tip filozofa oplitvel. To ni bil več strogi in vzneseni mislec XVII. stoletja, ki je leta in desetletja gojil svoje misli, da jih je nato razložil v obliki strnjenege, geometričnega sestava. »Filozofe« so se v Franciji XVIII. stoletja pričeli imenovati taki ljudje, ki so jim počenši s šestdesetimi leti XIX. stoletja v Rusiji dali ime »intelligence«, kakor so jih nato pričeli nazivati tudi po drugih deželah. V Franciji jih danes imenujejo les intellectuels. Med filozofe so se štel literati in novinarji, ki niso razsojali o večnosti in za večnost, marveč so odgovarjali na slednjo vsakdanjščino. Filozofija jim je bila prej sredstvo nego smo-

ter. Materijalizem jih ni privlačil kot tak, marveč kot sredstvo za osvoboditev od religije in cerkve, četudi jih je dajal v sužnjost naravi. Holbach je razlagal, narava je »fizični bog«. In predlagal je »blodnim smrtnikom«, naj upognejo kolena pred njenimi altarji.

Ker so instinktivno slutili svojo nedoslednost, so francoski filozofi XVIII. stoletja skušali iz svojih nedostatkov narediti kreposti in so obsojali »duha sistemov«. Bili so nasprotniki sistemov, ker jim je samim manjkala sistematičnost. Ko je skušal Voltaire, ki je napisal nekaj desetoric knjig, spraviti svoje misli, ta »kaos jasnih idej« v red, ni zmogel več, nego da je sestavil »filozofski slovar ali razum v abecednem redu«. Ko je hotela Diderotova in Dalambertova skupina spraviti svoj svetovni nazor v enoten red, je nastala Enciklopedija, to se pravi zopet abecedni slovar. Kakor je kesneje pripomnil Bonald, so v njem politično umetnost obravnavali hkratu z brušenjem kovin in religijo hkratu s knjigoveštvom (reliure).

Središča te filozofije so bili saloni. Odprli so jih v svojih »hotelih« plemenitaši, ki so zapuščali svoje deželske gradove zaradi mestnih zabav, ali pa bogati meščani, kakor na primer Holbach. Svetovno znan je bil Voltairjev salon na gradu Ferney poleg Ženeve. Poet, literat, filozof, znanstvenik je postal znamenit le, če je vzbudil zanimanje v salonskem občinstvu, zlasti v damskem. Neobhoden pogoj, ki je izviral iz tega, je bila lahkotnost in zanimivost pri razglabljanju najresnejših vprašanj v skladu z opombo, ki jo je izrekel že Montaigne: *un peu de chaque chose et rien du tout à la française*. Zaradi tega so možje kakor na primer Fontenelle, učeni tajnik akademije znanosti in avtor pohvalnih besed o znamenitih učenjakih in »Pogovorov o množini svetov«, ali Buffon, avtor »Naravne zgodovine«, uporabljali posebna sredstva, da ne bi dolgočasili svojih bralcev in da bi si pridobili tudi svoje bravke. Buffon je celo napisal posebno razmišljanje o lepem slogu. In pripovedovali so o njem, da je delal znanstvene poizkuse v jabotu in s čipkastimi mašetami na rokah. Montesquieu je nenavadno skrbel za vnanjo zanimivost in za »lepoumnost« (bel esprit) »Duha zakonov«, to tem bolj, ker je bila knjiga obširna. Pred poglavje »o zakonih v njihovem odnosu do trgovine« je postavil celo nagovor »na očarljive muze«. Govorili so o njem, da se je šalil o svojih problemih, da bi vzbudil v občinstvu zanimanje zanje: *pour faire passer son Esprit des lois il faisait de l'esprit sur les lois*. Zaradi tega se francoska filozofija XVIII. stoletja odlikuje po lahkotnosti, neredko pa tudi po lahkomiselnosti. Izrekajoč svoje »dobre besede« (bons mots), filozofi niso vedno upoštevali njihovih zlih posledic. Šalili so se celo o najresnejših stvareh. Smejali so se celo, kadar so pripravljali solze. Bili so ljubeznivi celo, kadar so

olajševali prihod revoluciji in njenemu fanatizmu. Olajševali pa so ga zato, ker so bili radikalni.

Dejstvo, da so izpovedovali racijonalistični radikalizem, na novo potrjuje njihovo nedoslednost: združevali so ž njim na nekak način kult neracijonalne materije in tudi propoved svobode, ki izključuje prisilno iztrebljanje. Prežeti z radikalizmom so zametavali tradicijo in so smatrali za svoj ideal potomstvo, ustvarjeno brez matere, problem sine matre creatam — besede, ki jih je Montesquieu porabil za motto v svoji knjigi O duhu zakonov. Plastične moči zgodovine niso priznavali ne v bodočnosti ne v preteklosti. Povsod so videli zaveden načrt, samo s to razliko, da so bodočnost hoteli urediti sami po dobrem načrtu, dočim so v preteklosti videli same zavedno zle namere. Zaradi tega so namestu naše besede »zgodovina« ali »evolucija« dosledno uporabljali besedo »zloraba« (les abus). Vse nedostatke družbenega življenja so pripisovali zli volji zainteresiranih oseb. Religijo so si izmislili sebični svečeniki, ki so imeli interes na tem, da bi narodi ostali nevedni. Tudi socijalno neenakost so si izmislili ljudje, ki imajo od tega koristi.

Kako tedaj izkoreniniti zlo in ustvariti blaginjo? S pomočjo zakonov. Zakoni imajo čudotvorno moč. Z njihovo pomočjo lahko živali že jutri in celo že danes postanejo ljudje in sicer prosvetljeni in razsodni ljudje, ki bodo živeli racijonalno življenje. Ker so gojili glede zakonodavstva tako velike nade, so francoski filozofi XVIII. stoletja pozabljali na svoj liberalizem. Neomejena in celo despotična oblast se jim ni zdela samo sprejemljiva, marveč tudi poželjna, toda samo če je bila radikalna in če je proizvajala revolucijo od zgoraj. V nasprotnem primeru so jo delali odgovorno za vse družbene nedostatke. Pripisovali so jih njeni zli volji in njeni nepripravljenosti, nadomestiti slabe zakone z dobrimi. Tedaj so pričeli sanjati o revoluciji od spodaj. In njihov radikalizem ni postal samo opozicijski, marveč tudi revolucionaren.

Ta sprememba je nastala zaradi tega, ker niso francoski kralji XVIII. stoletja ne z dejanjem ne z besedo podpirali radikalizma svojih filozofirajočih podanikov. Drugače je bilo v Avstriji, kjer je cesar Jožef II. izvršil poizkus zakonodavnega radikalizma v cerkvenih in narodnih stvareh. Tudi Friderik II. in Katarina II. Ruska sta vsaj načelno izražala svoje soglasje s francoskimi filozofi, ki so ju zato proslavljali kot severnega Salomona in Semiramido. Na francoskem dvoru pa so imeli uspeh samo fizijokrati.

Z radikalizmom se je na poseben način skladala sentimentalnost, ki se je v drugi polovici stoletja razprostranila pod Rousseaujevim vplivom. Hladni razsodnosti se je pridružila nežna čuvstvenost. Vzlju-

bili so naravo, in sicer ne stroge, geometrične in sistematične narave umetnosti XVII. stoletja, marveč smehljajočo se in slikovito, s holmi, gaji in jasami. Prevzemalo jih je ganotje nad pastirsko preprostostjo. Pričeli so idealizirati prvobitno življenje v deviških gozdovih, na lokah in pašnikih ob mogočnih rekah, ki vale svoje valove v ocean. Vzljubili so vse, kar je bilo ganljivega. Fantazija je postala idilična. Vse to se je prav tako malo skladalo z rezkim in bojevitim radikalizmom, kakor senzualizem in liberalizem. Zaradi tega so zadnjega kralja Ludovika XVI. na primer smatrali za priljubljenega (*bien aimé*) in hkratu za tirana. Sentimentalizem ni izginil niti v okrutni dobi revolucije: popolnoma neznani ljudje so se često na vsem lepem objemali in Robespierre je bil po Puškinovem izrazu sentimentalni tiger.

Take so ideje in razpoloženja, ki so v XVIII. stoletju gospodovale v Franciji, od koder so vplivale na vso Evropo. Kajti v XVII. stoletju je na Evropo vplivala francoska vlada, v XVIII. pa francoska družba, kakor je dejal Guizot.

90. OPAT DE SAINT-PIERRE

Kritika režima. Večni mir.

Eden izmed prvih opaznih kritikov vnanje in notranje politike Ludovika XIV. je bil opat de Saint-Pierre, ki je bil zaradi tega izključen iz francoske akademije. Pripravljajoč ideje Montesquieuja, je prisposabljal francoski absolutizem despotizmu vzhodnih narodov. Sistemu »vezirstva«, to se pravi enega samega kraljevskega ministra, in »poluvezirstva«, to je nekolikerih kraljevskih ministrov je zoperstavil »polisinodijo«, to je kolegijalna ministrstva. Glede tega je bil istega mnenja, kakor Leibnitz, ki je dajal ruskemu carju Petru Velikemu analogne nasvete. Sistem imenovanih uradnikov je svetoval nadomestiti z voljenimi uradniki. Zlasti pa se je proslavil opat de Saint-Pierre z »Memoarom za ustanovitev večnega miru v Evropi«, ki ga je sestavil leta 1712. V tem spisu smatra za nezadostne običajne mirovne sklepe, ki niso drugega nego premirja v korist premaganim, da se kesneje lahko maščujejo nad zmagovalcem; prav tako pa se mu je zdel nezadosten tudi sistem ravnovesja, ki deli svet na dva tabora, vedno pripravljena planiti drug na drugega. Nobeden od teh dveh sistemov ne more jamčiti za dolgotrajen mir: »drevo je suho, ogenj blizu, veter piha plamen na drevo«. Zaradi tega predlaga avtor na političnem statusu quo osnovano evropsko unijo, takorekoč Pan-

evropo s centralnim organom v Utrechtu in z mednarodnim tretjejskim sodiščem. Kakor se združijo posamezni ljudje s pogodbami v državo, s čimer naredo konec naravnemu stanju borbe vseh proti vsem, tako lahko pridejo tudi države po isti poti iz naravnega stanja vojne in lahko ustanove unijo. Voltaire se je smejal temu projektu, Leibnitz pa je ugovarjal, da je idejo večnega miru mnogo bolje pojml holandski krčmar, ki je nad svoje podjetje obesil izvesek s sliko pokopališča in z napisom: večni mir. Ali »dobri opat« ni odjenjal in je zagotavljal, da bo njegov načrt izvršen in če prej ne, čez dvesto let. In njegovo prerokovanje se je deloma izpolnilo. Približno dvesto let po njegovem projektu je bila ustanovljena Zveza narodov.

91. MONTESQUIEU

Aristokratizem. Boulainvilliers. Vpliv Locka. Duh zakonov. Vpliv racionalizma in Aristotela. Socijologija. Zakonodaja. Politika. Tipi držav. Delitev oblasti. Odnos do parlamentarizma. Usoda Montesquieujevega nauka.

Leta 1689., to je leto dni po drugi angleški revoluciji in točno sto let pred začetkom francoske, se je za kraljevanja Ludovika XIV., ki se je nato nadaljevalo še četrto stoletje, rodil Montesquieu. Pripadal je francoskemu plemstvu. Toda to plemstvo se je delilo na dve skupini, ki sta bili druga drugi sovražni. Ena je bila plemstvo prestolnice, ki je težilo h kralju in dvoru, si pridobivalo sinekure in se udajalo zabavam, ne da bi se mu tožilo po prejšnji fevdalni neodvisnosti in ne da bi se brigalo za bodočnost, četudi je pretila s potopom. Druga skupina je bila provincijalno »frondirajoče« plemstvo, ki ni samo ljubosumno čuvalo svojih socijalnih privilegijev, marveč ni moglo pozabiti niti svojih prejšnjih političnih svoboščin in je smatralo absolutizem kralja, tega prvega plemiča, za tiranstvo. Po poreklu in po prepričanju je bil Montesquieu bližji drugi skupini. Njen ideolog je bil grof Boulainvilliers. Dokazoval je, da je Francija nastala zaradi tega, ker je Galijo zavojevalo germansko pleme Frankov; francoski plemiči so potomci zmagovalcev, ki imajo po vojnem pravu pravico do svojih privilegijev; in kralji so ravnali zoper postavu, ko so plemstvu jemali te privilegije. V zvezi s tem so smatrali v svojem plemiškem pojmovanju za izvor vseh svoboščin barbarsko Germanijo, kakršno je opisal Tacit. Montesquieu je bil v veliki meri istega prepričanja. Zato se ni toliko navduševal za svobodo naravnega stanja, kolikor za svobodo stare Germanije, ki je bila po njegovem mnenju prenešana v Anglijo. V zaključku svojega opisa angleške razdelitve

oblasti kot političnega vzora je izjavil: »ta prekrasni sistem je bil iznajden v gozdovih«. Demokracija Montesquieuju ni bila simpatična. In o ljudstvu je pisal: »včasih razruši s svojimi stotisočnimi rokami vse; včasih se s svojimi stotisočnimi nogami premika komaj tako hitro kakor žuželka«. Po izobrazbi je bil Montesquieu jurist. Podedoval je dostojanstvo predsednika tako imenovanega parlamenta, to je višjega sodišča v Bordeauxu. Ali prodal je to službo neki drugi osebi, pod pogojem, da po njegovi smrti preide zopet na njegovega sina. Tak privatno-pravni red v izpolnjevanju javnih funkcij se mu ni zdel zastarel. Nasprotno, zagovarjal ga je kot jamstvo za sodniško neodvisnost.

V nasprotju s starimi legisti, ki so podpirali kraljevski absolutizem, sta bila Montesquieu in opat de Saint-Pierre mnenja, da je primeren samo azijskemu vzhodu. To je Montesquieu izrazil v alegorični obliki v »Peržanskih pismih«. Med svojim bivanjem v Angliji se je seznanil z Lockovimi spisi. V njih je našel dve misli, ki sta zagovarjali omejitev suverenske oblasti. Prvič, nadomestitev ene osredotočene oblasti s tremi deljenimi, drugič — senzualizem. Montesquieu ga je prenesel iz filozofije v politiko. Pričel je učiti, da zakonodaja ne more temeljiti na samovolji vladajočih, marveč da mora upoštevati šege prebivalstva, podnebje, zemljo itd., stvari, ki tudi nekako vladajo prebivalstvu. Posebno velik pomen je pripisoval podnebjju: »oblast podnebja je največja oblast na svetu«.

Te Montesquieujeve misli so se prepletale z drugimi. In kot pravi »filozof« XVIII. stoletja se je malo brigal za logično doslednost. Plačal je svoj tribut tudi radikalizmu svoje dobe. Zaradi tega se navzlic svojemu nauku o vplivu družbenega miljeja in naravnih elementov na zakonodajo ni odrekel veri v vseomogočnost zakonodavca, ki po njegovem mnenju ni samo sposoben premagati moči podnebja, marveč celo lahko dela iz živali ljudi in obratno. Plačal je svoj tribut tudi klasicizmu. Zaradi tega je napisal knjigo »Razmišljanja o vzrokih rimskega veličja in propada«, in je smatral antične vzorce za primerne svoji sedanosti, kajti stara Grčija mu je bila dežela bogov. Na državni ustroj je gledal kakor Spinoza kot na mehanizem. Naposled mu je tudi šola, ki jo je opravil pri menihih oratorijancih, vcepila vpliv Aristotela in sholastike.

Vsi ti vplivi so prišli do izraza v Montesquieujevem življenjskem delu, ki se je pojavilo leta 1748. in ki je nosilo naslov »O duhu zakonov«. Montesquieujev sodobnik Raynal je imenoval to delo največjo, a tudi najslabše napisano knjigo, kar jih je izšlo v Franciji poslednjih sto let. Pisatelj sam je priznal, da je imel bolezen, pisati knjige in se jih je sramoval, ko so bile napisane. Knjiga je resnično

napisana brez vidnega načrta. Metodološko ima to deloma svoje opravičilo v tem, da je Montesquieu pod vplivom Lockovih nazorov gledal »duha« zakonov v odvisnosti od kaotične socialne in fizične materije. Ali v knjigi je vendarle zaslediti nekak načrt. Francoska znanstvenika Barckhausen in Lanson vidita v nji celo »geometrični red« v smislu XVII. stoletja: spočetka se opredeljujejo državni elementi, nato sledi prostor, v katerem so razmeščeni, naposled čas, v katerem se gibljejo. Montesquieuja je komaj zavedno vodil ta načrt. Toda način mišljenja, ki je bil svojstven racijonalistom XVII. veka, mu resnično ni bil tuj. V predgovoru k »Duhu zakonov« priznava, da je večkrat pričenal in prekinjal svoje delo; često so se mu povešale roke, kajti v masi nakopičenega materiala ni mogel priti do teorije, ker mu je manjkalo načel; naposled, piše Montesquieu, »sem našel svoje principe in tedaj je samo prišlo k meni vse, kar sem iskal«. V duhu racijonalizma je pričel svojo knjigo z opredeljevanjem raznih državnih tipov. Nato je izvedel iz teh opredelitev vse posledice, uporabljajoč svoj ogromni material samo kot dokazilno snov za abstraktne sheme. Pri tem »mu je — kakor pravi Lanson — vse prav, Bern ali Rim, Kitajska ali Francija, ameriški divjaki ali Turčija, Dubrovniška republika ali Anglija, kajti tu gre samo za vidne pojave abstraktnih idej«. Ta shematizem nam pojasnjuje tudi Montesquieujevo brezbržnost do zgodovinske dinamike ali evolucije. Trdil je: »vsaka različnost je enakomernost in vsaka sprememba — stalnost«. Njegove države so kakor mehanizmi, ali funkcionirajo ali pa se tro in propadajo. Toda organični razvoj jim je neznan.

V Montesquieujevi knjigi je opaziti še eno metodološko zamisel, namreč stremljenje, raziskovati države s pomočjo štirih načel, ki spominjajo na »vzroke« v Aristotelovem in sholastičnem smislu. Pogoji fizičnega in socialnega miljeja so malodane isto kakor causa materialis. »Narava« držav je nekaka causa formalis. Njihovo »načelo« — causa efficiens. In naposled »objekt« — causa finalis.

V »Zagovoru Duha zakonov« je Montesquieu imenoval svojo knjigo »delo čiste politike in čiste jurisprudence«. K temu bi lahko pristavil »in čiste socijologije«, če bi tedaj že eksistirala ta beseda. Kajti v nasprotju s »policeisti« je Montesquieu raziskal ne le vpliv oblasti na družbo, marveč tudi vpliv družbe na oblast. Pisatelj zelo skrbno raziskuje podnebje, zemljo, obseg ozemlja, religijo, prebivalstvo, njegove opravke, navade, nravi in smatra prav to, ne pa apriornih načel za temelj »duha« zakonov. V skladu s tem ne opredeljuje zakonov »v njihovem najširšem pomenu« kot povelj javne oblasti, marveč kot »neobhodne odnose, ki izvirajo iz narave stvari«. V XVIII. stoletju je ta opredelitev nasprotovala načelom »znanosti o

zakonodaji«. Zaradi tega je Bentham pisal: »beseda zakon v pravem pomenu vzbudi v vseh umovih približno jasno idejo; beseda odnos pa ne vzbudi nobene ideje«. Ali v XIX. stoletju so socijologi, ki so skušali odkriti naravne zakone družbenega življenja, spoznali, da je imel že Montesquieu isti smoter.

Pojmovana kot delo jurisprudence predstavlja Montesquieujeva knjiga traktat o vedi zakonodavstva, kakor so dejali v XVIII. stoletju, ali o zakonodajni politiki, kakor pravimo danes. Tu je avtor omilil vero v vsemogočno in za vse dežele enako zakonodajo, in sicer deloma iz političnih pomislekov, zaradi odvisnosti zakonodaje od vladnih form v raznih državah, deloma in predvsem pa zaradi tega, ker se mora »duh zakonov« prilagodevati fizičnemu in socialnemu miljeju, ki ustvarja tisto, kar je kasneje Savigny imenoval »narodnega duha«.

Največji pomen je imela Montesquieujeva knjiga kot politično delo, ker vsebuje splošen nauk o državi in rešuje vprašanje o političnem idealu. Montesquieu je izpremenil Aristotelovo klasifikacijo držav in je razlikoval republiko, monarhijo in despotijo. Republiko pa je zopet delil na demokratsko in aristokratsko. Demokratsko republiko je označil skoraj izključno po antičnih vzorcih. Monarhijo je pojmoval kot stanovsko monarhijo, v kateri prevladuje plemstvo, ki s svojimi svoboščinami omejuje kraljevsko samovoljo. Republiku in monarhijo je kot »umerjenima« tipoma evropske države zoperstavil vzhodno, brezpravno despotijo. Umerjeno državo označuje kot družbo z zakoni, une société où il y a des lois. S tem je proglasil zakonitost za neobhoden pogoj civilizirane države.

Po Montesquieujevem nauku ustvarjajo zaključen pojem o državi štiri načela, ki mu jih je najbrže navdihnili Aristotelova metafizika. Prvič, fizični in družbeni element, ki je tako rekoč snov države. Drugič, »narava« države, njena forma: republika, monarhija in despotija. Tretjič, »princip« države; to je sila, ki jo je ustvarila. Demokratsko republiko je proizvedla krepost, ne v smislu krščanske ponižnosti, marveč v smislu antičnega junaštva in patrijotizma. Aristokratsko republiko — umerjenost. Monarhijo — čast, ki nalaga plemiču dolžnosti (noblesse oblige). Despotijo je ustvaril strah, ki strahuje prebivalstvo. — Četrtrič, vsaka država ima svoj »objekt«; to je njen zadnji smoter. Objekt Rima je bila ekspanzija, Sparte — vojna, stare Judeje — religija, Kitajske — družbena tišina, divjakov — naravna svoboda, Poljske — neodvisnost vsake posamezne osebe, in naposled Anglije — politična svoboda. Svoboda pa je pokojnost duha, ki jo povzroča zavest o osebni varnosti vsakega posameznika in pra-

vica, delati vse, kar dovoljuje zakon. Dosežena pa je bila z razdelitvijo oblasti.

Montesquieu je videl v angleškem državnem ustroju popolno nasprotje državnega ustroja, ki je bil uveden v njegovi domovini. Namestu ene in nedeljive oblasti, ki izdaja zakone, upravlja in sodi, ima Anglija tri oblasti, ki brzdajo druga drugo. Vsaka izmed njih ima pravico ne samo ustanavljati (*faculté de statuer*), marveč tudi ovirati (*faculté d'empêcher*). Kralj in njegovi ministri samo upravljajo deželo in izvršujejo zakone. Kralj ni zakonodavec. Toda ima možnost, brzdati zakonodavni zbornici. Zakone postavlja parlament, ki je organiziran po dvozborničnem sistemu, kar zopet daje možnost zadrževati svojevoljnost ene zbornice z ugovorom druge. Pravosodstvo pa naposled opravljajo neodvisni organi, večinoma porotniki.

Strogo vzeto je v Angliji tedaj že dozoreval nov red, namreč parlamentarizem, po katerem so postali ministri izvršilni organi parlamenta in so lahko ostajali v vladi le, dokler so uživali zaupanje parlamentarne večine. Šest let pred izidom Montesquieujeve knjige, leta 1742., je moral odstopiti predsednik vlade Walpol, ker je prišel v nasprotje s parlamentom, da si ni izgubil kraljevega zaupanja. Toda Montesquieu se ni oziral na to dejstvo. Ostal je preverjen, da eksistira v Angliji prava razdelitev, ali kakor je dejal on, deljenost oblasti (*séparation des pouvoirs*). Več. Načelno je celo obsodil idejo parlamentarizma: »ne bilo bi svobode, če bi bila izvršilna oblast izročena nekemu številu oseb, ki bi bile izbrane iz zakonodavnega telesa«.

V razdelitvi oblasti je videl Montesquieu edino jamstvo za politično svobodo in za državni ideal. Prav gotovo, je trdil, vodi združitev zakonodavne in izvršilne oblasti v eni roki do izdajanja in izvajanja tiranskih zakonov. Združevanje sodne oblasti z zakonodavno podpira sodno svojevoljnost. Združitev sodne oblasti z izvršilno daje sodišču možnost, da lahko izvaja poljuben pritisk. In vse mora propasti, če bi imele ene in iste osebe ali ustanove zakonodavno, upravno in sodno oblast.

Montesquieu je kakor Spinoza primerjal idealno državo točno delujočemu stroju. Vsaka izmed treh oblasti je neke vrste vzvod ali protiutež. Pri najhujši nepravilnosti enega vzvoda ga mehanično zadrži drugi.

Teorija o delitvi oblasti je imela velik vpliv na umove. V XVIII. stoletju so jo dvignili na stopnjo političnega aksioma. Zaradi tega je ruska carica Katarina II., ko je sestavljala »Nakaz« za sklicano zakonodavno komisijo, po lastnem izrazu nenavadno izkoristila prezidenta Montesquieuja. Ko so se angleške kolonije v Ameriki odcepile

od svoje metropole in so se ustanovile Severno-ameriške združene države, so v osnovo svoje ustave sprejele delitev oblasti, ki je ostala do danes. Ko je kmalu nato izbruhnila francoska revolucija, in je bila proglašena deklaracija človeških in državljanskih pravic, se je eden izmed njenih paragrafov glasil, da družba, v kateri ni izvedena delitev oblasti, nima ustave. Ko je skušal Kant zgraditi večni, neomajen, na čistem razumu zasnovan nauk o državi, ga je zgradil na delitvi treh oblasti, ki jih je zaradi večje prepričevalnosti zbližal s tremi členi logičnega silogizma. Več: ko je skušal izvesti religijo iz samih razumskih elementov, je razlagal dogmo o božji trojnosti kot Njegovo zakonodavno, izvršilno in sodno oblast. Montesquieujeva avtoriteta je bila tolikšna, da so pričeli Angleži gledati na svojo deželo z njegovimi očmi in da dolgo niso opazili parlamentarizma, ki je nastajal med njimi. In zaradi tega je Blackstone v šestdesetih letih XVIII. stoletja opredelil državni ustroj svoje domovine samo z delitvijo oblasti.

Ko se je pojavil Rousseaujev nauk, ki je obnovil Bodinovo enotno in nedeljivo suverensko oblast, le da je ni pripisoval monarhu, marveč ljudstvu, je zadel Montesquieujevo teorijo težak udarec. Zamažala se je, a izginila ni. Našli so kompromis v nauku o enotni oblasti s tremi funkcijami. Nekateri juristi združujejo sodno in izvršilno funkcijo v eno. Resnejši udarec je zadal teoriji o deljeni oblasti parlamentarizem, ki se je uveljavil skoraj v vseh državah, razen v ameriški Uniji. A tudi danes se pri razmotrivanju parlamentarnih držav, zlasti Francije, znanstveniki ne odvrčajo popolnoma od načela o delitvi oblasti.

92. VOLTAIRE

Voltaire in buržuazija. Volterjanski duh. Deizem. Prosvetljena monarhija.

Najbolj tipičen predstavnik francoskega filozofskega duha v XVIII. stoletju je bil Voltaire, ki se je rodil še v XVII. stoletju, umrl pa v letu 1778., enajst let pred začetkom revolucije. Trdil je, da je v svojem dolgem življenju storil več, nego Luther in Calvin skupaj. Bil je meščanskega ali buržuaznega pokolenja. V nasprotju s plemstvom meščanstvo ni zahtevalo zase milosti in privilegijev, marveč samo svobodo. Prepričano o svoji sili in podjetnosti, ni dvomilo, da bo pri enakih pravicah in pri svobodnem tekmovanju prebilo borbo za existenco in da bo tudi zavzelo prvo mesto v družbi. Da bi se rešilo politične in socijalne utesnjenosti, je imelo francosko

meščanstvo na razpolago dve poti: radikalno in oportunistično. Prva bi vodila do vojne napovedi srednjemu veku, ki se še ni do kraja preživel, do obračuna s starim režimom in do ostvaritve naravnih človeških in državljanskih pravic potem revolucije. Druga pot pa je bila, ne razdirajoč dejanskega ustroja, skušati prodreti v gornje plasti in se prebiti do plemstva. Tako se je pojavil tip meščana, ki stremi med plemstvo, kakršnega je pokazal že v XVII. stoletju Molière (le bourgeois gentilhomme).

Voltaire je pripadal drugemu tipu. Kot pravi meščan je vedel denarju ceno in si je postavil smoter priti do premoženja, pri čemer se ni zanašal na tujo pomoč, marveč izključno na lastno podjetnost. In posrečilo se mu je. Postal ni samo filozof, marveč tudi lastnik velikega manufakturnega podjetja, tovarne za ure in velikega posestva. Umel je izvrstno voditi svoje gospodarstvo in je umetno priporočal svoje blago. Hkratu je od zgodnje mladosti kazal težnjo, prodreti v aristokratske salone. Gojil je korespondenco s tujimi monarhi, bival pri enem izmed njih, pri Frideriku II. v gostih. Kakor je priznal sam, je ljubil razkošje in ni sanjaril o preteklem ali bodočem zlatem veku, marveč je smatral svoj »železni« vsek za srečen čas, ki je bil kar le mogoče ugodno ustvarjen za njegovo čud. Kupil si je posestvo in graščino v švicarskem Ferneyju, otvoril svoj salon in pričel živeti kakor pravi seigneur. Bil je pokrovitelj tamkajšnjega prebivalstva in je milostno sprejemal svoje častilce.

Kot pisatelj ni bil Voltaire samo tipičen izraz svojega časa, marveč tudi francoskega duha sploh z vsemi njegovimi posebnostmi. Priznaval je samo jasne in točne ideje, določne barve brez odtenkov, brez prelivov. Nič meglenega, nič iracionalnega. Tudi nič dolgočasnega. Vse literarne vrste so dobre, razen dolgočasnih. Naposled je smatral celo pri najresnejših vprašanjih za dopustno ironijo, posmehljivost, plaisanterie. V tem se deloma izraža prirodna svojskost francoskega značaja (le Français né malin, po Boileaujevem mnenju), deloma zelo stara kultura, ki je že pregledala vsa vélika vprašanja ter jih priznala za nerazrešljiva in ki se je v marsičem razočarala. Vir posmehljivosti je melanholičen. Zaradi tega neredko prehaja v sarkazem. Tak je Voltaire. Tak je oni »volterjanski« duh, ki so ga širili njegovi spisi. To je duh zanikanja, duh dvoma. Kakor Bernard Shaw se je posmehoval vsemu na svetu: religiji, zgodovini, politiki in umetnosti. Prizanesel ni ne Montesquieuju, ki je položil na led ovčji jezik, da bi videl vpliv mraza na njegove sesalne bradavice in ki si je neki domišljjal, da mu bo ovčji jezik lahko pojasnil borbo med papeštvom in imperijem ali boj med belo in rdečo rožo. Prav tako pa ni prizanesel niti Rousseauju, ki je baje ljudem predlagal,

naj hodijo po štirih kakor medvedje. A prizanesel ni niti samemu sebi, ki je bil zmeraj bolehen: toujours un pied dans le cercueil et de l'autre faisant des gambades.

Pri vsem svojem skepticizmu pa se Voltaire ni omejil na sam nihilizem. Tako na primer v odnosu do religije ni samo napadal krščanstva, zlasti katoliške cerkve, na katero je naslavljajal svoj poziv écraser l'infâme. Pridružil se je deizmu in je dokazoval, da bi si bilo treba Boga izmisliti, če ga ne bi bilo: neobhoden je kot stvarnik sveta in kot nravna avtoriteta, zlasti neprosvetljenemu ljudstvu, ki mu je religija sploh potrebna. Voltaire je verjel v odrešilno moč prosvete in je trdil, da ustvari razum v dvajsetih letih več napredka nego fanatizem v petnajststo letih. Veroval je v monarhijo in sicer v absolutno. Anglija ga ni privlačevala kot dežela ustavnosti, marveč kot dežela lastnine in gospodarske svobode: liberty and property. V nasprotju z Montesquieujem Voltaire ni prišel iz Anglije kot častilec njenega parlamenta. Trdil je, da je bolje, pokoriti se enemu levu nego sto mišim. Bil je mnenja, da človeške kreposti in grehote ustvarjajo vlade. Njegov ideal je bila prosvetljena monarhija, ki z visokega prestola vodi boj zoper predsodke in zoper nestrpnost in ki jamči podložnikom za lastnino in za svobodo, a ne za politično, marveč za duhovno in ekonomsko.

93. ROUSSEAU

Rousseaujeva osebnost. Dobra narava človeka. Enakost. Osebnost in družba. Kritika znanosti in umetnosti. Izvor neenakosti. Družbena pogodba. Skupna volja. Rousseaujev vpliv. Razmišljanja o Poljski.

V začetku drugega desetletja XVIII. veka se je v Ženevi, v okolici katere je kesneje Voltaire posedoval celo urarsko tovarno, v rodbini dednega urarja rodil Jean Jacques Rousseau, ki se je rad imenoval »človeka iz ljudstva« in »ženevskega meščana«. Iz svoje domovine je prinesel republikansko prepričanje in kalvinski rigorizem, ki ga je vzpodbujal, da si je izbral za poklic življenje po resnici (vitam impendere vero) in da se je mučil zaradi neizpolnjenih nravnih dolžnosti: govoril je o samem sebi zdaj kot o Ahilu, zdaj kot o Terzitu, zdaj se je imenoval junaka, zdaj malopridneža. Celo oblačil se je v posebno nošo, o kateri je trdil, da je armenska in ki je bila sestavljena iz kučme in nekake halje. Bil je čuvstven in je ljubil naravo, vendar ne tiste, ki ji je Lenôtre dajal geometrično podobo, marveč pravo, nesimetrično naravo. Zlasti so mu bile pri

srcu švicarske gore. Bil je eden izmed prvih, ki so odkrili lepoto gorske pokrajine. Živel je bolj po fantaziji nego po logiki. Po lastnem priznanju je mislil le z naporom in sam ni razumel svoje »Družbene pogodbe«. Navzlic temu so imela njegova dela ogromen vpliv na umove. Zmagovala so s svojo patetiko in z nekakšno notranjo logiko. Prav svetska družba, ki jo je tako kritiziral, je navdušeno brala njegove knjige, ga skušala zvabiti v svoje salone; zadostovalo je, da se je pojavil med njo in vse je ihtelo, kakor se je primerilo babici Georges Sandove; ta družba je razširjala njegove ideje; ponesla jih je na cesto, v množico. Zavedela se je šele, ko je v imenu teh idej pričela delovati giljotina. Rousseau ni dočakal revolucije. Umrl je enajst let pred njenim začetkom, dva meseca po Voltairjevi smrti.

Njegovo literarno delovanje se je pričelo dokaj kasno, po življenju, ki je bilo polno vsakršnih prilog in ki ga je opisal v »Spovedi«, v tej svojevrstni mešanici iskrenosti in poze. Rousseau ni imel in ni mogel imeti sistema. Toda imel je nekoliko nekomplikiranih in med seboj zvezanih idej, ki jih je propovedoval zelo prepričano in prepričevalno.

Prva ideja je ta, da je človek po narodi dober. V opreki s svetopisemskim naukom o pokvarjenosti človeške narave zaradi izvirnega greha, a prav tako tudi v opreki s Platonovim in Hobbesovim naukom, da je človek, če je prepuščen sam sebi, slab, je Rousseau zagotavljal, da v človeškem srcu ni prirojene pokvarjenosti. Odkod tedaj zlo? Od umetne civilizacije. Vse je bilo dobro, kakor je prišlo iz Stvarnikovih rok in vse so pokvarili ljudje. Zaradi tega se Rousseau ni navduševal za sodobnost, kakor se je Voltaire, in ni veroval v bodoči napredek, kakor Turgot in Condorcet. Nasprotno, rezko je obsodil vso kulturo in plodove prosvete in je v tem prehitel L. N. Tolstega. Propovedoval je povratek k naravni preprostosti prirodnega človeka (*l'homme de la nature*). V Emilu je proglasil pedagoški princip, ne ovirati otroka pri razvoju njegovih naravnih sposobnosti. Predlagal je osnovati politiko na veri v prirodno modrost ljudske množice. Prav zaradi tega naj ljudska množica vlada državo, ker nima kulture in prosvete. To se pravi, da je nepokvarjena in dobra. Dobri ljudje tvorijo tudi dobro državo.

Ta naloga se je zdela Rousseauju tem laže dosegljiva, ker je bila druga njegova misel ta, da so vsi ljudje po naravi enaki. In to ni ona enakost v grehu, o kateri so v srednjem veku govorili zaščitniki hierarhičnega družbenega reda. To je dobra enakost. Na nji naj bo zgrajena družba.

V zvezi s tem je bila tretja Rousseaujeva misel, da ni načelnega nasprotstva med osebnostjo in družbo. Razlika je samo količinska.

Družba je množina. Realna je samo v nominalističnem smislu. Osebnost je enota, družba je vsota. Dosti je, če vzameš poljubnega človeka — kajti ljudje so enaki — in ga pomnožiš s tisočem, stotisočem, z milijonom, pa dobiš družbo, narod, človeštvo. In nič ni lažjega, nego spoznati voljo ljudstva. Vsesplošna volja je volja vseh. Toda če eni poreko »da«, drugi pa »ne«, je navzlic temu vse jasno in preprosto. Večina je več nego manjšina. Torej je njena volja splošna volja. Na ta način so vse socijalne težkoče razrešljive z aritmetiko.

Take so bile preproste ideje, s katerimi je Rousseau vstopil v območje literature. Leta 1749., leto dni po izidu Montesquieujevega »Duha zakonov«, je Dijonska akademija razpisala natečaj za témo: »Ali je razvoj znanosti in umetnosti pospeševal očiščenje ali propad nravi?« Rousseau je odgovoril negativno in je prejel akademsko nagrado. To je bil začetek. Pozival je izobražene ljudi, naj se vrnejo k preprostosti in se odreko neenakosti. Poglavitno zlo kulture ni v znanostih, marveč v neenakosti. Neenakost rodi bogastvo. Bogastvo rodi razkošje in brezdelnost. Razkošje rodi umetnosti, brezdelnost znanosti, te girlande, ki ovijajo človeške okove. Tako je bila vržena rokavica stoletju prosvetljenstva. In vtis je bil nepričakovan. Po prvi osuplosti so pričeli Rousseauju pritrjevati. In njegova knjiga je postala modna novost v salonih, kjer so se shajali prosvetljeni in kulturni ljudje.

Drugo svojo knjigo je zopet napisal na dijonsko témo: Kakšen je izvor neenakosti med ljudmi in ali ga naravni zakon opravičuje? Téma je videti zgodovinska. Rousseau pa jo je pojmoval v duhu svojega časa: »pričnimo z odstranitvijo vseh dejstev, kajti dejstva nimajo nobenega opravka s stvarjo«. Tako pridemo do prave zgodovine. »Človek, je vzkliknil Rousseau, od koder koli si doma, tvoja mnenja naj bodo taka ali drugačna, poslušaj: čul boš svojo zgodovino, in sicer če se ne motim tako, kakršne nisem bral v knjigah tvojih bližnjih, ki lažejo, marveč v naravi, ki ne laže nikoli.« Rousseau je zagotavljal, da neenakosti ni v naravi. Človek v naravnem stanju ni prijatelj svojim bližnjim, a tudi ne sovražnik. Brezbrižen je do njih. Živi sam zase. Ko je povžil svojo jed, je v miru z vso narodo. Ko pa se razvijeta družba in kultura, nastane tudi neenakost. Prvo zlo je bilo tudi prva kultura, namreč agrikultura, ker je porodila privatno lastnino. »Prvi, ki je ogradil košček sveta in ki mu je prišlo na um reči: to je moje, in ki je naletel na dovolj preproste ljudi, da so mu verjeli, je bil pravi ustanovitelj meščanske družbe. Kolikih zločinov, vojn, umorov, nesreč in grozot bi prihranil človeškemu rodu tisti, ki bi mu bil izdrl količevje, zasul jarek in zakričal svojim bližnjim: čujte, ne poslušajte tega sleparja; izgub-

ljeni ste, če pozabite, da so sadovi za vse, zemlja pa za nikogar.« Tako je nastala osebna lastnina. Hkratu ž njo se je pojavila družba, ki je prinesla s seboj neenakost bogatih in siromašnih in še drugo neenakost silnih in slabih. Naposled pa je nastala vlada in je porodila tretjo neenakost: neenakost gospóde in sužnjev. Iz tega je sledilo, da se je mogoče vrniti k prirodni enakosti samo preko revolucije, ki pa ne sme biti samo politična, marveč tudi socialna. Navzlic temu so Rousseaujevo knjigo pozdravljali v salonih, ki so za socialni ideal proglašali »dobrega divjaka« (bon sauvage).

Nič manjšega uspeha ni imela »Družbena pogodba«. Človek se rodi svoboden, piše Rousseau, in vendar je vsepovsod ukovan. Ker je to nenaravno, si je potreba ogledati dogovore, na katerih je zgrajena sedanja družba. Naloga je v naslednjem: najti je treba tako družbeno obliko, v kateri bi vsakdo, pokoreč se obči volji, prav za prav ubogal samo sebe. To je izvršljivo, samo če priznamo naravne in neodtujive pravice človeka, ki jih nima le do državljanstva v državi, marveč tudi do suverenske oblasti v nji. Ta oblast po naravi pripada ljudstvu kot vsoti državljanov. Tu ne more biti niti govora o kakem Hobbesovem dogovoru glede podreditve absolutni oblasti. Absolutna je samo oblast ljudstva. Nedeljiva je, zategadelj je izključena Montesquieujeva delitev oblasti. Zakonodaja, administracija, sodstvo, celo kult, vse je podrejeno ljudstvu. S tem je proglašena diktatura narodne volje. Formulo monarhičnega absolutizma: princeps legibus solutus, nadomesti formula ljudskega absolutizma: populus legibus solutus.

Obča volja je volja vseh ali vsaj večine. Pri tem, zagotavlja Rousseau, manjšina nima povoda za nezadovoljnost, kajti obča volja je tudi njena volja; in ko se preveri, da ima večina drugačno voljo nego ona, se podredi, ker baje spozna, da se je zmotila. Za ideal ljudske suverenosti je Rousseau priznaval neposredno ljudsko oblast brez predstavniških ustanov, kakor so bile urejene nekatere antične republike, ki jih je sploh zelo uvaževal, in nekateri švicarski kantoni. Angleži si domišljajo, da so svobodni, je trdil, ker imajo parlament; v resnici pa so svobodni samo v času, ko volijo deputate. Takoj nato pa so zopet sužnji.

V Rousseaujevi knjigi o družbenem dogovoru, ki predstavlja samo del zelo široko zamišljenih »Političnih institucij«, je še mnogo drugih misli (o zakonodavcu, monarhu, suženjstvu itd.), ki deloma nasprotujejo njegovi osnovni misli, deloma pa jo zatemnjujejo. Ali ljudje jih niso opazili. Privzemali so samo eno in sicer ognjevit poziv k ljudski oblasti. Zaradi tega je postala ta Rousseaujeva knjiga biblija francoske revolucije, oziroma točneje, jakobincev, kajti girondisti so bolj težili k Montesquieuju. Opat Sieyès je populariziral idejo

obče volje s tem, da jo je prisposobil središču krogle, posamezne državljane pa točkam na njeni površini. Vse točke so enake druga drugi in leže v enaki razdalji od središča.

Rousseaujeve politične ideje pa so imele tudi bolj dolgotrajen pomen. Na njih še do danes sloni teorija ljudskega predstavnštva. Po nji ljudsko predstavnštvo ne izraža volje posameznih skupin ali pokrajin, ki dajejo svojim delegatom poveljujoča navodila, marveč voljo vsega naroda; občo voljo parlamenta pa pomeni volja večine deputatov. Po Rousseaujevi zaslugi se je obnovila Bodinova teorija o suverenosti, ki je potisnila teorijo o delitvi oblasti v ozadje.

Na prošnjo grofa Wielgorskega, ki se je leta 1772. obrnil na Rousseauja, naj pokaže, kako rešiti Poljsko, je napisal »Razmišljanja o upravljanju Poljske«. Tu je pokazal čisto nepričakovan konservativizem. Svetoval je Poljakom, naj ne podirajo političnega ustroja države, naj se ne prena glijo z osvoboditvijo tlačanov in z izenačenjem meščanstva in šlahte, naj ohranijo sejme in liberum veto in naj namestu da bi pomnoževali armado, »grade trdnjave v srcih državljanov«. Še istega leta je prišlo do prve razdelitve Poljske. Kesneje pa so se na Rousseaujev traktat sklicevali člani Targovicke konfederacije, ki so demokratični reformi ustave 3. maja 1791. leta zoperstavili zahtevo, da je treba ohraniti aristokratske privilegije poljskega plemstva.

94. MABLY IN MORELLY

Lastnina. Javni človek.

Rousseau, ki je proglasil načelo enakosti, je izvajal iz njega samo politične zaključke. Toda pojavili so se avtorji, ki so izvajali iz njih ekonomske zaključke in ki so hkratu z ljudsko suverenostjo pričeli propovedovati tudi komunizem. Zaradi realizacije in ohranitve komunizma so priznali dalje neobhoden osrednji razpredeljevalni organ z neomejenim polnomočjem. Na ta način se aktivna enakost pri njih izpremeni v pasivno. To ni enakost v upravljanju države, marveč v pokornosti državi.

Opat Mably je zgradil svoj nauk na možnosti prisilnega vcep-ljanja kreposti. »Kreposti so temelj družbene sreče; polja prihajajo v poštev za njimi«. Državna oblast mora narediti konec dvema strahotama: skoposti, ki kopiči bogastva, in razsipnosti, ki jih razmetava. To je izvedljivo, če postane edini lastnik država, ki bo razpredeljevala privatnim ljudem stvari, kakor jih potrebujejo. »To je politična

ekonomija, je pisal Mably, ki mi ugaja.« V njenem imenu je proglasil naravne zakone fizijokratov, ki temelje na osebni lastnini in na svobodi, za protinaravne. Ali iz svoje doktrine ni izvajal revolucionarnih zaključkov. Glede uvedbe osebne lastnine je pisal: »ker je ta neumnost storjena, moramo biti na žalost večno vsi njene žrtve«. Kakor je pripomnil Paul Janet, je ostal Mablyjev komunizem v stanju sanje ali točneje — obžalovanja.

Bolj odločno se je izjavil za komunizem Morelly v knjigi »Kodeks prirode«, ki je izšla sredi XVIII. stoletja. Njegova osnovna misel je ta, da je vsak človek »javen človek«, ki dela za državo; ta ga zato vzdržuje na svoj račun. Kakor vsi teoretični komunisti je avtor izrazil prepričanje, da bodo pri takem sistemu državna skladišča zmeraj prenapolnjena. Kdor koli bo kaj potreboval, bo prišel in ne bo dobil niti nakazila, marveč bo kratko malo lahko sam vzel, česar mu bo treba. Lastnino proglašja za sovražnost. »In kdor jo bo skušal obnoviti, bo zaprt v dosmrtno ječo kot nevaren norec in sovražnik človeštva.« Za francoske revolucije je naredil Gracchus Baboeuf brezploden poizkus, da bi ostvaril Morellyjeve ideje. Njihovi pristaši so ostali socijalni utopisti tudi po francoski revoluciji.

95. FIZIJOKRATI

»Economisti«. *Laissez faire*. Naravni red. Agrarna monarhija.

Pomen fizijokratov.

Dočim so Rousseau, Mably in Morelly v bistvu še vedno izpovedovali srednjeveški nazor, da narava ne pozna lastnine, je skupina francoskih pisateljev, ki so se v nasprotju z »filozofi« imenovali »ekonomiste«, trdila nasprotno, da je zakon lastnine naraven zakon. Združujoč s to mislijo zahtevo po gospodarski svobodi, so prišli v nasprotje z merkantilizmom.

Ko je Colbert nekoč pozval k sebi predstavnike trgovstva, da bi skupaj prereševali nove protekcijske ukrepe, je eden izmed njih ugovarjal: *laissez-nous faire*, prepustite stvar nam samim. Ta fraza je postala v obliki: *laissez faire, laisser passer* hkratu z drugo formulo *le monde va de lui-même*, ki je prevod italijanske prislovice *il mondo va da se*, geslo »ekonomistov« XVIII. stoletja. Dobili so ime fizijokratov, kajti propovedovali so fizijokracijo, to je doslovno gospodstvo prirode, namestu avtokracije ali demokratije, to je gospodstva ene osebe ali vsega ljudstva.

Ustanovitelj šole je bil Quesnay, dvorni zdravnik Ludovika XVI., ki ga je imenoval »svojega misleca« in ki je celo lastnoročno po-

magal staviti tiskarski stavek za eno izmed njegovih knjig. Fizijokrati so učili, da ne ustvarja blagostanja v družbi vlada, marveč nasprotno, da družba ustvarja blagostanje vlade. Če je reven kmet, je revna tudi država; če je revna država, je reven tudi kralj. Zaradi tega, je trdil Quesnay, »naj dado trgovini popolno svobodo; kajti najzanesljivejša, najtočnejša in za narod in za državo najugodnejša policija vnanje in notranje trgovine je popolnoma svobodna konkurenca«. Vera v samovoljnost zakonodavca je »fatalna in abotna«. Pravi zakonodavec se ne imenuje le slučajno samo »zakononosec« (legislator). Ne sme si izmišljati umetnih zakonov. Dolžan je samo poznati in razglašati naravne zakone. Pravo zakonodavstvo je deklaracija teh zakonov. Kakor se je izrazil Le Mercier de la Rivière, eksistira »naravni in bistveni red političnih družb«. Naraven je, razumen in zaradi tega očividni. Kakor vse očividno je tudi neovržen. In v tem smislu ga lahko imenujemo despotičnega. Ali to ni despotizem samovoljnosti. To je despotizem očividnosti. V tem smislu je despotična tudi Evklidova geometrija.

Bistvo tega redu sta dve načeli. Prvič, osebni interes ustvarja hkratu tudi družbeno blaginjo. Drugič, glavni in edini vir blagostanja nista trgovina in industrija, ki se ukvarjata samo s »sestavljanjem«, marveč zemljedelstvo, ki se ukvarja s pomnoževanjem gospodarskih dobrin. V skladu s tem so osebe, ki se ukvarjajo s trgovino in industrijo, »sterilni« razred ali »stipendijati« proizvodnih razredov, to je posestnikov in zemljedelcev. Zaradi tega niso obdavčeni. Pripravljajoč Henrija Georgea in njegov singl Tax-System, so fizijokrati priznavali samo zemski davek. »Pravično ceno« srednjeveških ekonomistov (justum pretium) so nadomestili z »dobro« ceno (bon prix). In po shemi Quesnayjeve »Ekonomske tabele« bi se morala ta cena določevati avtomatično. Formula za ljudsko bogastvo je bila po teoriji fizijokratov: obilje agrarnih produktov pri visokih cenah: l'abondance avec cherté est opulence.

Tak je »naravni red«. Proglasiti in ohraniti ga je dolžna »pokroviteljska oblast« dednega monarha, ki je despotična, a ne samovoljna, ki deluje na osnovi očividnosti in ki je zaradi tega ni treba deliti. Za ideal agrarne monarhije so fizijokrati smatrali Kitajsko, ki med miti XVIII. stoletja ni zavzemala poslednjega mesta.

Tako so se fizijokrati ločili od Rousseauja, ki je proglasil absolutizem državnega naroda, od Voltairja, ki je verjel, da blagostanje ustvarja tvorna, ne pa ohranjujoča zakonodaja, in od Montesquieuja, ki se ni zanimal za ekonomsko, marveč za politično svobodo, o kateri je menil, da jo je mogoče obvarovati s političnimi protiutežmi. Ugovarjajoč mu, je Le Mercier de la Rivière pisal: »moč očividnosti je v

očividnosti sami; protiutež ji je lahko samo nevednost; toda nevednost je treba prosvetliti in že je razorožena».

Fizijokrati so iskreno verjeli, da lahko osrečijo človeštvo. Dajali so drug drugemu temu primerne priimke. Quesnayja so proglasili za evropskega Konfucija, Mirabeauja, očeta znanega revolucionarnega delavca, za prijatelja ljudi. Sodobniki so se jim rogali. Toda bili so pionirji teoretične ekonomike. Pred njimi so bili ljudje mnenja, da eksistira naravni red samo v preddržavnem stanju ljudi. Oni pa so učili, da je mogoč tudi v državnem stanju in da je najboljši izmed vseh mogočih redov. Ni ga treba ustvarjati umetno. Ustanavlja se sam, če ga ne ovira javna oblast. In tedaj svobodna inicijativa in svobodno tekmovanje sama regulirata življenje. To ni bil samo ekonomski liberalizem, ki je izpopolnjeval Montesquieujev politični liberalizem. Bilo je novo pojmovanje človeške družbe, ki je pripravljalo sociologijo XIX. stoletja.

96. TEORIJA NAPREDKA

Prejšnje zgodovinske formule. Regres. Spor med starimi in novimi. Turgot. Condorcet. Religija progressa.

Protj koncu XVIII. stoletja se je v Franciji pojavila nova zgodovinska formula, napredek. Dotlej so nekateri mislili, da sploh ni in da ne more biti nobene zgodovinske formule, kajti bistvo življenja da je nespremenljivo, statično in zgodovina s svojimi vedno novimi epizodami, kakor je pripomnil že Aristotel, nima opravka z znanostjo. Drugi so menili, da je zgodovinski proces vreden znanstvene pozornosti, in so ga razlagali s pomočjo dveh formul. Ali s Polibijevo formulo neprestanega krogotoka, povračajočega se enega in istega cikla dogodkov; v začetku XVIII. stoletja je to formulo zagovarjal Italijan Vico. Ali pa s formulo regresa. Ta je teoretično ugotavljala propadanje, poslabševanje človečanske usode. Iz tega so delali praktičen zaključek: ne naprej, marveč nazaj. Ta formula je imela nekaj virov. Prvič starodavne legende o zlatem veku, za katerim so prišli srebrni, železni in drugi, ki so pomenili stopnjevito poslabševanje človečanske usode. Drugič, svetopisemski nauk o izgubljenem in nevrnjenem raj u in o prvem grehu prastaršev, ki je obsodil vse človeštvo na življenje v nesreči. Tretjič pa se je za časa renesanse pojavila regresivna misel, da je popolnost skrita v preteklosti, pri antičnih narodih, na primer v zlatem veku latinske literature. Ta misel je imela v XVIII. stoletju velik uspeh. Navduševala sta se zanjo Montesquieu in Rousseau. In

še voditelji francoske revolucije so bili preverjeni, da bodo izpopolnili sodobnike, če jih bodo spremenili v antične Grke in Rimljane.

Vendar so se že v XVII. stoletju pojavili dvomi o vzvišenosti antike nad sodobnostjo. Bilo je preočito, da nova odkritja v naravi neprimerno bolj ustrezajo resničnosti nego Aristotelove teorije. Iz tega so pričeli sklepati, da Aristotel ni starček, marveč rajši otrok. Nova znanost je starejša nego antična, ker ima več znanja, in vrhu tega popravlja stare napake. V skladu s tem je Bacon proglasil resnico za hčerko časa in je priznal svoji epohi starost sveta; Pascal je imenoval svojo sodobnost antično in popularizator novih naravoslovnih idej, Fontenelle, je izjavil, da stoji njegov čas na ramah starih. Pedagog XVII. stoletja, Ratichius (Rathke) je podal formulo napredka v tedanjem racijonalističnem duhu: *ratio vicit, vetustas cessit*. Pristaši starodavnosti s soprogo Dacier na čelu niso odje-njali. Zaradi tega je v XVII. veku izbruhnila, kakor je dejal Sainte-Beuve, petdesetletna vojna, ki je znana pod imenom »spori med starimi in novimi«.

Dobojevali je niso niti v XVIII. stoletju. Ali na koncu so »stari« dobili tak udarec, ki jim je prizadel smrt, četudi ne takoj. Turgot, ki je bil v sedemdesetih letih XVIII. stoletja minister, je izjavil v »Razmišljanju o vesoljni zgodovini«, da »se masa človeškega rodu neprestano pomika k vedno večji popolnosti«. Matematik Condorcet je napisal »Oris podobe o progresu človeškega duha«, prežet z ognje-vito vero v napredek in v zlati vek, ki čaka človeštvo v bodočnosti. In te vere ni prav nič omajala okolnost, da je pisal svojo knjigo, skrivaje se pred jakobinci in s strupom v žepu, ki ga je imel pripravljene za samomor, če bi jim prišel v roke, in ki ga je res tudi moral izpiti. Condorcet je veroval, da človek ni ne telesno ne duševno pokvarjeno in nespremenljivo bitje, marveč da je sposoben za neskončno izpopolnjevanje. In veroval je, da bo to izpopolnjevanje privedlo do odprave neenakosti in sicer kakor v predelih posameznih narodov, tako tudi v odnošajih med narodi. Namestu h geometrični dedukciji se je Condorcet rajši zatekal k verjetnostni teoriji. Bil je nasprotnik vere v nespremenljive racijonalistične principe, na katerih da bi morala biti enkrat za vselej zgrajena človeška družba. Smatral je za nepravilno, da bi neka generacija jemala naslednjim pravico, da bi same odločevale o svoji usodi. Zaradi tega je predlagal obvezno pregledovanje ustav vsakih dvajset let. Predpostavljal je gibljive ustave togim, da govorimo s termini sodobnega angleškega znanstvenika Bryceja.

Tako se je pojavila religija progressa. Prestavila je ideal iz preteklosti v bodočnost, ki bo prišla z naravno neobhodbostjo in ki se

stopnjema ostvarja s slehernim dnevom. Ta religija ni več marala smatrati prvobitnega človeka za idealno in popolno bitje ali za bitje, kakršen je sodoben človek, marveč ga je priznavala samo kot bitje v naravnem stanju. Spremenila ga je v pomilovanja vrednega in nevednega divjaka. Spremenila je stare Grke in Rimljane iz popolnih narodov v mlade narode, ki samo začenjajo in ne zaključujejo. Trdila je, da prinaša vsaka generacija nekaj novega in boljšega. Zaradi tega je zavrgla vero v nespremenljivost človeške narave. Vzverovala je v neomejeno človeško sposobnost za izpopolnjevanje, perfectibilité, kakor je dejal Turgot. Za glavno gibalno popolnitve je smatrala napredek znanosti, ki je brez konca. Zaradi tega je dobivala filozofija zgodovine smisel neprestano vršечеge se prehoda od pokornosti mrtvim elementom h gospodstvu razuma, ki razsvetljuje umove, izpopolnjuje življenje in podreja naravo človeku. Vse te ideje je kesneje prevzel ustanovitelj pozitivizma in socijologije Comte.

97. CASTEL

Lahkota in teža. Socijalna entropija.

Rousseau je pozival človeštvo, naj obnovi naravno enakost ljudi, ki jo je razdrila kultura. Condorcet je trdil, da bo kulturni napredek ustanovil enakost v bodočnosti. In oba sta verovala, da je enakost popolno in srečno stanje ljudi. Ali v XVIII. stoletju je eksistirал francoski pisatelj, ki je videl v enakosti konec in smrt. In to svojo misel je spajal s filozofijo, v kateri je poleg fantastičnih idej izražal tudi misli, ki so anticipirale nekatere pojme sodobne fizike. To je bil vzgojitelj Montesquieujevih otrok, jezuit Castel. V polemičnem spisu »Moralni človek v nasprotju s fizičnim« je rezko okritiziral Rousseaujevega prirodnega človeka. V »Traktatu o vsesplošni teži« je Castel zgradil cel metafizičen sistem. Za temelj sveta je postavil dve načeli, težo in lahkoto. Zakon o teži izravna vse površine in vse gibanje se ustavi. Toda ta proces zadržuje lahkota, katere nositelj je človek kot aktivno bitje. Zaradi tega je na primer človek geološki faktor, zadržek v procesu, ki bi zemljo spremenil v absolutno kroglo s popolnoma ravno in mrtvo površino. Prav tako zadržuje človek izravnavo socijalnih plasti, ki bi privedla družbeno življenje v absolutni mir otrplosti.

Castelove ideje so bile za njegov čas popolnoma nenavadne. Ostale so ali neopažene ali pa so vzbujale posmeh. Toda pripravljale so kesnejšo teorijo o tako imenovani entropiji v fiziki in so po

analogiji ž njo učile o socijalni entropiji. Po analogiji s fizičnim naukom, da se v naravi vrši proces, ki znižuje vse nivoje, ki za sedaj daje energijo za mehanično delo, ki pa stopnjema vodi k večnemu pokoju, je sledilo, da se vrši tudi v družbenem življenju analogen proces počasnega zniževanja ravnin, prehod od aristokracije k demokraciji. Za sedaj daje proces sicer mnogo energije, v poslednjem rezultatu pa bo privedel v popoln zastoj in v otroplost.

98. DEKLARACIJA ČLOVEŠKIH IN DRŽAVLJANSKIH PRAVIC

Lastnina. Pravica do odpora. Ljudska suverenost in delitev oblasti. Pomen deklaracije.

Ko se je pričela revolucija, je bilo eno izmed njenih prvih dejanj »Deklaracija človeških in državljanskih pravic«. V uvodu je rečeno, da je edini vzrok družbenih nesreč in propadanja oblasti neznanje, pozaba ali preziranje človeških pravic in zaradi tega, da so predstavniki francoskega naroda sklenili svečano proglasiti naravne, neodtujive in svete človeške pravice. Za take pravice proglašajo svobodo, lastnino, varnost in odpor zoper ugnjetanje. V nasprotju z naukom cerkvenih očetov, ki so smatrali lastnino za nekaj zelo relativnega in v najboljšem primeru za plod narave, ki se je pokvarila pri prvem grehu, je revolucijska deklaracija priznala lastnino ne le za absolutno, marveč tudi za sveto pravico: *un droit inviolable et sacré*. Pravica odpora zoper ugnjetanje je ponavljala stari monarhomahski motiv, le s to razliko, da deklaracija odpora ni opravičevala zaradi kršitve božjih zapovedi, marveč zaradi kršitve naravnih človeških pravic. Ustava 1793. leta je šla še dalje in je objavila, da je »vstaja za narod in za vsak njegov del najsvetejša in najnujnejša dolžnost, če vlada krši njegove pravice«. V vprašanju o načelih političnega ustroja je deklaracija 1789. leta skušala strniti Rousseaujeve in Montesquieujeve ideje. Neki člen deklaracije proglašja, da »živi bistvo in načelo slednje suverenosti v narodu«. Neki drugi člen pa trdi, da »družba, v kateri ni izvedena delitev oblasti, nima ustave«.

Kakor v tej deklaraciji, tako je bilo tudi v oni, ki je napovedovala ustavo leta 1795., mnogo retorike. Ali navzlic temu je imela deklaracija 1789. leta velik pomen za revolucijsko dobo in tudi za kasnejše čase. V revoluciji je pomenila načrt za preustroj francoske družbe, to se pravi za spremembo njene pokončne aristokratske strukture v vodoravno, demokratično. Za kasnejši čas pa je imela deklaracija

dvojen pomen. Prvič je bila precedent za sistem subjektivnih javnih pravic državljana v evropskih ustavnih državah. Drugič pa je postala osnova francoske pravne filozofije. Dočim se je v Nemčiji XIX. stoletja obnavljala formalna pravna teorija, ki je prenašala Hobbesove ideje na ustavno državo in ki je priznavala sleherno izjavo volje suverenske oblasti za objektivno pravo, je francoska teorija nad to oblast postavila pravičnost, za katere vir je smatrala deklaracijo iz leta 1789.

99. PROBLEMI FRANCOSKE REVOLUCIJE

Politično vprašanje. Sieyès. Ekonomsko vprašanje. Brissot. Baboeuf. Napoleonov kodeks. Religiozno vprašanje. Umetne religije.

Francoska revolucija je bila deloma elementaren proces, deloma pa poizkus, umetno preustrojiti družbo ali vsaj obvladati element in mu dati neko smer. V skladu s tem je revolucija malo storila za čisto teoretične interese, ali kakor je zahteval Saint Juste »za posplošujoče ideje«. Pač pa je naravno povzročila neobhodnost praktične razrešitve treh vprašanj: političnega, ekonomskega in religioznega.

Bistvo političnega vprašanja je bilo v tem, da je bilo treba za novo francosko družbo, ki je nastala v noči 4. avgusta leta 1789., najti nov politični ustroj. Ideološko je problem nihal med delitvijo oblasti in Montesquieujem, h kateremu so nagibali žirondisti, in pa med ljudsko suverenostjo in Rousseaujem, h kateremu so težili jakobinci. Opat Sieyès je uvedel razliko med ustanovno in ustanovljeno oblastjo (*pouvoir constituant* in *pouvoir constitué*). Glede tega, da pripada ustanovna oblast ljudstvu, med revolucijo ni bilo dvomov. Težje pa se je pokazalo vprašanje o ustanovljenih oblasteh. Preizkusili so več revolucijskih ustav. Toda pokazalo se je, da so neodporne. Ena izmed njih (1793. leta) pa je ostala celo samo na papirju. Politični eksperimenti se niso prekinili niti kesneje, ko se je Napoleon po besedah škofa Pradta »kronal z lastnim mečem« ali, kakor je rajši dejal Napoleon sam, ko mu je ljudstvo položilo na glavo krono, ki jo je dvignil iz blata. Eksperimenti so se nadaljevali tudi po revoluciji. V XIX. stoletju je Francija preizkusila dve cesarstvi, dve kraljestvi in dve republiki. Konstitucija tretje republike je stopila v življenje leta 1875. Ker pa jo je sestavilo monarhistično nacionalno zborovanje in ker ni bila izključena obnovitev monarhije, se je zdelo, da se bodo politični eksperimenti še nadaljevali. Šele leta 1889., to je točno sto let po začetku revolucije, ko se je generalu Boulangerju izjalovil poizkus ustanoviti diktaturo, se je pokazalo, da je Francija

naposled našla primeren državni ustroj, kolikor je kajpada sploh mogoče govoriti o trdnosti političnih ustanov.

Ekonomsko vprašanje se je razreševalo vnaprej s tem, da je deklaracija pravic priznavala lastnino za nedotakljivo in celo za sveto, prav tako pa tudi s tem, da je Sieyès v začetku revolucije proglasil tretji, to je meščanski stan za vse. Francoska revolucijska vlada ni kakor ruska revolucija 1917. leta prepuščala konfisciranih posestev splošni uporabi, marveč jih je prodajala tako imenovanim nakupovalcem narodnega imetja. Tako so postajali ti nakupovalci privatni lastniki po legalnem, dasi ne čisto legitimnem načinu, kakor se je pričelo pripominjati že za konzulata. Predstavljali so upoštevanja vredno moč, katero so morali jemati v poštev celo restavrirani Bourboni. Ustava 1795. leta je trdila, da sloni ves socialni red na očuvanju »lastnine«. V teh okoliščinah ni bilo več spoznati Brissota, ki je osem let pred revolucijo izdal knjigo »Filozofsko raziskovanje o lastnini in tatvini«, v kateri je pripravljaj znani Proudhonov paradoks, ko je trdil, da je »izključna lastnina toliko kot tatvina«. Brissot je postal eden izmed voditeljev girondistov. Glasoval je zoper usmrnitev Ludovika XVI., preklical svoj spis in je bil obsojen na smrt zaradi svoje politične zmernosti. Pač pa je osnoval Baboeuf, ki si je privzel ime Graccha, leta 1792. »družbo enakih«, ki se je navduševala za komunistične ideje Mablyja in Morellyja. Ko je bila družba razpuščena, se je spremenila v nelegalno organizacijo, ki je kovala zaroto z namenom, da bi se polastila oblasti. Zarota je prišla na dan in Baboeuf je bil obsojen na smrt. Ko je stopil na ešafot, se je zabodel sam (1797. leta). »Babuvizem« je bil prvi poizkus, ostvariti komunizem ne samo z besedami, marveč tudi z dejanjem. V teoriji je slonel na uverjenosti, da ima vsak človek pravico do enakega zadoščanja svojih potreb in do izkoriščanja vseh naravnih dobrin; ta teorija nalaga vsakomur dolžnost, delati in dajati plodove svojega dela na razpolago vsem. V praksi je babuvizem stremel za tem, da bi se zemlja nacionalizirala, da bi bilo delo predpisano in da bi vlada organizirala proizvodstvo in razporeditev gospodarskih dobrin.

Sedem let po Baboeufovi smrti je bil leta 1804. izdan Napoleonov kodeks. Dal je novi francoski družbi novo privatno pravo, ki je z nekaterimi izpremembami v veljavi do danes. V ekonomskem smislu je ta kodeks pomenil zgraditev juridičnih form za gospodarstvo, ki je osnovano na strogo individualističnih načelih. Osebnost, lastnina in pogodba so osnovni motivi kodeksa. To je bila zmaga ekonomskega liberalizma nad fevdalizmom, nad jakobinstvom in nad komunizmom.

Ostalo je še religiozno vprašanje. Imelo je zelo velik pomen. Goethe ni zaman videl smisla svetovne zgodovine v boju med vero

in neverjem. Maine pa je videl ves smisel francoske revolucije v poizkusu, pretvoriti stavbo človeške vere. Religiozno vprašanje je bilo pojmovano v negativnem smislu »dekristijanizacije« in v pozitivnem smislu kot ustvarjanje novih, ne nadnaravnih in ne naravnih, marveč umetnih religij. Neobhodnosti religije kot take revolucija ni znikala, kajti »ateizem je aristokratski«, je razlagal Robespierre.

Nove religije so bile tri. Prva je bila kult razuma. Robespierre je spoznal v nji ateizem in jo je odpravil. Nato je bil uveden kult Višjega Bitja, ki je bilo »priznано« s posebnim zakonom. Četudi ta kult ni bil brez sentimentalizma, ni omilil terorja, marveč ga je celo stopnjeval. Komitet »javnega odrešenja« ni reševal samo republike, marveč tudi duše njenih državljanov, s tem da je pošiljal uporne ali sumljive na ešafot. Ta kult se je končal, ko je giljotina odsekala glavo njegovemu najvišjemu svečeniku Robespierru. Nato so iznašli še tretjo religijo. To je bila teofilantropija, doslovno bogočlovekoljubje. V nasprotju s prvima dvema, ki sta imeli svoje mučence, je storila leta 1799. neslavno svoj konec s tem, da je bil njen najvišji svečenik odpuščen. Teofilantropi so zaman ponujali svoje usluge Napoleonu. Odvrnil jim je: »Gospoda, vseh skupaj vas je kakih 400. Kako naj s 400 ljudmi osnujem religijo?« Povedali so svoj neuspeh Talleyrandu. In ta »svilena nogavica, napolnjena z gnojem«, ki je kljub svojemu cinizmu kot nekdanji škof vedel, kaj je resnična religija, jim je dejal: »ne kaže vam drugega nego: storite tako, da vas bodo pribili na križ, in na tretji dan vstanite od mrtvih«. Leta 1800. je Napoleon izjavil, da je družba brez religije kakor ladja brez kompasa. Ali namestu da bi bil ustvaril novo religijo, se je vrnil k staremu katoličanstvu in je s Talleyrandovo pomočjo sklenil konkordat.

100. ITALIJA

Vico. Filozofija. Zgodovinska filozofija. Beccaria. Pravica kaznovanja. Funkcija sodišča. Preprečevanje zločinov. Mučenje in smrtna kazen. Filangieri.

Italija, ki je za renesanse prednjačila vsej Evropi, je v XVII. stoletju odstopila duhovno hegemonijo Franciji, v XVIII. stoletju pa je že sama živela od francoskih idej.

Sicer pa je imela na prehodu iz XVII. stoletja v XVIII. originalnega misleca, ki ga kakor Leibnitza njegovi sodobniki niso razumeli in ki so ga pričeli pravilno upoštevati šele v XIX. stoletju. To je bil Vico. Nadaljeval je deloma filozofsko tradicijo humanizma. Zaradi

tega je podrejal zgodovinske vire kritiki in je anticipiral Wolfove dvome glede Homerja, kakor tudi Niebuhrjeve glede začetka rimske zgodovine. Hkratu pa je obsojal geometrično metodo v fiziki, ker ne dovoljuje, da bi to znanost krasili z lepimi frazami in citati. Zame-taval je Descartov racionalizem in je triumfiral, ko je našel njegov cogito ergo sum pri Plautu v ustih nekega bojazljivega vojaka (Sed quum cogito, equidem certo sum ac semper fui). Deloma pa se je Vico oslanjal na Bacona. V njem je videl sintezo Tacita, ki je raziskoval človeka, kakršen je v resnici, in Platona, ki je učil o človeku, kakršen naj bo. Naposled pa je bil Vico deloma religiozen filozof, ki je zrl kakor Malebranche vse stvari v Bogu. Smatral je Boga za nositelja neskončnega posse, nosse, velle, to se pravi moči, znanja in volje, človeka pa za omejenega nositelja istih sposobnosti.

V »Principih nove znanosti« (1725) skuša Vico razrešiti problem zgodovinske filozofije. Njegova formula *corsi e ricorsi* spominja deloma na Polibijev krogotok, deloma pa tudi na Goethejevo spiralo. V zgodovini se menjavajo božanske, junaške in človeške dobe. V antičnem svetu se je že izvršila ena taka mena. Krščanstvo je pričelo drugo božansko dobo. Srednji vek je bil junaška doba. In novi čas pomeni prehod k človeški epohi.

V šestdesetih letih XVIII. stoletja se je pojavila Beccarijeva knjiga »O zločinih in kaznih«. Imela je ogromen uspeh, ker je prenašala prosvetljske ideje v področje kriminalnega prava, ki je nudilo v tem času nenavadno mračno sliko. Enciklopedisti so imenovali njenega avtorja novega Likurga. Voltaire in Diderot sta napisala komentarje k njegovi knjigi. Cesarica Katarina II. pa je vključila njegove ideje v svoj »Nakaz« in ga je povabila v Rusijo. Beccaria je bil tako prežet z racionalizmom, da v nasprotju z Leibnitzem ni maral priznati Justinijanovega kodeksa za razumsko pravo. Označil ga je kot zakonodavne »odlomke starodavnega bojevitega naroda, zbrane na povelje imperatorja, ki je kraljeval pred dvanajstimi stoletji v Konstantinoplu«. Namestu kriminalnega terorja »grozovitih knjig« tega kodeksa (*libri terribiles*), prav tako pa tudi namestu srednjeveških pojmov o bistvu in namenu kazni, ki so še vedno obvladovali umove, je predlagal nove ideje. Izhajal je od pogodbene teorije o postanku države in sicer v Lockovem pojmovanju. Po tej teoriji izroča sleherni človek, ki z vsemi drugimi ustanavlja državo, državi pravico, da sme kaznovati druge in tudi njega samega. Toda ta izvor pravice za kaznovanje nalaga državi dolžnost, da ga mora organizirati na pravomernih načelih. Kaj je zločin in kakšno kazen zasluži, ne sme biti odvisno od sodne uvidevnosti, marveč mora biti določeno s točnim zakonom. Zaradi tega je Beccaria vztrajal na na-

čelu nullum crimen, nulla poena sine lege. Dosledno razvijajoč misel, da sodišče samo sodi, kaznuje pa da zakon (damnatio est iudicium, poena legis), se ni zadovoljil z oddelitvijo sodne oblasti od zakonodajne, kakor je predlagal Montesquieu, in je zahteval, naj se sodišče pretvori samo v izvršilni organ zakona. Sodnikova obveznost je samo razreševanje silogizma: prva premisa je zakon; druga dejanje, ki se sklada ž njim ali ki ga krši; sklep je sodba. Tako izgubi sodišče pri Beccariji kakor tudi pri drugih racijonalistih XVIII. stoletja, zlasti pri Kantu, značaj osnovne in neodvisne oblasti in postane izvršilna in podrejena funkcija. Jamstvo zoper zlorabljanje sodišča je videl Beccaria razen v podrejenosti sodišča zakonu tudi v javnosti sodbe.

Ker je po Beccarijevi teoriji pravica kaznovanja izvirala iz neobходимosti ščititi družbeno varnost, je smatral vračilo ali talion: oko za oko, zob za zob, za nezadostno. Priznaval je načelo zastraševanja. Ali najbolj smotrno se mu je zdelo preprečevanje zločinov. Ker je dosledno izvajal svoj nauk o dopustnosti kriminalne represije le v primerih dejansko izvršenega zločina in ker je bil hkratu tudi pod vplivom sentimentalizma svojega stoletja, je Beccaria odločno obsodil trpinčenje ljudi, ki so samo osumljeni kakega zločina. Ugovarjal je zoper misel, da je »mučenje forma, iz katere se zlepi resnica«. Obsojal je tudi smrtno kazen in je predlagal, naj se nadomesti z do-smrtno ječo. Zahteval je tudi uvedbo enakih kazni za zločince, ki pripadajo raznim razredom.

Propovednik tako imenovane vede o zakonodaji je bil v Italiji Filangieri. Njegova »Veda o zakonodaji« je prežeta z vero v magično moč zakona: »za modrega zakonodavca ni nemogoče stvari«. Zaradi tega lahko najdeš v tej knjigi »tisoč in eno noč politike«, kakor je pripomnil o nji Villemain. Ali pod vplivom Montesquieuja je Filangieri predlagal zakonodavcem, naj ne bodo brezbrizni do posebne biti in narave svojih dežel. Za vzorno državo ni smatral Anglije, marveč novo državo, ki je tedaj nastajala v Ameriki.

101. ANGLIJA

Psihologizem. Teorije čuvstev. Utilitarizem. Mandeville. Liberalizem.

Največji vnanji dogodek v angleški zgodovini XVIII. stoletja je bila odcepitev ameriških kolonij. Največja notranja dogodka pa sta bila: vznik parlamentarizma in prehod od »manufakture« k stroju, ki se je pričel nekako v šestdesetih letih. Tedanji znanstveniki niso opazili ne prvega ne drugega: Blackstone je opazil v državnem ustroju svoje domovine delitev oblasti, Hume je menil, da je Anglija na poti

k absolutizmu, Adam Smith je obravnaval s svojim optimizmom o zemljedelstvu, trgovini in manufakturi, Malthus pa je spoznal, da zemlja proizvaja manj hraniva nego bi ga bilo treba, kar ga je navedlo s pesimizmom.

V angleški teoretični filozofiji XVIII. stoletja je racijonalistično smer izrinil psihologizem. Berkeley je trdil, da je eksistiranje samo spoznavanje: *esse* = *percipi*. Hume je tolmačil objektivno vzročno zvezo stvari s subjektivno navado, ki srečuje skupaj spadajoče pojave v stalni zaporednosti. Tako se *propter hoc* spremeni v *post hoc*.

Z istim psihologizmom je bila prežeta tudi tedanja angleška, ali točneje rečeno škotska praktična filozofija. Izvajala je npravnost iz takih ali drugačnih čustev, ki so svojstvena človeški naravi in ki so zaradi tega lastna vsem ljudem, *common sense*. Med ta čustva so hkratu šteli dobrohotnost ali simpatijo in egoizem. Ko so ti dve čustvi proučevali vsako posebej z vsemi posledicami, ki izvirajo iz njiju, so prihajali ne samo do različnih, marveč celo do nasprotujočih si zaključkov. Tako je na primer Adam Smith v »Teoriji npravnih čustev«, ki se je v francoskem prevodu imenovala »Metafizika duše«, raziskoval simpatijo, v »Poizkusu o naravi in vzrokih bogastva narodov« pa egoizem. V obeh primerih je prišel do optimističnih zaključkov, kajti taka je bila logika utilitarizma in liberalizma, ki sta bila v XVIII. stoletju najznačilnejši potezi britanskega načina mišljenja.

Utilitarizem je miselnost, ki istoveti dobro s koristjo. Zaradi tega proglaša za smoter človeškega ravnanja korist in sicer lastno. To opravičenje egoizma podpira z optimistično trditvijo, da človek, ki skrbi zase, nevede in nehote dela usluge tudi družbi. V tem se je utilitarizem bistveno razlikoval od prejšnjih nauk, ki so dokazovali nasprotno, namreč da človek z brigami za obči blagor koristi tudi samemu sebi. Tako je na primer Pascal zagotavljal, da so noge in roke, ki ne služijo vsemu telesu »v stanju nereda in nesreče«, »da pa delajo sebi dobro, če nočejo nič drugega nego blagor vsega telesa«. Prvi je z vso jasnostjo izpovedal filozofijo utilitarizma londonški zdravnik Mandeville v »Basni o čebelah«. Hkratu s francoskim skeptiškim filozofom Baylom, ki je izjavil, da država ne more biti osnovana na krščanstvu, je Mandeville trdil, da družba ne more biti osnovana na krepotih, na teh »produktih prilizovanja in nadutosti«. Gibala ekonomskega življenja so strasti, lepотиčje, denar. Zasebne napeke so v javnosti dobrotvorne: *private vices public benefits*. Tako so angleški utilitaristi pričeli osvobajati ekonomiko od etike, kakor je Machiavelli osvobodil od nje politiko. Po analogiji z *ratio status*, kot višjim zakonom političnega ravnanja, so pričeli propovedovati

rationem oeconomicam kot višji zakon gospodarskega ravnanja. Homo politicus je našel svojega kolego v osebi hominis oeconomici.

Z utilitarizmom, ki ni utemeljeval osebnega s splošnim, marveč nasprotno, splošno z osebnim in ki je odločno nadomestil realistično pojmovanje družbe z nominalističnim, je bil naravno zvezan tudi liberalizem. Bistvo liberalizma tvori misel, ki jo je že v V. stoletju izrekel britanski menih Pelagij: človek je svobodno bitje in se lahko zveliča sam brez kakršne koli tuje pomoči. V politiki brani liberalizem neodvisnost osebe (Habeas corpus) in prebivališča (my house is my castle) zoper svojevoljno udiranje agentov javne oblasti. V ekonomiki proglašča geslo, da je vsak človek svoje sreče kovač. Vsakdo je sam odgovoren za svoje osebne neuspehe. Nihče ne sme in ne more pričakovati pomoči od drugih ali od države. Zaradi tega obsoja popolnoma dosledni liberalizem tudi zasebno in javno dobrodelnost. Prav tako tudi ne prizna nikakega vmešavanja državne oblasti v življenje prebivalstva, če tudi bi jo pri tem vodili nagibi, kakršna sta vzgoja ljudi k svobodi in podpiranje slabotnih v njihovem neenakem tekmovanju s silnimi. Darwinizem ni slučajno vzniknil ravno v Angliji. Taka filozofija podpira naravni izbor energičnih in podjetnih ljudi, ki delajo sami sebe, self made men. To so ljudje, ki se jim godi drugače nego Hamletu in pri katerih rdečica volje izpodriva bledico zamišljenosti. To so ljudje, ki preuspevajo v trgovini in industriji. Če so poštene, so iz uvidevnosti, kajti poštenost se obrestuje: honesty is the best policy. Tako je nastal etični pragmatizem, ta predhodnik sodobnega teoretičnega pragmatizma, ki obstoji v misli, da »se resnica obrestuje« (izraz Jamesa), kakor dokazujejo angleški in ameriški filozofi.

102. ADAM SMITH

Odnos do fizijokratov. Proizvodno in neproizvodno delo. Naloge države. Konkurenca. Delitev dela. Mednarodna ekonomija. Manchesterska šola.

Britanski liberalizem je iz političnega sveta prenesel v gospodarski svet škotski profesor Adam Smith. S tem je dal novo smer vediti, ki jo je Montchrétien v razliko od domače ekonomije nazval politično ekonomijo. Od merkantilizma je Smith ohranil pojmovanje ekonomike kot vede ali točneje kot umetnosti, katere smoter je po njegovih lastnih besedah »obogatitev naroda in monarha«. V tem smislu je značilen naslov njegove znamenite knjige, ki je izšla leta 1776.: »Poizkus o prirodi in vzrokih bogastva narodov«. Kakor Quesnay, ki je spravljaj kraljevo blagostanje v zvezo s kmetovim, je

Smith spravljal politično ekonomijo v zvezo z družbeno ekonomijo. Le-te pa v skladu z nominalizmom liberalne doktrine ni pojmoval kot gospodarstva cele družbe, kot organične celote, ali kot gospodarstva posameznih korporacij, ki so vključene v sestav družbe, marveč jo je pojmoval kot gospodarstvo posameznih individijev. Kakor fizijokrati je tudi Smith dokazoval prednost gospodarske svobode pred reglementacijo. Sploh je v marsičem samo razvijal njihove misli. S Quesnayem se je seznanil med svojim bivanjem v Franciji. In hotel mu je posvetiti svoj »Poizkus«.

Navzlic temu pa se je Smith bistveno razlikoval od fizijokratov v treh stvareh. Prvič, kar so oni propovedovali kot nekaj, kar naj bi bilo, je on ugotavljal kot eksistentno. Quesnay je govoril, da je treba ustanoviti naravni red. Smith je trdil, da se naravni red ustvarja sam po sebi. Videl je naravni red prirode v tem, kar so fizijokrati smatrali za zahtevo naravnega prava. Zaradi tega je fizijokrat Dupont de Nemours opredeljeval politično ekonomijo kot »vedo naravnega prava« ali kot »vedo prosvetljene pravičnosti«. In eden izmed njegovih poznavalcev, Hector Denis, je imenoval Quesnaya juriskonzulta naravnega redu. »Fizijokracija«, doslovno gospodstvo narave, je bila v pojmovanju Quesnayeve šole, kakor pravi P. B. Struwe, »v naturalizem oblečen moralizem«. Smith pa je izločil vse moralno v teorijo nravnih čuvstev in je zgradil svoj nauk na amoralnem človeškem egoizmu, glede na katerega je nasprotoval Mandevillu in njegovemu pojmu antimoralnega egoizma. Tako da ni osnoval svoje teorije na etični deontologiji, marveč na psihološki ontologiji. In kakor se je izrazil nemški učenjak E. Salin, je učil o naravno-psihičnem redu gospodarstva, ki se razlikuje od naravno-pravnega reda fizijokratov.

Drugič, duhu britanskega liberalizma, s katerim je bil Smith prežet, je bila tuja ideja o »pokroviteljski oblasti«, ki so jo propovedovali fizijokrati in ki je še preveč spominjala na varušstvo merkantilizma. V svojem liberalizmu Smith sicer ni šel tako daleč kakor njegovi epigoni, ki so po Lassalovem izreku državni oblasti odkazovali samo vlogo nočnega čuvara, ki naj bi stražil spanec državljanov. Smith nikakor ni zahteval, »naj poda država ostavko«. Vendar se je kljub temu bolj zanašal na tisto, kar imenujejo zdravniki lečilno moč prirode (vis medicatrix naturae), nego na zdravila, ki se izdelujejo v lekarnah. Zaradi tega je zasmehoval zdravnika Quesnaya, ki je skušal v gospodarskem življenju uporabiti svojo poklicno umetnost.

Naposled in tretjič pa se Smith ni strinjal z fizijokrati v tem, da bi bila narava vir ekonomskih dobrin. Prav tako ni priznaval za njih izvor kapitala, kakor so ga merkantilisti, marveč delo. V tej

misli je nadaljeval Lockovo tradicijo. V skladu s tem tudi ni več smatral industrijskega razreda za nekakega stipendijata zemljedeljskega razreda.

Proglasivši delo za izvor bogastva narodov, ga je Smith razdelil v proizvodno in neproizvodno delo. In priznal je kot ekonomsko neproizvodno vse delo državnih organov, to je ministrov, parlamenta, administracije. Zaradi tega je priznal za edino nalogo države zaščito prebivalstva, zlasti njegove svobode in imetja pred vnanjimi in notranjimi sovražniki, prav tako pa tudi organizacijo in podpiranje splošno koristnih, toda ne donosnih ustanov. Narodno blagostanje pa se najbolje dosega v svobodi, kajti v svobodi se namestu umetnih državnih zakonov uveljavljajo naravni gospodarski zakoni.

Tak je zakon konkurence. Smith je smatral kakor Hobbes boj med ljudmi za naraven pojav. Ali Hobbes ga je pojmoval pesimistično. In je dokazoval plodovitost popolne nadomestitve naravnega stanja ljudi z državljanskim, v katerem ni več konkurence. Smith pa je pojmoval naravni boj optimistično. Menil je, da je družbi koristen. Vsak človek, ki gospodari, ravna egoistično, misli samo na svojo obogatitev in se niti najmanj ne briga za javno korist. Iz te misli prične tekMOVATI s prav takimi egoisti. Toda naravni zakon o povpraševanju in ponudbi nujno privede vsakega konkurenta do tega, da izboljšuje in pocenjuje svoje blago. Na ta način postane tekMOVANJE egoizmov koristno splošnosti.

Prav tako koristen je za družbo tudi zakon o razdelitvi dela. To ni razdelitev, ki jo kakor v idealni Platonovi državi ustvarja vladajoča oblast, marveč razdelitev, ki je nastala sama po sebi po zakonu naravne neobходимosti. Njen pomen je ogromen. Če dela dvajset delavcev igle brez razdelitve dela, jih bo vsak izmed njih naredil kvečjemu dvajset na dan, torej vsi skupaj dvesto kosov. Pri razdelitvi dela pa naredi istih dvajset delavcev osem in štirideset tisoč igel na dan.

Zaradi razdelitve dela nastaja med ljudmi neenakost. Po prirodi imata filozof in nosač enake sposobnosti. Delitev dela pa ustvarja tolikšno razliko med njima, da filozof zaradi svoje častihlepnosti že nerad prizna sploh kako, še tako majhno podobnost med seboj in težakom.

Delitev dela deli ljudi tudi zato, ker povzroča specializacijo njihovih opravkov. Hhratu pa jih zopet družijo, ker ustvarja med njimi vzajemno odvisnost, ki temelji na izmeni uslug. Ta odvisnost sega daleč preko meja posameznih držav. Kajti zato, da se v kateri koli civilizirani deželi vsak človek in četudi najskromnejšega družbenega položaja lahko obleče in preskrbi z vsem potrebnim, je potrebno delo

mnogih tisočev ljudi, ki so razsejani po vsej zemeljski obli. Zaprte državljanske družbe, za katerih blagostanje skrbe njihove vlade, se umikajo izvendržavnemu gospodarskemu občevarju, ki ga regulirata svobodna konkurenca in delitev dela. Ekonomija se iz politične spreminja ne samo v socialno, marveč tudi v internacionalno.

Knjiga Adama Smitha je imela velik uspeh. J. B. Say, ki jo je populariziral v Franciji, je izjavil, da do Smitha sploh ni bilo politične ekonomije. Koncem XVIII. stoletja je neki nemški profesor (Kraus) pisal, da po Novem testamentu ne more imeti nobena knjiga tako koristnih posledic kakor Smithov »Poizkus«. Njegove ideje sta privzela dva državnik: Pitt in pruski minister Stein. In iz Adama Smitha je izšla tako imenovana klasična šola v ekonomski vedi. Dali so ji ime Manchesterske šole, kajti usoda tega mesta je dajala potrdilo Smithovemu liberalizmu. Brez vsake državne pomoči je postalo pomemben industrijski center, ki je imel vpliv na gospodarsko življenje dežele. A navzlic temu ni imelo pravice voliti svojega deputata v parlament, dočim je imelo marsikatero gnilo mestece svojega poslanca in sicer na osnovi pravic, ki so se izgubljale daleč v globine srednjega veka. Obe stranki, ki sta tedaj opravljali zakonodajo v parlamentu, sta v bistvu predstavljali samo zemljedelsko oligarhijo, ki ji niso bili uspehi industrije nič mar. Odtod brezbriznost liberalne ekonomike nasproti politiki.

103. MALTHUS

Godwin. Zakon o prebivalstvu. Pomen Malthusove teorije.

V letu, v katerem je izšel Smithov optimistični »Poizkus o bogastvu narodov«, se je rodil Malthus, ki se je proslavil s svojim pesimističnim »Poizkusom o principu prebivalstva«. To delo je neki raziskovalec (I. Bonar) imenoval »Poizkus o siromaštvu naroda«. Knjiga je predstavljala doslednejše priznavanje naravnih zakonov človeške družbe, ki ga je uvedel Smith. Vplivu teh zakonov je Smith pripisoval družbeno dobrobit. Nesreče pa je bil voljan pripisovati zmedi, ki jo vnašajo v gospodarstvo državni zakoni. Malthus je pogledal na stvar drugače. Priznal je tudi nesreče za posledice naravnih zakonov in sicer takih naravnih zakonov, zoper katere so celo najboljši državni zakoni brez moči.

V tej stvari je bil bistveno drugega mnenja nego angleški radikal Godwin, ki je v »Razmotrivanju o politični pravičnosti« pripisoval pavperizem zli volji vlad in ki je sploh delal javno oblast odgovorno za vse družbeno gorjé. Ker je Godwin trdil, da je vsaka vlada, celo

najboljša, zlo, ga smatrajo za predhodnika novejšega anarhizma. Državnemu vmešavanju v družbeno življenje ni zoperstavljal učinkovanja naravnih zakonov, marveč najčistejšo utopijo: po zaslugi znanosti bo ljudem treba delati vsega skupaj komaj pol ure na dan in na razpolago jim bodo vse dobrine, vštevši zemeljsko neumrljivost.

Ugovarjajoč Godwinu, je Malthus trdil, da korenina zla niso vlade, marveč družbe same. Pavperizem izvira iz nesorazmernosti med prebivalstvom, ki se množi v geometrični postopici, 2, 4, 8... 256 itd. in porastom življenjskih sredstev, ki se vrši v aritmetični postopici, 1, 2, 3... 9 itd. Prebivalstvo se podvoji v 25 letih. Zemeljski plodovi pa ne dohitevajo njegove nagle rasti. Zaradi tega nima na veselici življenja vsakdo pogrnjene mize in pripravljenega pribora. Država s svojimi prisilnimi zakoni ne more odpomoči siromaštvu. Pomore si lahko samo družba sama, če bi potlačila ali omejila naravni razmnoževalni instinkt s pomočjo moralne vzdržnosti (moral restraint).

Malthusova statistika ni točna. In matematična proporcija, ki jo je postavil, je samovoljna. V mnogih deželah, na primer v Franciji, se je prebivalstvo jenjalo množiti. Gospodarsko življenje se je pokazalo kot bolj komplicirano, nego je mislil on. Tako na primer gospodarska depresija, ki je nastala po veliki vojni, ni imela vzroka v nedostajanju živil, marveč nasprotno v preobilici sredstev, ki je povzročila padanje njihovih cen. Ali zaradi tega ni imel Malthusov nauk nič manjšega zgodovinskega pomena. Prvič, izrekel je sum o nauku merkantilistov, zlasti nemških kameralistov, ki so trdili, da je država tem močnejša in bogatejša, čim več ima podanikov; celo Leibnitz je zatrjeval: »resnična moč države je število ljudi, kajti kjer so ljudje, tam so tudi sredstva in moči«. Drugič je postavil vprašanje o omejenosti in izčrpljivosti zemeljskih rezerv in je pripravil tla Ricardovemu nauku o zemeljski renti. Tretjič je uvedel ono sociološko obravnavanje družbenih vprašanj, ki je izpodrinilo njih politično traktiranje in ki se je razcvetelo v XIX. stoletju. Nekateri novejši socijologi, zlasti M. Kovalevskij in Coste, so priznali ravno prebivalstvo za temeljni »faktor« socijalnega življenja.

104. BLACKSTONE IN BENTHAM

Kritika pogodbe. Delitev oblasti. Sreča večine. Kodifikacija.

Dočim so skušali angleški ekonomisti odkriti naravne zakone, ki upravljajo življenje neodvisno od državnih zakonov, so angleški pravnanci po tradiciji Bractona, Fortescueja in Cokea (konec XVI. in

začetek XVII. stoletja) izdelovali teorijo države, ki jo tvorijo pravo in zakoni. Najpomembnejši med njimi je bil Blackstone, avtor »Komentarjev k zakonom Anglije«. Ker je menil, da »se družba ne prične s pristankom individijev«, je zavrgel pogodbeno teorijo. V angleški ustavi ni videl religije brez dogme, kakor marsikdo še danes. Gledal jo je z očmi Montesquieuja. Zaradi tega je smatral za tiransko vlado brez javne svobode vsako vlado, ki združuje zakonodavno in izvršilno oblast. Toda prav tedaj je nastal v Angliji parlamentarizem navzlic odporu Jurija III., ki ni hotel »nositi krone z uklenjenimi rokami«. In zakonodavna oblast se je strnila z izvršilno.

Blackstone je gledal nazaj in je predstavljal angleško pravno tradicijo. Njegov mlajši sodobnik Bentham je gledal naprej in je prenesel v Anglijo radikalizem, ki je gospodoval na evropskem kontinentu. Tradicionalnemu in iracionalnemu pravu svoje domovine je zoperstavljal zahtevo, da je treba »zgraditi stavbo sreče z rokami razuma in zakona«, kajti življenja ni mogoče graditi samo na precedentih. Vprašanju po resnično storjenem, na katerega je Blackstone odgovoril, kakor odgovarja vsak dogmatičen jurist: »tako stoji v zakonu«, je Bentham zoperstavljal vprašanje quid faciendum, kaj je treba storiti. Da bi odgovoril na to vprašanje, se je okrenil k filozofiji utilitarizma.

V skladu z duhom te filozofije izključuje njegova »deontologija«, torej nauk o dolžnostih, iz etike pojem »dolga« sploh. Ta deontologija pretvarja egoizem v krepost pod pogojem, da ga človek izvaja trezno, razumno, preudarno, da se ne zateka ne k religiji in ne umika ne v asketizem ne v njegovo nasprotje, v samovoljne simpatije in antipatije. Voditi mora tako rekoč neprestano knjigovodstvo o svojih užitkih in trpljenju. Tako pojmovana krepost mora privedi do sreče, ki je zdaj zopet kakor pri starih proglašena za višje načelo morale. Etika se omeji na preudarno moralno aritmetiko. Končni njen rezultat predstavlja formula: največja sreča največjega števila ljudi. Na ta način dobi etični problem statistični značaj. In Rousseaujevi politični formuli »volja večine« se pridruži Benthamova juridična formula: »sreča večine«.

To formulo je Bentham postavil za osnovo znanosti o zakonodaji. Posebno velik pomen je pripisoval kazenskim zakonom kot sredstvu za usmerjevanje človeškega egoizma v največjo srečo največjega števila ljudi s pomočjo kazenskih sankcij. Zakon ne sme voditi človeka v dejanja, s katerimi lahko škoduje samemu sebi. Tu mora biti človek svoboden in prepuščen lastni moralni preudarnosti. Zakon ima samo nalogo, braniti človeku škodovati drugim. Sledeč duhu

racionalizma je Bentham menil, da se zakoniki lahko sestavljajo hkratu za vse narode in čase in da se morajo tako sestavljati. Poizkusi, ki jih je delal v tej smeri, so mu prinesli veliko ime. Francoska revolucionarna zbornica mu je dala naziv »francoskega državljana«. Kesneje je Mill trdil, da je Bentham našel pravno filozofijo kot kaos, ostavil pa da jo je kot znanost. Ko se je v začetku XIX. stoletja v Rusiji pričelo govoriti o kodifikaciji, so nameravali to delo poveriti njemu. Ruska vlada se je že pričela pogajati z njim, pri čemer je posredoval njegov brat Samuel, ki je bil v ruski službi in ki je umrl kot general ruske armade. In car Aleksander I. si je pričel dopisovati z njim. Toda končno je bilo delo poverjeno Speranskemu. Ta ga je izvršil na temelju evolucijske teorije, ki je v Franciji vodila poglobitnega urednika Napoleonovega kodeksa, Portalisa, v Nemčiji pa utemeljitelja zgodovinske pravoznanske šole, Savignya. Bentham je umrl leta 1832. Malthus ga je preživel za štiri leta.

105. BURKE

Angleška in francoska revolucija. Moč tradicije.

Poizkus francoske revolucije, ostvariti filozofijo racionalizma in radikalizma, je izzval oster protest angleškega politika Burkeja. Kakor je pisal iz Londona francoski revolucionarni predstavnik, je zedinila njegova knjiga »Razmišljanje o francoski revoluciji« (1790) ves angleški narod zoper Francijo. Novalis pa jo je označil kot revolucionarno knjigo zoper revolucijo. Avtor je zoperstavljal francoski revoluciji 1789. leta drugo angleško revolucijo 1688. leta. V Angliji so hoteli biti revolucionarni kralji, toda narod se je postavil za tradicijo. V Franciji se je zgodilo nasprotno. Zaradi tega je v Angliji, v tem zatočišču svobode ustanovljena cerkev, monarhija, aristokracija, demokracija. V Franciji pa je vse to uničeno zaradi poizkusa ustanoviti »metodično anarhijo«. Zaradi tega Francije sploh več ni. Na njenem mestu je nastal na evropskem zemljevidu velik prazen prostor.

Teoretični temelj Burkejevih razmišljanj je bila njegova trditev, da je davnina najmočnejša pravna osnova. Država sloni na tradiciji in celo na predsodkih. Manj nego čemur koli je podobna trgovski družbi za prodajo popra ali tobaka. Pravica do oblasti, s katero se neki rodi sleherni človek, škoduje državi zaradi človeške nevednosti, brezdarnosti in egoizma.

Pomen Burkejeve knjige je v tem, da odvarja politično filozofijo restavracije, ki je revoluciji zoperstavila evolucijo, racijonalizmu tradicijo in mehanizmu organizem.

106. AMERIKA

Deklaracija leta 1776. Franklin. Ustava leta 1787. Demokracija.

Predhodnica francoske revolucije je bila revolucija v angleških kolonijah v Ameriki. Te kolonije so večidel ustanovili puritanci, ki se niso marali podrediti ustanovljeni cerkvi. Pričeli so svoje življenje na novem kontinentu z ustanovnimi akti, ki so spominjali na družbeno pogodbo. Ker niso prepeljali s seboj grajskih razvalin in drugih ostankov fevdalizma, kakor je dejal Goethe, niso prenašali Evrope v Ameriko, marveč so ustvarili svojsko ameriško demokracijo, ki je združevala pietizem in utilitarizem, svobodoljubnost in posedovanje sužnjev. V sedemdesetih letih XVIII. stoletja je ta demokracija pričela boj z angleško metropolo. Ideološko se je boj spočetka vršil v imenu zvestobe kralju, čuvarju britanske svobode, in zoper tiranijo parlamenta, ki je skušal postati vsemoččen. Tako je na primer Samuel Adams dokazoval, da parlament ne more razveljaviti patentov, kajti to so pogodbe kolonij s kraljem. Ali nato je v Ameriki kakor tudi v Franciji zavladalo mnenje, da je vir vse tiranije angleški kralj. Zaradi tega se je deklaracija leta 1776. sklicevala na »naravni zakon in na Boga narave«, in je ponovila zoper kralja vse dokaze monarhomahov, ki so merili zoper tirane quoad exercitium. V secesijski vojni z Anglijo in v notranji borbi med federalisti in demokrati se niso reševala teoretična vprašanja, marveč praktična. In reševali jih niso abstraktni teoretiki, marveč ljudje dejanj. Med njimi je bil posebno značilen Benjamin Franklin, kemik in fizik, ki je iznašel strelovod, moralist, ki je sestavil koledar kreposti; utilitarist, ki je razrešil vprašanje o času, ki je mučilo že Avguščina, in sicer ne v smislu Kantove »transcendentalne estetike«, marveč kratko malo z izjavo, da je čas denar; trdil je, da bi sleparji jenjali slepariti, če bi vedeli, kako donosna je poštenost; njegovo geslo je bilo: Industry and frugality. To je bil spreten politik, ki je sklenil z Anglijo mirovno pogodbo, s Francijo pa prijateljsko zavezo. Na Evropo je naredil vtis nekakega Prometeja. Zaradi tega se je glasil napis na njegovem spomeniku, ki ga je dovršil Houdon: eripuit coelo fulmen sceptrum-que tyrannis.

Dokončna ustava Združenih držav, ki je bila sprejeta dve leti pred izbruhom francoske revolucije, leta 1787., se je pričejala z

besedami: »mi, narod združenih držav«. Z drugimi besedami: proglasila je suverenost naroda v duhu Rousseaujevih idej. Ustava sama pa je uvajala delitev oblasti po Montesquieujevi teoriji, kajti združena oblast je »resnična opredelitev tiranije«, kakor je trdil Hamilton. Separatizmu posameznih držav je ustava zoperstavljala federalno edinost, pri kateri se morajo, kakor je zahteval Hamilton, osrednji oblasti pokoriti ne samo države, ki so sprejete v zvezo, marveč tudi njihovi državljani. Pričelo se je samostojno politično življenje nove države. Pri pogrebu enega izmed njenih stvariteljev, Jeffersona, ki je umrl leta 1826. ob petdesetletnici deklaracije neodvisnosti, je vzkliknil neki govornik Webster: »nihče, razen tistih, ki dvomijo o eksistenci solnca, ne more zanikati, da se z Ameriko in v Ameriki pričenja nova doba človeškega dejanja in nedejanja«. Bistvo te dobe je čez nekaj let pojasnil Tocqueville v svoji knjigi »De la démocratie en Amérique«: aristokratski ustroj je nadomeščen z demokratskim in sicer ne samo v politiki, marveč v vsem družbenem življenju, kar daje svoj pečat celo znanosti in umetnostim. In v tem procesu, ki se je zdel Tocquevillu neizogiben, je Amerika prehitela Evropo.

107. NEMČIJA

Prerod protestantstva. Humanost. Friderik II. Jožef II.

Najpomembnejši dogodek v nemškem duhovnem življenju XVIII. stoletja je bil prerod protestantstva. Najvažnejši dogodek nemškega političnega življenja pa je bilo vladanje dveh suverenov: Friderika II. Pruskega in Jožefa II. Avstrijskega.

V XVII. stoletju in še v začetku XVIII. je eksistirala protestantska ortodoksija. V njenem imenu sta bila preganjana Pufendorf, zlasti pa Thomasius. Skušala je izdelati Corpus fidei, tak sistem verouka in nravouka, ki bi po zaključenosti in po logičnosti ne zaostajal za katoliškim bogoslovjem. V XVIII. stoletju pa se je položaj spremenil. Duh »prosvetljenstva« zajame tudi protestantsko misel. Vera se prične podrejati kritiki čistega razuma in se subjektivira. Vera »postulira«, to se pravi, zahteva Boga in sicer samo toliko, kolikor Ga potrebuje. Njen interes za religiozno metafiziko oslabi, zlasti pa interes za njene iracionalne elemente. Vsa njena pozornost se osredotoči okrog nravnega problema. Ne navdihuje je misel na Boga, marveč zvezdno nebo nad nami in kategorični imperativ v nas. Ne Bog in niti ne Bogočlovek nista predmeta njenega patosa. Religiozno

ljubezen do Boga izrine človekoljubje. Zaradi tega izpoveduje protestantstvo humanost, Humanität.

Ta humanost je samo po imenu spominjala na antično humanitas in na humanizem renesančne dobe. Označevala ni več vnanje kulture manir in stila in ravnodušnosti do morale. Nasprotno, pomenila je kulturo morale v smislu ukrepitve človeškega dostojanstva in vzajemnega spoštovanja. Vsak človek predstavlja samo zaradi tega, ker je človek, vrednoto, in sicer absolutno, ne glede na njegovo plemo in stan in celo ne glede na njegove npravne lastnosti. V razliko od anglo-francoske juridične teorije o človeških pravicah, se je v Nemčiji XVIII. stoletja kultivirala moralna teorija človečnosti. Vanjo so se stekale naloge vzgojnosti, v katere uspehih so videli bistvo napredka in smisel zgodovine. Taka je bila vera, ki so jo izpovedovali prepričani protestanti Lessing, Schiller, Kant in Herder. Kolikor se je pojavljala v zvezi z lepodušnostjo (Schönseeligkeit), je do neke meje predstavljala nemško inačico francoske sentimentalnosti, ki ji je bil oče kalvinec Rousseau. Ali dočim so bili v Franciji racijonalistični in sentimentalistični filozofi brezbrizni ali celo sovražni do svoje religije, to se pravi do katoličanstva, se je v Nemčiji XVIII. stoletja navzel racijonalizma in humanosti velik del protestantskega duhovništva samega. Herder je bil na primer dvorni propovednik v Weimarju.

V času, ko so nemški misleci filozofirali o humanosti, so nemški monarhi združevali francosko filozofijo z absolutizmom. Pri pruskem kralju Frideriku II. je imela ta strnitev značaj osebne, ne realne unije. Filozofiral je z Voltairjem in z drugimi svojimi gosti iz Francije, pisal francoske stihe, zavračal Machiavellija, igral flavto, prebivajoč na gradu, ki je nosil značilno ime Sans soucis, »brez skrbi«. Če pa je opravljal državne posle, ni prav nič filozofiral. Avtor »Zavrnitve Machiavellija« se je v vnanji politiki posluževal makiavelizma, na katerega je bil celo ponosen. Tako na primer ni tajil, da je napadel Avstrijo, ki ji je hotel vzeti Šlezijo, in da je šele nato dal nalog svojim juristom, naj poiščejo opravičilo za njegovo ravnanje. Pod njim je postala vojna, kakor se je izrazil Mirabeau, pruska nacionalna industrija. V notranji politiki je bil absoluten monarh, ki ni toliko skrbel za blagostanje svojih podanikov, kolikor za dopolnitev armade in blagajne. Od vsega programa prosvetljenega absolutizma je ostvaril samo versko strpnost, ki jo je motiviral s prezirljivo izjavo, da se v njegovi državi lahko vsakdo zveliča nach seiner façon. Navzlic vsemu temu je postal mitičen junak. Nemci so ga proslavljali kot nacionalnega junaka, Friderika Vélikega, in kot popularnega starega Fritza. Občudovala sta ga dva cesarja, ruski Peter III. in

avstrijski Jožef II. Carlyle ga je vključil v število junakov vesoljne zgodovine. Francozi, ki so bili njegovi sodobniki, so pozabljali, da je smatrala Nemčija njihovo domovino za svojega dednega sovražnika (Erbfeind), in so proslavljali »severnega Salomona« kot prosvetljenega monarha, ki da ni le z besedami, marveč tudi z dejanji ostvaril sanj pariških salonov. Mirabeau je prisposodbljal Prusijo domovini Aleksandra Velikega, Makedoniji in je trdil, da se bo vladarska umetnost vrnila k detinstvu, če bo Prusija propadla.

V razliko od Friderika II. Jožef II. ni manevriral v politiki, marveč je skušal premočrtno ostvariti teoretične ideje francoskega prosvetljenstva. In objekt »jožefinskega duha« je bilo narodno mešano prebivalstvo, katerega večina je izpovedovala katoličanstvo. Jožef II. se je imenoval prvega uradnika v državi; izvedel je centralizacijo z obveznim nemškim jezikom, skušal podrediti cerkev državi in odpraviti stanovske razlike. Pri tem je osebno reglementiral podrobnosti, na primer število sveč pri cerkvenih obredih, obsežnost pridig, zdravljenje kačjega pika, konjerejo itd. Zdelo se mu je, da posnema Friderika II. Ta pa se mu je posmehoval in je trdil, da zmeraj stori drugi korak prej nego prvega. Reforme Jožefa II. so povzročile nemire v Nizozemski in na Ogrskem. Za pomiritev Nizozemcev je moral prositi pomoči pri papežu. Madžare pa je pomiril s tem, da je preklical vse novotarije, ki jih je uvedel v njihovi deželi.

108. THOMASIUS

Boj z ortodoksijo. Življenjska modrost. Pravo in nравnost.
Thomasius in Jellinek.

Začetnik nemškega prosvetljenstva v XVIII. stoletju je bil Christian Thomasius. Njegovo literarno delovanje se je pričelo še v XVII. stoletju. Kakor je videti iz naslova njegove knjige, ki je izšla leta 1688. in ki je bila napisana pod Pufendorfovim vplivom, »Institucije božje jurisprudence«, tedaj še ni zoperstavljal človeškega razuma božjemu. Ali navzlic temu je izzval s svojo obrambo znanstvene miselne svobode in »reformiranih« protestantov v ortodoksnih luteranskih krogih tako razdraženost, da je moral zapustiti univerzo v Lipskem in se preseliti v Halle. V tem boju je postal nekak nemški Voltaire, vendar s to bistveno razliko, da se je antiklerikalizem pri njem družil z religijoznostjo in da je bistrumno površnost salonskega modrijana pri njem nadomestovala profesorska pedantnost. Za primer te pedantnosti naj služi naslov neke njegove knjige: »Umetnost

razumne in krepostne ljubezni, kot edinega sredstva za dosego srečnega, galantnega in zadovoljnega življenja«.

Končna teorija o naravnem pravu je imela pri Thomasiju kakor pri Hugonu Grotiju in pri Leibnitzu strogo racijonalističen značaj. Pravne resnice ne ustvarja božja volja, marveč nasprotno, pravna resnica je obvezna celo za božjo voljo. Zaradi tega ni Bog stvarnik naravnega prava, marveč njegov »doktor«: sapiens Deum magis concipit ut doctorem juris naturae, quam ut legislatorem. Življenjska modrost (Weltweisheit) sestoji iz treh načel. Prvo načelo je pravičnost, justum, ki predpisuje samo negativno dolžnost: ne delaj nikomur ničesar, česar ne želiš samemu sebi. Na tem načelu temelji naravno pravo, ki ima nalogo vzdrževati vnanji mir. Drugo načelo je dostojnost, decorum, ki predpisuje pozitivno dolžnost v odnosu do drugih: stori drugim, kar želiš, da bi drugi storili tebi. Na njem temelji politika, ki izpopolnjuje zunanji mir. Tretje načelo je naposled poštenost, honestas, ki predpisuje pozitivno dolžnost v odnosu do samega sebe: ravnaj s seboj tako, kakor želiš da bi ravnali s seboj drugi. Na njem temelji etika, ki vodi do notranjega miru.

V zvezi s tem je Thomasius razreševal vprašanje o odnosu med pravom in npravnostjo. Pravo, ki učinkuje s poveljem, ne z nasvetom, ureja samo vnanje ravnanje človeka. In samo na to ravnanje lahko upliva državna oblast s prisilnimi sredstvi. Notranje življenje človeka pa ni več podrejeno pravu, marveč morali. Principijalno lahko to razlikovanje izzove ugovore. Državlansko pravo ni brezbržno nasproti notranjim motivom pravnih zahtev. Zaradi tega so že rimski juristi poudarjali neobhodnost dobre vere (bona fides), se zanimali za namere (animus) oseb, ki so sklepale take ali drugačne posle, in so opozarjali: malitiis non est indulgendum. Javno pravo ne zahteva samo vnanje pokornosti (obsequium), marveč tudi notranjo vernost (fides). Kazensko pravo pa se ne zanima samo za dejanja, izvršena v vnanjem svetu, marveč tudi za notranje stanje zločincev. Zgodovinsko je Thomasijevo teorijo lahko razložiti z dvema okoliščinama. Prvič predstavlja ideologijo boja za svobodo vesti in zoper državno prisilnost. Drugič pa je plod protestantstva, ki je proglasilo nauk o opravičbi z vero, se jelo ukvarjati s kulturo notranjega dušnega stanja (Gesinnung) in ki je uredbo vnanjega življenja prepustilo državi. Thomasijevo teorijo si je usvojil drugi protestantski mislec, Kant, in učbeniki pravne teorije jo ponavljajo do današnjega dne. Od konca XIX. stoletja pa tekmuje ž njo tudi Jellinekova teorija. Kakovostni razliki med pravom in npravnostjo je Jellinek zoperstavil količinsko razliko med njima. V skladu s tem je označil pravo kot »etični minimum«.

109. CHRISTIAN WOLFF

»Razumne misli«. *Civitas maxima*. Policeizem.

Leibnitzev učenec Wolff si je iz vse filozofije svojega učitelja usvojil samo racijonalizem. In obravnaval je religijo tako dosledno v tem duhu, da so ga pričeli preganjati njegovi pietistično nastrojeni univerzni tovariši in sicer v Halle, kjer je našel Thomasius zatočišče pred preganjanjem svojih lipskih tovarišev. Wolff ni moral zapustiti samo univerze v Halle, marveč je moral celo pobegniti iz Prusije v Hesenski Marburg. Šele pod Friderikom II. mu je bila dana možnost, da se je vrnil v Halle. Wolff ni bil mislec, marveč profesor. Populariziral je racijonalizem in sicer ne v bojni in radikalni obliki, ki je imela tolikšen uspeh v XVIII. stoletju, marveč v ontološki obliki XVII. stoletja, ki se je takrat zdela že plesniva in zastarela. Posluževal se je demonstracije in sicer ne zategadelj, da bi pokazal nasprotje med resničnostjo in idealom, marveč zato, da bi izvedel resničnost iz apriornih trditev. Za prve pojme o stvareh je smatral opredelitve. V svojih razglabljanjih se ni posluževal kategorije neobходимosti, marveč kategorije možnosti. Zaradi tega je nekoliko načel vprašanje, ki je zanimalo Kanta: Kako je resničnost mogoča a priori. V racijonalni kozmologiji, psihologiji in teologiji je Wolff apriorno deduciral bolj ali manj splošno znane stvari. To je delalo njegove spise pedantsko dolgočasne, zlasti tiste, ki so imeli naslov: »Razumne misli«. Eden izmed njih, z naslovom »Razumne misli o Bogu, svetu, človeški duši in tudi o vseh drugih rečeh«, ga označuje kot nekakega Pica di Mirandola v racijonalizmu.

Za primer Wolffovega šolskega pendantizma lahko služi njegov poizkus, zgraditi racijonalen sestav mednarodnih odnošajev. Namestu da bi predložil konkreten načrt za njihovo izboljšanje, na primer kako »veliko namero« (grand dessein) Henrika IV. ali kak projekt opata de Saint-Pierra in namestu da bi opisal njihovo dejansko stanje, je zamislil logično zgradbo, ki je bila brez patosa sanjarstva in tudi brez skladnosti z resničnostjo. Trdil je, da države ne živijo v naravnem stanju druga z drugo. Na temelju namišljene pogodbe tvorijo skupaj veliko državo (*civitas maxima*). Za voljo te države je smatrati vse tisto, s čimer se morajo strinjati njeni člani, »če pod vodstvom narave pravilno uporabljajo razum«. Kakor je Hugon Grotius priznal za kriterij notranje državne pravičnosti »občestvo bitij, ki se poslužujejo razuma«, je Wolff priznal isto formulo za kriterij meddržavne pravičnosti. Njegova velika država nima ne oborožene moči ne prisilne oblasti. Tudi ne more izraziti svoje volje kot splošne volje vseh držav, ki živijo v nji, že zaradi tehničnih težkoč ne. Ker pa je razum

povsod eden in isti, je mnenje neke države tem resničnejše, čim bolj je prosvetljena. Imajoč v misli najbolj prosvetljeno državo, govori Wolff o »rektorju« velike države, ki v skladu z razumom in naravo ugotavlja, »kaj morajo narodi smatrati za pravo med seboj«. Vsa ta zgradba se je pokazala kot docela neživljenjska. V zvezi z raznimi teoretičnimi in praktičnimi poskusi mednarodne organizacije se je današnji čas spomnil samo na izraz *civitas maxima*.

Mnogo več vpliva je imel Wolffov nauk o državi. Njeno bistvo je videl v njenem smotru. Tega smotra pa ne predstavljata splošna varnost in blagostanje, marveč tudi popolnost prebivalstva. To ne daje javni oblasti samo pravice, marveč tudi dolžnost, reglementirati življenje podanikov. Dolžna je regulirati številnost prebivalstva, mu vcepljati pravilne pojme o dobrem in zlem, se brigati za njegovo krepost in poštenost, skrbeti za solidnost blaga, dajati brezposelnim delo itd. Vse to mora podanike osrečiti in jih narediti popolne.

S tem je postal Wolff ideolog tako imenovane policijske države. V razliko od politične države se policijska ne briga za vladajoče ali samo za državne interese, marveč se briga za podložnike. Od kesnejše pravne države pa se razlikuje po tem, da se ne omejuje samo na skrb za varnost prebivalstva, marveč smatra za svojo nalogo tudi policijo blagostanja. Ta policeizem je v XIX. stoletju izrinil liberalizem. Ali z vznikom tako imenovanega socijalnega vprašanja se je policeizem vnovič prerodil že v razmerah ustavne države in sicer pod imenom socijalne politike.

110. UČENO DRŽAVOZNANSTVO

Statistika. Achenwall. Süßmilch. Kameralne vede. Veda o policiji.

Justi. Sonnenfels. Državno pravo. Nauk o družbi. Schlözer.

V Franciji XVIII. stoletja niso socijalne filozofije obravnavali v prvi vrsti učeni specialisti, marveč sodniki (Montesquieu), zdravniki (Quesnay), opati, literati, poeti, matematiki (Condorcet) itd. Vsa politična vzgoja velikega naroda je bila v rokah literatov, kakor je pripomnil Tocqueville. V Nemčiji pa se je po Leibnitzu ta filozofija osredotočila na univerzah. To ji je dajalo več metodičnosti. Jemalo pa ji je tvorno smelost in sposobnost navduševati, če že ne ljudskih množic, pa vsaj občinstvo.

V XVIII. stoletju so Conringovo tradicijo nadaljevali nemški statistiki. Med njimi sta se odlikovala Achenwall in Süßmilch. Achenwall, ki je bil proglašen za »očeta statistike«, je pojmoval svojo vedo

kot proučevanje državnih posebnosti. Kot združujoči načeli v masi izkustvenega materiala je uporabljal zgodovino in naravno pravo. V zgodovini je videl razgibano statistiko, v statistiki pa otrplo zgodovino. Naravno pravo je po Grotiju in Pufendorfu spravljal v zvezo z družbeno idejo, socialitas. Njegova knjiga o naravnem pravu je bila v Prusiji uradno odobrena. In ko je Kant na königsberški univerzi predaval o naravnem pravu, se je moral držati Achenwalla.

Drugi statistik Süßmilch se je že posluževal številčnega materiala, vendar še brez uporabljanja verjetnostne teorije in drugih metod sodobne statistike. Pri tem je skušal ugotoviti zakonitosti prebivalstvenega gibanja. Toda kakor je videti iz naslova njegovega raziskovanja »Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts«, ni pripisoval te zakonitosti naravnim vzrokom, marveč božji Previdnosti. Prežet z idejo nemškega merkantilizma, da je bogastvo narodov in držav predvsem odvisno od množine prebivalstva, je po lastni izjavi »reševal krščansko vero pred Montesquieu-jem«, ki je v »Peržanskih pismih« trdil, da vodi krščanstvo k omejitvi prebivalstva.

V zvezi z birokratizacijo državnih oblasti v Nemčiji so se vneto obravnavale tako imenovane kameralne vede. Mednje so prištevati vse panoge administracije, financ in celo justice. Mednje je spadala tudi večšina pisarniškega poslovanja, ki so ji včasih pripisovali več pomena nego znanju prava: nosse stylum Curiae saepe valet plus, quam tota scientia juris. Leta 1749. je bila po prizadevanju Johanna Jakoba Moserja v Hanau ustanovljena celo posebna akademija za to panogo (Staats- und Cantzley-Academie). Vendar ni eksistirala niti dve leti.

V teku XVIII. stoletja so se pričele iz zmesi kameralnih ved izločevati bolj specialne discipline. Tako je nastala posebna veda o policiji, Polizelwissenschaft. Za glavni avtoriteti v nji sta veljala Justi in Sonnenfels. Obdelovala sta podrobnosti o policiji varnosti in blagostanja. Načelno sta jo utemeljevala z družbeno pogodbo. Vstopajoč v državo, izročajo ljudje skrb za svojo blaginjo oblasti. In to ji nalaga dolžnosti, ki so s tem v skladu. Kakor je videti iz naslova nekega Justijevega spisa »Grundfeste der Macht und Glückseligkeit der Staaten«, so nemški policeisti XVIII. stoletja dajali državno moč in srečo podložnikov v en koš. Bili so merkantilisti, ne fizijokrati. Toda bistveno jih je ločilo od francoskih merkantilistov dejstvo, da so bili brezbrizni nasproti trgovski ekspanziji in da so posvečali več pozornosti problemu prebivalstva in industrijski koncentraciji. Bili so prežeti z duhom, ki je povzročil Spenglerjevo istovetenje pruskega duha

(Preussentum) s socializmom. Pri tem socializma ni pojmovati v Marxovem, marveč v fridericijanskem smislu, kot pritegovanje vseh individijev in razredov k službi za državo, v čemer so dolžni najti tudi zadostitev lastnega stremljenja k blagostanju. Kolikor je stvar zadevala notranje religiozno čuvstvo, so se nemški policeisti strinjali z versko strpnostjo in se nagibali k razrešitvi vprašanja o cerkvi kot vnanji organizaciji v smislu državne cerkvenosti, Staatskirchentum. Sonnenfels je razlagal, da je »cerkev policijska ustanova, ki mora služiti državnim smotrom, dokler ljudska prosveta ne omogoči, nadomestiti jo s posvetno policijo«.

Razen policijske vede, ki se je po osvoboditvi od financ in justice spremenila v vedo o upravi (Verwaltungswissenschaft), je bil v XVIII. stoletju storjen poizkus, izločiti državno pravo kot posebno vedo. Pri tem je niso pojmovali kot metafizičnega sestava, osnovanega na božjem ali naravnem pravu, marveč kot pozitivno znanost, ki preiskuje veljavno javno pravo. Ta smoter sta zasledovala Johann Jakob Moser in I. St. Pütter. Skušala sta očistiti juridično zrelishe, ki ga je Moser imenoval punctum juris, stranskih ali z Jellinekovi izrazom, metajuridičnih elementov, zlasti zgodovine. Kot pozitiven juridični material sta uporabljala razsodbe imperijskih sodišč javnega prava (Reichskammergerichta) in imperijskega pridvornega sodišča ter dedukcije, ki so bile izvršene pri teh prilikah. Pri tem se »dedukcije« niso pojmovali v smislu logičnega in apriornega prijema, marveč v specijalnem smislu aktivnih izvlečkov in memorandumov, izdanih pri posameznih spornih stvareh.

Naposled je bil storjen še plah poizkus, izločiti kot posebno vedo nauk o družbi v nasprotju z državo. Storil ga je Schlözer. Spremenil je pogodbeno teorijo o nastanku države v tem smislu, da je v presledku med združitveno in podreditveno pogodbo vrnil izoblikovanje državlanske družbe z lastnino, rodbino, poklici, bogastvom in siromaštvom. V družbi človek že ni več »samotni sin narave«, homo solitarius, a tudi še ne državljan, homo civis. Ker pride v družbi zaradi tesnejšega sožitja do boja (communio mater discordiarum), ustanove ljudje, ki so postali z združitveno pogodbo družba, na osnovi podreditvene pogodbe »državlansko družbo z oblastjo« (societas civilis cum imperio) ali skratka: državo. Državo raziskuje politika, družbo pa posebna veda, ki jo je Schlözer imenoval metapolitiko. In kratki njegov oris te discipline se pričinja z besedami: »človek je eksistirал prej nego podložnik«. Schlözerjeve misli so zanimive zaradi tega, ker deloma pripravljajo nauk Hegla in Lorenza von Steina o razmerju med družbo in državo.

111. LESSING

Kozmopolitizem. Šola človečanstva.

Začetnik spajanja prosvetljenstva in »humanosti« je bil Lessing, ki ga je Arnold Ruge imenoval patriarha nemške svobode. V nasprotju s Friderikom II. ni pisal svojih spisov v francoščini, marveč v nemščini. In v svoji komediji Minna von Barnhelm je pokazal v karikirani podobi Francoza, ki se razburja nad grobostjo nemškega jezika, v katerem se »korigiranje sreče« imenuje goljufija. Sicer pa je bil Lessing kozmopolit in je trdil: »mi še nismo nacija«. Središče njegovega zanimanja je bil človek sploh in človeštvo kot vsota ljudi sploh. Zaradi tega je humaniziral vero v Boga in je priznaval razodetje samo, kolikor ga je mogoče simbolično razložiti kot vzgojo človeškega rodu v duhu racionalizma in humanosti. V »Modrem Natanu« je primerjal krščanstvo z drugimi religijami glede njihove humanosti. Smisel zgodovine je videl Lessing v stalnem razkrivanju razumnih resnic v zavesti človeštva. V skladu s tem je v knjigi z naslovom »Vzgoja človeškega rodu« razlikoval detinstvo, mladost in zrelost človeštva. Za njegovo otroško knjigo in učbenik za nižjo šolo je priznal Stari zakon, za srednješolski učbenik — Novi zakon. Za zrelo človeštvo pa je prerokoval, da se bo pojavil nekak večni evangelij, ki mu bo pomenil visokošolsko knjigo.

112. KANT

Kantova osebnost. Gnozeološki prevrat. Etika. Pravna filozofija. Država. Večni mir. Zgodovina. Novo kantovstvo.

Krona prosvetljenske in humane filozofije je bil Kantov nauk. Posvetil je posebno delo razjasnitvi vprašanja »kaj je prosvetljenost«. In njegov odgovor se je glasil: »prosvetljenost je izhod človeka iz nepolnoletnosti, ki je je sam kriv... Sapere aude! Imej pogum, posluževati se lastnega razsodka. To je klic prosvetljenosti.«

Kant je bil skromen provincijalni profesor, ki ni nikdar zapustil Königsberga. Njegovo osebno življenje je potekalo mirno, brez vidnih dram. Silo duha je lahko pokazal samo pri premagovanju svojih telesnih šibkosti. »Zaradi svojih udrtih in ozkih prsi — je pisal — ki puščajo malo prostora gibanju srca in pljuč, nagibam po naravi k hipohondriji, ki je v prejšnjih letih mejila na odpor do življenja. Toda misel, da je vzrok te utesnitve srca najbrže čisto mehaničen in neodpravljljiv, me je kmalu privedla do tega, da sta mi pri tesnobah

v prsih — v glavi gospodovala mir in radost.« Za metafizično oporo človeškega življenja je Kant smatral nravni zakon v človeku in zvezdno nebo nad njim. V filozofiji je bil racionalist in sicer tak, da je po besedah poeta A. Bloka sedel za špansko steno, zdelo pa se mu je, da je oddeljen od dejanske resničnosti z nepremagljivimi formalnimi pregrajami. Vse, kar je segalo preko meja razuma in njegove kritike, ali z drugimi besedami, vse transcendentno, je bilo ali docela izločeno iz filozofije ali pa je bilo dopuščeno v nji le kolikor je dopuščal ali »postuliral«, to se pravi zahteval, razum. V skladu s tem je Kant v spisu »Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft« priznal krščansko razodetje samo v mejah, v katerih ga je mogoče simbolično tolmačiti kot potrdilo zahtev praktičnega razuma.

Kant je postal znamenit v osemdesetih letih XVIII. stoletja in sicer zaradi svoje »kritike čistega razuma«, ki jo je smatral sam za nemanjši prevrat, nego je bila po svojem pomenu Kopernikova revolucija. Bistvo njegovega prevrata je bilo v tem, da je ponovil Sokratovo delo, to se pravi, da je vrnil deontologijo zlasti pa ontologijo h gnozeologiji. Vrnil je racionalistično metafiziko k njenemu resničnemu izvoru, namreč k subjektivnemu človeškemu razumu. Zoperstavil je ta razum svetu »stvari kot takih«, ki so mu dostopne samo kot »pojavi«. In skušal je, ne da bi zapustil predelov razuma, odkriti »transcendentalne« forme spoznanja, ki so prav tako obvezne za spoznavajoče umove kakor za spoznavane pojave, in jih je našel v prostoru in času, v »kategorijah rzsodka« in v »idejah razuma«. V tem je videl bistvo kriticizma in razliko med njim in skepticizmom, ki smatra spoznavajoči subjekt in spoznavani objekt za brezupno neistovrstna, in dogmatizmom, ki enostransko veruje ali v subjekt ali v stvar. Ontološka orijentacija te spoznavne teorije je bilo mehaniistično naravoznanstvo, ki je vzniknilo v XVII. stoletju. V tem smislu bi se lahko reklo, da je Kantova »Kritika čistega razuma« nekaj sličnega kakor kongenijalna recenzija Newtonove knjige »Matematični principi naravne filozofije«. In v tem je tudi njen zgodovinski pomen. Sklenila je račune in zaključila celo razdobje v zgodovini misli. Ali še ko je bil Kant živ, se je odprla nova stran te zgodovine. Velevalo jo je stremljenje, ki se ni zadovoljilo s samimi »pojavi« ali po grško fenomeni, ki je hotelo navzlic vsemu kakor koli intuitivno prodreti v svet stvari, ins Innre der Natur, in premagati fenomenologijo z ontologijo ter formalizem nepremičnih kategorij z živim zgodovinskim procesom. Sam Kant je že pogledal na to novo stran. Napisal je nanjo celo nekoliko vrstic, ko je prispeval v »Kritiki rzsodnosti« namestu mehaničnemu svetovnemu nazoru svoj delež organskega in sicer razvojnemu nazoru. Zaradi tega je bil v zmoti, ko

je trdil, da je delo filozofije z njegovo kritiko opravljeno in da bodočnost ne bo imela nobenih problemov več. Motili so se tudi njegovi nasledniki kantovci in novokantovci, ki so menili, da se filozofirati pravi samo komentirati Kanta ali celo učiti se ga na pamet, kakor je zahteval eden izmed njih, Goldschmidt.

Kantova »Kritika praktičnega razuma«, ki se je pojavila leto dni pred francosko revolucijo, predstavlja poizkus moralne spoznavne teorije in zgradbo etike na zahtevah razuma, ki ga je Kant opredelil kot »spodobnost za načela«. Kant skuša ugotoviti pravila take morale, ki bi bila popolnoma prosta kakršnih koli časnih in krajevnih momentov in kakršne koli vnanje opore bodisi na nebu bodisi na zemlji. Pravi nramni zakon ne sme biti heteronomen, doslovno: inozakonit, marveč avtonomen, samozakonit. Tudi ne sme biti materialen, to se pravi, ne sme vsebovati nobenih konkretnih predpisov ali prepovedi. Biti mora prav tako formalen kakor vsaka matematična formula, v katero lahko vstaviš poljubno število, poljuben primer. Naposled ne sme biti hipotetičen, to se pravi pogojen, marveč kategoričen in imperativen, osnovan na velilnem ukazu vesti, ki vedno jasno in točno ugotavlja, kaj je človek dolžan storiti. Tako pride Kant do kategoričnega imperativa: ravnaj tako, da bi bilo pravilo tvojega ravnanja lahko tudi zakon vsesplošnega ravnanja.

Čeprav skuša ta nauk enkrat za vselej razrešiti nramni problem na nespremenljivih načelih, je v resnici samo zaključil tendence protestantstva, racijonalizma in nemške humanosti. Protestantstvo je preneslo nramni problem iz vnanjega sveta dejanj v notranji svet vesti in je vneslo v nauk o dolžnosti strog rigorizem. Prav tako stroga je tudi Kantova morala. Nobene okoliščine, nobene težkoče ne omiljujejo dolga in ne odvezujejo človeka od izpolnjevanja: moreš, ker si dolžan. Hkratu s tem Kantova etika ne prebije brez religioznega motiva: za svojo utemeljitev »postulira«, to se pravi zahteva Boga. Vse to dela njegovo moralo v protestantski etični kulturi nenadomestljivo. Vpliv racijonalizma se kaže v tem, da je Kantova morala morala razuma, ne teoretičnega, marveč praktičnega, a vendarle razuma. Moralno je samo, kar je razumno. Dobro, ki ga storiš pod neposrednim vplivom čuvstva, brez sodelovanja razuma, je brez moralne vrednosti. Ta plat Kantove morale je izzvala Schillerjev ugovor. Naposled je Kantova morala vsa prežeta s humanostjo XVIII. stoletja. Človek kot tak predstavlja absolutno vrednoto. Zaradi tega je nenramno vsako ravnanje, ki se poslužuje človeka kot sredstva in ne kot smotra.

V »Metafizičnih načelnih osnovah nauka o pravu« je storil Kant poizkus, podati čist, racijonalen nauk o pravu in o državi. Empirično

pravoznanstvo je podobno glavi brez možganov. Pravo ni fenomenalno, marveč »noumenalno«, to je, ne živi v svetu dejanskih pojavov, marveč v svetu mišljenih idej. Zaradi tega na primer tudi lastnina v pravem pomenu ni *possessio phaenomenon*, a *possessio noumenon*. Bistvo prava je Kant zvezal s svobodno voljo. Kjer je volja, je mogoča tudi samovolja. Samovolja nekaterih ljudi pa lahko zadene na samovoljo drugih. Zaradi tega je potrebna meja. Ugotavlja jo pravo. Ker po Kantovem mnenju juristi nikakor ne morejo opredeliti, kaj je pravo, je v skladu s prejšnjim smatral za neobhodno, podati svojo opredelitev. Pravo je »skupnost pogojev, pod katerimi se samovolja enega v skladu s splošnim zakonom o svobodi lahko združi s samovoljo drugega«. S tem je bila Benthamovi utilitarni teoriji prava kot interesa zoperstavljena metafizična teorija prava kot volje, zajezone v neke meje. To nasprotje se je prerodilo v pravni filozofiji XIX. stoletja: Hegel je zagovarjal teorijo volje, Ihering teorijo interesa.

Za Thomasijem je Kant videl razliko med pravom in npravnostjo v tem, da pravna zakonodaja prisilno ureja vnanje vedenje ljudi, zahtevajoč od njih samo legalnost, dočim npravna zakonodaja ureja njihovo notranje življenje in zahteva moralnost.

Kant se ni zadovoljil s formalnimi kategorijami in je sledil Wolf-fovi tradiciji in sploh tendenci nemške idealistične filozofije ter je skušal izvesti iz čistega razuma tudi nekatera materialna načela pravnega in državnega življenja. Pri tem je zašel v pomoto, ki je pri takem početju običajna. Deduciral je namreč kot logično neobhodne pojave, ki so bili zgodovinsko relativni in že v preteklost pomaknjeni. Tako je na primer dvignil na stopnjo absolutne zahteve državne logike in etike Montesquieujevo teorijo, ki je temeljila na netočnem poznanju enega stadija angleškega državnega razvoja. V resnici pa je že za njegovega življenja v Angliji parlamentarizem izpodrival delitev oblasti in Delolme je že pričel razpravljati o vseomogočnosti parlamenta. Za osnovo vsega privatnega prava je Kant smatral posedovanje, v katero je — v stoletju sentimentalnosti in humanosti — dovolj brezuspešno skušal vključiti tudi zakonske in rodbinske odnošaje. V kazenskem pravu je proglasil za večno zahtevo razuma starodavno teorijo vračila, matematično maščevanje po formuli: oko za oko, zob za zob. Zaradi tega je bil navzlic Beccarijevim idejam za smrtno kazen. Trdil je celo, da bi bilo še tik pred prestankom države pametno usmrtiti vse, ki bi bili obsojeni na smrt.

Kantova knjiga o pravu se je pojavila v času francoske revolucije. V početku je bil revolucije vesel kot poizkusa, ki je hotel reali-

zirati ideale racijonalizma in humanosti, nato pa ga je prestrašila kot zmagoslavje nasilja in terorja. To je dalo vsebini knjige dvojni značaj. Hkratu z odmevi francoskega liberalizma in radikalizma, zlasti v Rousseaujevem pojmovanju, za katerega se je Kant navduševal, vsebuje delo tudi hvalo pruski patrijarhalni monarhiji. Raziskovanje vprašanja po izvoru monarhije je priznal avtor »Kritike čistega razuma«, ki se je potegoval za »svobodo peresa« za »prazno in nevarno umovanje« (Vernünftelci). Zahteval je, da mora vsakdo priznati oblasti božanski izvor, in sicer ne zaradi tega, ker bi to ustrezalo resnici, marveč zaradi tega, ker ji je s tem najtrdnjeje zajamčena pokorščina. Vendar je zahteval pri izvrševanju zakonodajne oblasti sodelovanje združene volje naroda, z izjemo »pasivnih« državljanov, namreč otrok, rokodelskih pomočnikov, slug, in žensk, ki jih je sploh malo cenil ter jih prezirljivo imenoval Frauenzimmer. Navzlic izjavam Diderota in drugih francoskih filozofov, ki so zahtevali izenačenja tako imenovanih naravnih, to je nezakonskih otrok z zakonskimi, je zavračal zahteve nezakonskih potomcev po enakopravnosti. Utemeljeval je svoje stališče s tem, češ da so bili vtihotapljeni v državljansko družbo kot prepovedano blago (eingeschlichen wie verbotene Waare). Za nekaznivo je smatral celo ubijanje nezakonskih otrok.

Državo je opredelil racijonalistično kot množico (eine Menge), ki je podrejena pravnim zakonom. V tej opredelitvi manjka vse, kar je zvezanega s tradicijo in z grudo. Narod ni organska celota, marveč aritmetična vsota državljanov. Ozemlja niti ne omenja, tako popolnoma ga smatra za nebitveno. Oblast pojmuje ne kot gospodstvo ljudi ali ustanov, marveč kot gospodstvo zakonov.

V državi je Kant razlikoval formo ustroja (forma imperii) in formo uprave (forma regiminis). Forme ustroja je delil na avtokracijo, aristokracijo in demokracijo. Forme uprave pa je delil na republikanske in despotične, in sicer v odvisnosti od tega, ali je zakonodajna oblast ločena od izvršilne ali ne.

Tudi pri vprašanju o nalogah in mejah državne uprave je Kant pokazal nekako dvojnost. Usvojil si je sicer doktrino liberalizma in je smatral za dolžnost javne oblasti samo policijo varnosti. Branil je pravico državljanov, ustvarjati svoje blagostanje z lastnimi močmi. Hkratu pa je plačal tribut tudi policeizmu in patrijarhalnemu ter celo patrimonijalnemu pojmovanju monarhije. Kant je imenoval monarha vladarja, Herrscher, in gospoda ozemlja, dominus territorii. Državljeni so mu podložni »kot tolpa podanikov«. V razmerju do njih ima vse pravice in nobenih pravnih obveznosti. Zoper ravnanje pod-

rejene mu administracije podložniki ne smejo vlagati sodnih pritožb. Dovoljeni so jim samo spoštljivi ugovori (gravamina).

Celota Kantove knjige o pravu in državi po tem takem ne predstavlja strojnega logičnega sistema, marveč bolj nekak mozaik različnih in celo protislovnih nazorov. In čez dvajset let po njenem izidu je Savigny brez velikega boja nadomestil njeno avtoriteto v pravni teoriji s svojo. Savignyjev nauk o pravu kot organskem izrazu kolektivnega »narodnega duha« je bolj ustrezal pojmom nastopajočega XIX. stoletja nego Kantov individualizem in racijonalizem.

Odnosaje med državami je Kant pojmoval bolj v smislu naravnega stanja nego v smislu Wolffove fikcije vélike države (*civitas maxima*). Za to stanje so značilni principi takele politike: *fac et excusa*, delaj in opravičuj; *si fecisti*, nega, če si storil, taji; *divide et impera*, deli in vladaj. Pri sklepu miru je Kant predlagal po zahvalnem prazniku prositi nebo v imenu države odpuščanja, da se morajo narodi še vedno posluževati barbarskega sredstva vojne, namestu da bi se podredili »zakoniti ustavnosti«. Načrtal je osnutek večnega miru, ne v obliki posebnih paragrafov za mirovno pogodbo (*Friedensvertrag*), marveč v obliki pogodbe za mirovno zvezo (*Friedensbund*). »Začetni« paragrafi te pogodbe postavljajo naslednje obveznosti: odstop od mirovnih pogodb, ki vsebujejo povod za kako bodočo vojno, kajti z njimi se ne ustanavlja mir, marveč samo premirje; odstop od obravnavanja države kot lastnine; razpustitev stalnih armad; opustitev posojil za vnanjo trgovino; odstop od vmešavanja v notranje zadeve drugih držav; odstop od takih načinov bojevanja, ki bi lahko onemogočili medsebojno zaupanje v bodoči vojni. Za »dokončne« paragrafe dogovora o večnem miru pa je Kant priznal: uvedbo »republikanske« ustave v vseh državah, kar je v njegovi terminologiji pomenilo delitev oblasti; zgraditev mednarodnega prava na »federalizmu svobodnih držav«, ki bi izključevalo vojno kot juridični akt; uvedbo vesoljnega državljanstva (*Weltbürgerrecht*). V posebnem »tajnem« paragrafu je Kant svetoval državam, naj pri sklepanju miru vprašajo za svet filozofe. S tem pristavkom je hotel najbrže v načinu svoje okorne bistrournosti, ki je tu in tam značilna zanj, povedati, da bo ostal ves njegov načrt utopičen, dokler bodo »tajni svetniki« na dvorih namestu diplomatov filozofi. Navzlic temu je Kant verjel, da vodi narava sama ljudi preko vojn, ki imajo značaj negativne vzgoje, k miru in k vesoljnemu državljanstvu. V tem je videl tudi smisel vesoljne zgodovine.

V teh mejah se je tudi on dotaknil zgodovinskega problema. Na sploh je kot prepričan racijonalist omalovaževal zgodovino. V

»Kritiki čistega razuma« je zgodovini razuma posvečeno posebno poglavje. Toda ostalo je prazno, brez vsebine. Njegovo besedilo se omejuje na izjavo, da je uvedeno samo zaradi sistematične popolnosti. Navzlic temu je majhno, komaj 10 strani obsegajoče Kantovo delo posvečeno zgodovini, in sicer celo vesoljni. »Ideje k vseobčni zgodovini z kozmopolitskim namenom«. Ali tudi tukaj ga zgodovina ne zanima sama po sebi, marveč kot vrsta nesporazumov, eksperimentov in poizkusov, razrešiti večno eno in isto nalogo, namreč problem vesoljnega državljanstva. Vse to so bile poslovilne ideje XVIII. stoletja na pragu nove dobe, ki je spočela organsko teorijo o državi in razvojno pojmovanje zgodovine. Potok časa je odnašal vedno globlje v preteklost ideje filozofa, ki je bil uverjen, da je izven časa.

Navzlic temu se je v sedemdesetih letih XIX. stoletja oglasil klic »nazaj h Kantu«. In obnovilo se je kantovstvo ali točneje, novokantovstvo. To je bilo popolnoma naravno in celo potrebno. Filozofiji XIX. stoletja se je posrečilo prebiti steno, ki jo je zgradil Kant med mislijo in bitjem, a prav tako tudi med »noumenalno« voljo moralizujočega subjekta in fenomenologijo zgodovinskega procesa. Misel in volja sta se prebili v širni prostor objektivnega bitja. Toda tam ju je zgrabil hudournik, ki jima je vzel inicijativo in samostojno vrednost. Vrhu tega je dobil objektivizem materijalističen značaj. Neobhodno je bilo vrniti misli in volji njune pravice, človeški osebnosti dragocenost in človeku njegovo dostojanstvo. Ta potreba pa je povzročila prerod kantovstva. Kantovstvo sicer ni ne edinstvena ne dokončna filozofija. Ali navzlic svoji enostranosti spada kot dragocen sestavni del v večno filozofijo, perennis philosophia, o kateri je sanjaril Leibnitz in ki jo od Platonovih časov obdelujejo vsi resnični misleci.

113. WILHELM von HUMBOLDT

Liberalizem. Organska teorija o jeziku.

Bolj dosleden propovednik liberalizma nego Kant je bil Wilhelm v. Humboldt. V knjigi, naslovljeni »Ideje k poizkusu opredeliti državni dejavnosti meje«, ki je izšla šele leta 1851., je izpovedal naziranje o državi kot ustanovi, ki je poklicana skrbeti samo za varnost. Država ni drugega kot potrebno zlo. Kakor je Diogen namestu kakršne koli milosti poprosil Aleksandra Makedonskega samo, naj se toliko prestopi, da mu ne bo delal sence, tako je tudi Humboldt predlagal javni oblasti, naj se ne briga za srečo ljudi,

marveč naj jih pusti, da se bodo razvijali iz sebe in za sebe. Sicer pa je tudi on prispeval svoj delež k policeizmu. Prvič je postavil privatno pravo v podrejen položaj do javnega prava. Drugič pa je učil, da državljani še niso dozoreli za svobodo in da jih je treba vzgojiti zanjo. In njihova vzgojiteljica naj bi bila javna oblast.

V mejah teh idej je bil Humboldt človek XVIII. stoletja. Z eno nogo pa je stopil že v XIX. Kot brat Aleksandra Humboldta, ki se je proslavil s svojim »Kozmosom«, je razumel organske in plastične procese bitja. In v svojem nauku o jeziku se je odločno odrekel racionalističnemu pojmovanju in se je pridružil organskemu pojmovanju ne le glede prirode, marveč tudi glede zgodovine. Jezik, se glasi njegov nauk, je izraz narodnega duha in predstavlja živ organizem. To je »naša resnična domovina«.

114. HERDER

Zgodovina. Nacijonalnosti. Slovanstvo.

Kakor Humboldt tudi Herder ni bil samo sin XVIII. stoletja, marveč tudi predhodnik XIX. Dasi je bil Kantov učenec, je vendar podvrget »Kritiko čistega razuma« »metakritiki« in se je zbližal z Goethejem, ki mu je pomogel, da je prejel mesto dvornega propovednika v Weimarju. Vesoljno zgodovino je pojmoval podobno kakor Lessing, kot vzgojo človeštva k humanosti. Ali Lessing je pojmoval človeštvo kot kozmopolitsko vsoto individuijev, ki se razlikujejo drug od drugega samo po večji ali manjši prosvetljenosti. Za Herderja pa je človeštvo sestavljeno iz narodov, izmed katerih ima vsak posebno individualnost.

V »Idejah k filozofiji človečanske zgodovine« je Herder izpovedal o zgodovini nazor, ki je ne pojmuje kot méne nesporazumov in eksperimentov, marveč kot organski razvojni proces. Krona tega procesa je človek, a ne kot pasivni proizvod narave, marveč kot kraljevsko bitje z vneseno glavo, ki je ustvarjeno za svobodo. Narava in zgodovina složno vodita človeka h kulturi, katere višek je religija človečnosti. Činitelji tega procesa niso posamezniki, marveč celi narodi. V skladu s tem je Herder pripisoval velik pomen ljudski jezikovni in literarni tvornosti. Narodno pesem je imenoval »arhiv narodnega življenja«. Homerja ni pojmoval kot osebnosti, marveč kot simbol narodnega duha. V tem smislu se je zanimal tudi za starodavne germanske Sage, za ljudsko poezijo Slovanov in za pripovedke sploh, za ta »bajni sen o resnici«. Za vse to je vzbudil zanimanje tudi v Goetheju in je vplival nanj.

Herder je verjel, da eksistira v Evropi »razpoloženje za veliko zvezo narodov«. Človeštvo si je predstavljal, kakor je dejal Heine, kot harpo, katere strune so mu predstavljali posamezni narodi, ki sozvočno ustvarjajo vesoljno harmonijo. V zvezi s tem ni več ravnal kakor Lessing, ki je svoj narod razkrajal v kozmopolitski gmoti človeštva brez nacijskih barv. Nasprotno, bil je prežet z nemško nacijsko zavestjo in je v pesmi »An die Deutschen« pozival: Rede Deutsch, o Du Deutscher! Ali v nasprotje Heglu ni smatral nemškega naroda za najvišji in dokončni zaključek človeštva. Njegova formula za odnose med narodi ni bila ne hegemonija ne podredek, marveč koordinacija in harmonija. In za udeležence v tej harmoniji je smatral tudi Slovane. Slovanski narodi so živeli v preteklosti mirno, radostno in muzikalno življenje. Nikoli se niso potegovali za vrhovno oblast nad svetom (Oberherrschaft der Welt). Nato so pod pritiskom drugih bojevitih narodov oslabili in se pogrezili v spanec. »Medtem pa se kolo menjajočega se časa obrača in se ne ustavi.« In ogovarjajoč Slovane, ki so izgubili svojo samostojnost, pravi Herder: »tudi vi, tako globoko pogreznjeni, nekoč tako marljivi in srečni narodi, se boste naposled zopet prebudili iz dolgega in mrtvega spanja, osvobodili se boste svojih suženjskih okov, izkoriščali boste zopet kot svojo last svoje prelepe zemlje od Jadranskega morja do Karpatskih gora, od Dona do Vltave in boste zopet lahko na lastni grudi praznovali svoje praznike mirne marljivosti in trgovine«.

115. SLOVANSTVO

Južni Slovani. Češka. Poljska. Rusija.

Duhovna osvoboditev slovanskih narodov, ki so izgubili svojo politično samostojnost, o kateri je govoril Herder, se je vršila že v XVIII. stoletju. Iz docela razumljivih razlogov se njihova socialna filozofija ni toliko ukvarjala s problemi uprave in zakonodaje, kakor se je socialna filozofija politično neodvisnih narodov, marveč jo je predvsem navdajala skrb za ohranitev ostankov ali celo ostankov od ostankov (reliquiae reliquiarum) nacijskih kultur in za prebuditev narodne zavednosti v tedanjem pokolenju. Zato ni bil osnovni motiv te socialne filozofije ne osebnost in ne država, marveč narodnost. V tem so prehiteli zahodnoevropsko filozofijo, ki razen Herderja, govoreč o »narodih«, ni imela v mislih nacij. Ideja, ki jih je družila z zapadom pa je bila ideja prosvetljenstva.

Med južnimi Slovani so imeli glede tega posebno velik pomen možje, kakor Andrija Kačić Miošić, ki je proglašal enotnost »slovin-

skega« naroda in ki je južne Slovane opozarjal na njihovo junaško preteklost, ali kakor Matija Antun Reljković, ki je satirično obravnaval »divjega človeka«, ali Jovan Rajić, ki je napisal tako »Zgodovino raznih slovanskih narodov«, da je naredila v ljudstvu vtis sibilske knjige, ali kakor Vodnik, katerega pesmi so se udomačile med ljudstvom, ali Dositej Obradović, ki se je za sv. Savo prvi zavzel za prosvetlitev srbskega naroda.

Poraz na Beli gori leta 1620. je zadal Čehom tak udarec, da se je Balbin čudil, kako je moglo v deželi ostati sploh še kaj prebivalstva. Vse, kar je bilo češkega ali slovanskega, so ali umetno iztrebljali ali pa je zamiralo samo po sebi. V XVIII. stoletju pa so se pojavili prvi »buditelji«, ki so ustvarili temelj češkemu preporodu. Pričelo se je proučevanje rodne dežele, njenega jezika in zgodovine. Navdih je dajalo prepričanje: *turpe est peregrinum esse in patria*. Posebno aktiven je bil pri tem delu Josip Dobrovský, ki je kazal veliko zanimanje za vse slovanstvo in ki je postal patrijarh slovanostva.

Poljska je v XVIII. stoletju preživljala tragedijo propada velike in imperijalistične slovanske države. V zvezi s tem se je pojavilo obširno slovstvo, nadaljujoče razglabljanje o vprašanju, ki ga je že v XVI. stoletju načel Frycz Modrzewski: *de republica emendanda*, o izboljšanju države. Tast Ludovika XV., kralj Stanisław Leszczyński, ki je prejel za izgubljeni poljski prestol Lotaringijo, je ustanovil v svoji prestolnici v Lunevillu bazo za razširjanje francoskih idej na Poljskem, zlasti za razširjanje fizijokratskih idej. Prejel je ime »philosophe bienfaisant«. V anonimnem spisu »Svobodni glas čuva svobodo« je svaril, da skrajna svoboda podira državno zgradbo celo ljudem, »ki hočejo propasti« in da naj plemstvo nikar ne zaničuje »plebejcev«: »plebejci so naši krušni očetje; iz njihovega dela je vse bogastvo države; če ne bi bilo njih, bi morali mi sami postati zemljedelci«. Po naročilu Barske konfederacije se je grof Wielgorski obrnil na Rousseauja in Mablyja, kaj naj store, da bodo rešili Poljsko. Rousseau je svetoval, naj ne uničijo decentralizacije in plemiških privilegijev, Mably pa, naj ustanove dedno ustavno monarhijo. Avtor »Zgodovine poljskega naroda«, Adam Naruszewicz, je idealiziral poljsko preteklost, obsojal svoje sodobnike zaradi tega, ker »Poljak pleše po eni nogi, kakor mu godejo inozemci« in ker skuša »zgraditi stavbo iz blata na sipkem pesku«. Duhovnik Stanisław Staszic, ki ni bil šlahčič, je na Poljskem prvi proglašal resnično, neplemiško demokracijo in je pisal v svojih »Svarilih Poljski«: »najprej narod, nato svoboda; najprej življenje, nato udobnosti«. Poljski

patrijotizem se je v njem družil s slovanofilstvom, v imenu katerega je bil pristaš prijateljstva med Poljaki in Rusi.

Štiriletni sejm, ki je bil sklican leto dni pred izbruhom francoske revolucije, se je lotil reforme poljskega državnega ustroja, ki je predstavljal sredi sosednih absolutnih monarhij anarhijo. Ustava od 3. maja 1791. je uvajala bistvene reforme. Odpravljene so bile konfederacije in liberum veto, uvedla se je dedna monarhija, delitev oblasti, pritegnitev meščanstva k predstavnstvu in k samoupravi; kmetom je bila obljubljena osebna svoboda. Ali v imenu plemiške »zlate svobode« je reformo uničila Targoviška konfederacija. Leta 1792. je bila izvršena druga delitev Poljske. Na »nemem zasedanju« v Grodnju poljski sejm ni ugovarjal zoper to dejanje. Ugovarjal je z orožjem v rokah Kosciuszko. Toda bil je poražen v bitki pri Maciejowicah, ki pomeni za Poljsko prav tako politično katastrofo kakor za Čeha bitka na Beli gori ali za Srbe bitka na Kosovem polju. Legenda je pripisala Kosciuszku, ki je bil ranjen v tej bitki, besede »finis Poloniae«. Toda Kosciuszko je sam z ogorčenjem zanikal, da bi bil kedaj izustil te besede. Odklonil jih je v pismu nekemu francoskemu zgodovinarju, ki jih je vključil v svoje pripovedovanje. Poljska ni poginila. Ali 125 let je njeno duhovno in socijalno življenje potekalo v okviru tujih držav. Stoletno in stoletno tekmovanje med ruskim in poljskim imperijalizmom je v začetku XVII. stoletja privedlo do tega, da so v Moskvo vstopile poljske čete in da je moral postati poljski kraljevič Vladislav, ki ga je opeval Gundulić, moskovski car. Koncem XVIII. stoletja pa je privedlo do tega, da so po obupnem poljskem odporu ruske čete pod poveljstvom Suvorova vkorakale v Varšavo.

V Rusiji sta se v XVIII. stoletju vršila dva procesa: ustanavljanje evropskih meja države in socijalni preustroj prebivalstva. Glede prvega sta eksistirala dva programa: načrt Petra Vélikega in načrt Katarine II. Čeprav je tako imenovana politična oporoka Petra Vélikega, ki je bila sestavljena po Napoleonovi odredbi, da bi ob pohodu na Moskvo z njo opravičil lastne zavojevalne načrte, Petru pripisovala namen, zavojevati vso Evropo, vendar je v resnici stremel samo po naravnih geopolitičnih mejah Rusije. Zato je hotel živeti v zavezništvu s Poljsko in je stremel k Črnemu morju kot izhodu iz Rusije, ne kot vhodu v Carigrad. Njegov program je bil samo ruski imperij. V programu Katarine II. pa je bil ruski imperijalizem. Na njenem dvoru so razpravljali o tako imenovanem »grškem načrtu«, po katerem naj bi bil postavljen na prestol Komnenov in Paleologov njen vnuk Konstantin. In ta carica ni le vrnila Rusiji okrožij s pravo-

slavnim prebivalstvom, ki so bila podložna Poljski, marveč je tudi sprejela predlog Friderika II., ki ji je ponudil, naj se udeleži razdelitve poljskega kraljestva.

Socijalni preustroj Rusije se je pričel z reformami Petra Velikega. Le-te so zaključile pritegovanje vseh stanov k državni službi, ki se je pričelo že pred njim. Dale so tlačanskemu stanju kmetovalcev prav tak javno-pravni značaj kakor plemiški vojaški službi, ki je bila spravljena v zvezo s tlačanstvom. Leta 1762. je Peter III. oprostil plemstvo obvezne državne službe. Logika te reforme je zahtevala, da bi morali biti tudi kmetje osvobojeni tlačanske odvisnosti. Ali to se je zgodilo šele čez sto let za carjevanja Aleksandra II. leta 1861. Kmetje so ostali tlačani tudi po manifestu Petra III. Zaradi tega je dobilo tlačansko pravo privatno-pravni značaj privilegirane gospodstva enega razreda nad drugim. Nastal je nekak fevdalizem, ki ga je absolutna oblast umetno podpirala. Socijalna struktura je izgubila svoj organski značaj. In ločitev med višjim razredom in ljudstvom se je le še stopnjevala, ker si je rusko plemstvo v XVIII. stoletju usvojilo iz Francije tuj jezik in tuje pojme. Izobrazena družba in ljudstvo sta pričela doslovno govoriti dva različna jezika.

Ideologijo ruskega absolutizma je podal za Petra Velikega škof Teofan Prokopovič, ki se je pri tem skliceval na zahodno pogodbeno teorijo o izvoru javne oblasti. V »Nakazu«, ki je bil sestavljen za zakonodavno komisijo, se je Katarina II. sklicevala na Montesquieuja. Ali kakor je pokazal T. V. Taranovskij, se je pri tem poslužila idej »Duha zakonov« v tolmačenju nemškega policeista Bielfelda. Kakor Friderik II. je tudi ona rada besedovala s francoskimi filozofi, ki jih je vabila na svoj dvor. Toda kakor pruskemu kralju se tudi nji ni mudilo ostvarjati njihovih idej po metodi »policije« ali »vede o zakonodaji«, v čemer se je »Severna Semiramida« razlikovala od Jožefa II. Diderotu je izjavila: »z vsemi vašimi velikimi principi človek lahko piše čudovite knjige in slabo deluje; vi delate na papirju, ki vse prenese, jaz pa delam na človeški koži, ki je čisto drugače sprejemljiva«. In ko ji je Le Mercier de la Rivière predlagal, »naj prizna in proglasi samo tiste zakone, ki jih je Bog tako razločno zapisal v človeško srce«, je izrekla svoje veselje, nad njegovim izvajanjem in mu je želela dober dan. Pozornosti je vredno dejstvo, da se kot rojena Nemka in kot izobraženka, ki jo je privlačevala francoska kultura, ni smatrala za kozmopolitsko, marveč za rusko nacionalno cesarico. Albert Sorel celo trdi, da »Rusija ni imela nobenega tako do kraja ruskega vladarja, kakor je bila ta Nemka«: »dočim se je Peter I. tako trudil, da bi postal Evropec, je Katarina uporabila vso gibkost

svojega duha in vso odločnost svojega značaja, da bi postala Rusinja».

Zaradi tega se je pridružila nacionalnemu razpoloženju, ki je živel v nekaterih ruskih izobražencih navzlic vsej odtrganosti ruske izobražene družbe od ljudstva. Ta nacionalizem se je obračal zoper Nemce, Francoze in zoper kozmopolitstvo. Njegovi glasniki so bili Lomonosov, Fonvizin in že na prehodu v XIX. stoletje Karamzin.

Lomonosov je menil, da je potrebno »odrešiti ljubljene ruski rod prezira«. Zdelo se mu je, da nemški učenjaki, zlasti zgodovinarji, ki so bili povabljeni v Rusko akademijo znanosti, ne kažejo dolžnega spoštovanja do ruskega naroda. Sanjaril je o bodočih ruskih Platonih in Newtonih. In je videl v ruskem jeziku »veličino španščine, živahnost francoščine, krepčino nemščine, nežnost italijanščine in še bogastvo ter mogočno kratkost prispodob, ki sta lastni grščini in latinščini«.

V svojih igrah se je Fonvizin posmehoval plemstvu, »čigar telesa pripadajo Rusiji, duše pa francoski kroni«. Trdil je, »kdor nima virov v samem sebi, bo živel v Parizu prav tako kakor v Ugliču« (ruskem provincijalnem mestu). V svojih popotnih beležkah je pokazal kritičen odnos do nemške in francoske kulture. Glede enciklopedistov je nespoštljivo izjavil, »da je razlika med šarlatanom in filozofom samo v tem, da združuje drugi z ljubeznijo do srebra tudi brezprimerno slavohlepnost«. Decartesovim rojakom je celo odrekal razsodnost: »Francoz nima razsodnosti in bi jo smatral za nesrečo svojega življenja, če bi jo imel«. Vse te misli so se kesneje prerodile v nauku ruskih slavjanofilov o »gnitju zapada«.

Karamzinova »Pisma ruskega popotnika« prispevajo svoj delež k zapadni sentimentalnosti in humanosti. Ali ko se je znašel v začetku revolucije v Parizu, je obsodil racionalizem in radikalizem. In francoskemu revolucijskemu patriotizmu je zoperstavil nacionalnost, ki bi bila organsko zvezana s tradicijo: »kdo izmed nas ne ljubi tistih časov, ko so bili Rusi še Rusi«. Pisal je »O ljubezni do domovine in o narodnem ponosu« in je dokazoval, da je »resnični kozmopolit metafizično bitje«. Zaradi njegove »Zgodovine ruske države« ga je Puškin imenoval Kolumba, ki je Rusom odkril njihovo lastno preteklost.

SPLOŠNA POMAGALA

Allg. Gesch. d. Philos. (Die Kult. d. Gegenw., I). Aster, Grosse Denker, 1923. Deter, Abriss d. G. d. Ph., 1923. Dessoir, Lehrb. d. Ph., I. Deussen, Allg. G. d. Ph., 1919—23. Ettlinger, G. d. Ph., 1924. R. Eucken, Die Lebensansch. d. gross. Denker, 1922. Lenoir, Les historiens de l'esprit humain, 1926. Goldbeck, Der Mensch u. sein Weltbild im Wandel vom Altertum z. Neuzeit, 1925. Kinkel, Allg. G. d. Ph., 1920—23. Rehmke, Grundriss d. G. d. Ph., 1921. Brunschvigg, Le progrès de la conscience, 1927. Sawicky, Lebensansch. alter u. neuer Denker, 1923—26. Ueberweg, Grundr. d. G. d. Ph. K. Vorländer, G. d. Ph., 1921. Windelband, Lehrb. d. G. d. Ph., 1924. Weber, Hist. de la phil. européenne. Fouillée, Hist. d. l. ph. Lote, Hist. de la ph., 1924. Bréhier, Hist. de la phil., 1926. Bazala, Povijest filozofije, 1906—12. Lorenc, Pregled istorije filozofije. F. A. Lange, Gesch. d. Materialismus, 1926. Jodl, Gesch. d. Ethik. Klemm, Gesch. d. Psychologie. Dittrich, Gesch. d. Ethik, 1926. Acton, The history of freedom, 1907. Robertson, A short hist. of freethought, 1915. Emge, Gesch. d. Rechtsphil. Korkunov, Šeršenevič, Trubeckoj, Spektorskij: Kurzi zgodov. pravne filoz. Berolzheimer, Die Kulturstufen d. Rechts- u. Wirtschaftsphil., 1905. Günther, Die Idee d. Wiedervergelt. in d. Gesch. u. Philos. d. Strafrechts. Rehm, Gesch. d. Staatsrechtswiss., 1896. R. v. Mohl, Gesch. u. Litterat. d. Staatswissenschaften, 1855—58. Janet, Hist. de la science politique dans ses rapports avec la morale. Čičerin, Istorija političeskih učenij. Novgorodcev, Političeskie ideali drevnjago i novago mira, 1913—18. Gumpłowicz, Gesch. d. Staatstheorien, 1926. Blakey, The history of political Literatur, 1855. Dunning, A hist. of polit. theories, 1923. Pollock, Introduction to the history of the science of politics, 1920. M. Kovalevskij, Ot prjamogo narodopravstva k predstavitelnomu i ot patriarhalnoj monarhii k parlamentarizmu. Caspary, Gesch. d. Staatstheorien. Krabbe, Kritische Darst. d. Staatslehre, 1930. Dühring, Kritische Gesch. d. Nationalök. u. d. Sozialismus, 1900. Dubois, Hist. d. doctrines écon. Oncken, Gesch. d. Nationalök. Cossa, Hist. d. doct. écon. Ingram, Hist. of politic. Econ., 1838. Eisenhart, Gesch. d. Nationalök., 1910. Suranyi-Unger, Gesch. d. Wirtschaftsphil. Eleutheropulos, Wirtschaft u. Philos., 1901—15. Espinas, Hist. d. doct. écon. Rambaud, Hist. des doct. écon., 1903. Denis, Hist. d. syst. écon. et socialistes. Salin, Gesch. d. Volkswirtschaftslehre, 1923. Gonnard, Hist. d. doct. écon., 1921—22. O. Spann, Die Haupttheorien d. Volkswirtschaftslehre, 1922. Mombert, Gesch. d. Nationalök., 1927. Kleinwächter, Die Staatsromane, 1891. Voigt, Die sozialen Utopien, 1906. Beer, Allgem. Gesch. d. Sozialismus, 1920. V. Knäflič, Socializem, 1911. J. Krek, Socializem, 1925. H. Sacher, Staatslexikon. Seligman a. Johnson, Encyclopaedia of the social sciences. Costamagna, Corso di lezioni di storia delle dottrine dello stato politiche ed economiche, 1931. Menschen die Geschichte machten.

I. UVOD

1. Filozofija.

Bergmann, Einf. in d. Philos., 1926. R. Eucken, Einf. i. d. Phil., 1925. Paulsen, Einleit. in d. Ph., 1924. Becher, Einl. i. d. Ph., 1926. Cornelius, Einl. i. d. Ph., 1921. Külpe, Einl. i. d. Ph., 1923. Windelband, Einl. i. d. Ph., 1923. Wundt, Einl. i. d. Ph., 1922. James, Some problems of philos., 1921. Gilarov, Rukovodstvo k izučeniu filosofii. Lapšin, Filosofija izobretenia i izobretenie v filosofii, 1924. Losskij, Tipy mirovozzrenij, 1931. Stadler, Filos., 1904—15. Dvorniković, Die beiden Grundtypen d. Philosophierens, 1918; Suvremena filoz., 1919. F. Veber, Uvod v filozofiju, 1921. B. Petroniević, Principien d. Erkenntnislehre, 1900; Prinz, d. Metaphysik, 1904—12. Ušeničnik, Uvod v filozofiju, 1921—24. Maksimović, Uvod u filozofiju, 1925. Systemat. Phil. (Die Kult. d. Gegenw.). Boutroux, Science et religion, 1908.

2. Družba.

Vierkandt, Handwörterb. d. Soziologie; Gesellschaftslehre, 1928. Karejev, Vvedenije v izučenje sociologiji. Frank, Duhovnja osnovi obščestva, 1930. Tönnies, Einführ. in d. Soziologie. Kistiakovski, Gesellsch. u. Einzelwesen, 1899. Bouglé et Raffault, Éléments de sociologie, 1926. Al. Bilimović, Družba, država in gospodarstvo (Slov. Pravn., 1924). Jellinek, Allg. Staatslehre, 1919. Hatschek, Allg. Staatsrecht. Esmein, Éléments d. droit constitutionnel, 1921. Duguit, Traité de droit const. 1921—30. Slobodan Jovanović, O državi, 1922. Pitamic, Država, 1927. Spektorskij, Načala nauki o gosudarstve i obščestve, 1927. Taranovskij, Enciklopedija prava, 1923. Rickert, Kulturwiss. u. Naturwiss., 1910. Elster, Weber, Wieser, Handwört. d. Staatswissenschaften. Ušeničnik, Sociologija. Gosar, Socialna ekonomija, 1924. Ad. Weber, Allg. Volkswirtschaftslehre, 1929. Cassel, Theoret. Sozialök., 1923. Gide, Cours d'écon. polit. Ansiaux, Traité d'écon. pol., 1920—26.

3. Zgodovina.

Bourdeaux, L'histoire et les historiens, 1888. Van Gennep, La formation des légendes, 1920. Droysen, Grundriss d. Historik, 1882. Bernheim, Lehrb. d. hist. Methode, 1908. Barth, Die Philos. d. Gesch. als Soziologie, 1897. Langlois et Seignobos, Introduction aux études historiques, 1897. Trojano, La storia come scienza sociale, 1898. Steinberg, Geschichtswissenschaft d. Gegenw. in Selbstdarstellungen, 1924—25. Lamprecht, Die Kulturhist. Methode, 1900, Moderne Geschichtswiss., 1920. Ed. Meyer, Zur Theorie u. Methodik d. Gesch., 1902. Meister, Grundriss d. Geschichtswissensch., 1913. Troeltsch, D. Historismus u. seine Probleme, 1922.

II. ANTIČNI SVET

Windelband, Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum. A. Rivaud, Les grands courants de la pensée antique. E. v. Aster, Gesch. d. antiken Philos., 1920. K. Joël, Gesch. d. ant. Phil., 1921. R. Höningwald, Die Philos. d. Altertums, 1924. A. Messer, Gesch. d. Philos. im Altert. u. Mittelalter, 1923. H. Meyer, Gesch. d. alten Philos. 1925. I. Denis, Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité, 1879. Ch. Luthardt, Die antike Ethik. E. Howald, Ethik des Altertums; Die Anfänge der Europ. Philos., 1925. A. Bill, La morale et la loi dans la philos. antique, 1929. W. Eckstein, Das

antike Naturrecht, 1926. I. Rothe, *L'Esprit du droit chez les anciens*, 1928. Hil- denbrand, *Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilos.* 1860. S. Co- gnetti de Martiis, *Socialismo antico*, 1869. R. v. Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, 1925. H. v. Arnim, *Die politischen Theorien d. Altertums*, 1910. Th. Zielinski, *Histoire de la civilisation antique*. Spektorskij, *Ponjatije obščestva v antičnom mire*. Gierke, *Die Staats- u. Korporationslehre des Altertums u. des Mittelalters*, 1881. Ed. Meyer, *Die wirtsch. Entw. d. Altertums*, 1895. Rivaud, *Les grands courants de la pensée antique*, 1929.

4. Duh helenske filozofije.

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen; Grundriss d. Gesch. d. griech. Phil.* I. Burnet, *Greek philosophy*. Th. Gomperz, *Griechische Denker*, 1922 —25. S. Trubeckoj, *Metafizika v drevnej Grecii*, 1890. E. Hoffmann, *Die griechische Philos.* Max Wundt, *Griech. Weltanschauung*, 1917.

5. Posebnost antičnih pojmov.

G. Billeter, *Die Anschauungen vom Wesen des Griechentums*, 1911. P. Cauer, *Das Altertum im Leben der Gegenwart*. Zielinski, *Die Antike und wir*, 1905; *Ellinskaja religija*. Žebelev, *Ellinstvo. Buzeskul, Antičnost i sovremennost*. Fustel de Coulanges, *La cité antique*. G. Glotz, *La cité grecque*, 1928. Croiset, *Les démocraties antiques*. Karejev, *Gosudarstvo-gorod antičnago mira*. Beloch, *Griechische Geschichte*. L. Schmidt, *Ethik der alten Griechen*. Max Wundt, *Gesch. d. griech. Ethik*, 1908. E. Burle, *Essai historique sur le développement de la notion du droit naturel dans l'antiquité grecque*. Hirzel, *Agrafos nomos; Themis, Dike und Verwandtes*. V. Ehren- berg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, 1921. B. Tomsa, *Idea spravedlnosti a práva v řecké filozofii*, 1923. Redkin, *Iz lekcij po istorii filosofii prava*. E. Barker, *Greek Political Theory*, 1918. M. Pohlenz, *Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen*, 1923. I. L. Myres, *The Political Ideas of the Greeks*, 1927. Souchon, *Les théories économiques dans la Grèce antique*, 1898. Mittermann, *Die Grundgedanken d. griech. Sozialphilosophie*. Weinand, *Antike u. moderne Gedanken über d. Arbeit*, 1911. Salin, *Der Sozialismus in Hellas*, 1923. Vinogradoff, *The Jurisprudence of the Greek City* (*Outlines of hist. Jur.*, II, 1922). Zimmern, *The Greek Commonwealth*, 1911.

6. Prirodna filozofija.

Reymond, *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'antiquité*. E. Hardy, *Der Begriff der Physis*, 1884. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, 1887. Ch. Huit, *La philosophie de la nature chez les anciens*, 1901. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 1928. Leise- gang, *Griechische Philos. von Thales bis Platon*, 1922. Chaignet, *Pythagore*. W. Bauer, *Der ältere Pythagoreismus*. Lasswitz, *Geschichte der Atomistik*, 1926. Gomperz, *Zu Heraclits Lehre*, 1887. Dušan Nedeljković, *Heraklit*, 1924. Bise, *La politique d'Héracl.*, 1925. G. Burckhardt, *Heraklit*, 1925. Waddington, *La philosophie grecque avant Socrate*, 1904. A. Leclère, *La phil. grecque*, 1908. Kafka, *Die Vorsokratiker*, 1921. Decharme, *La criti- que des traditions religieuses chez les Grecs*, 1904.

7. Zofistika.

Bruns, *Das literarische Porträt der Griechen im V. und IV. Jahrhundert*. V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, 1887. Th. Funk-Brentano, *Les sophi-*

stes grecs et les sophistes contemporains, 1879. H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*. A. Goedeckemayer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, 1905. Gilarov, *Grečeskie sofist.* Cornelius, *Die Tyrannis in Athen*. Hennebicq, *L'idée du juste dans l'Orient grec avant Socrate*, 1905. R. Ronner a. G. Smith, *The administr. of justice from Homer to Aristotle*, 1930. Beccari, *Le dottrine politiche dei Sofisti*, 1930.

8. Sokrat.

Fouillée, *La philosophie de Socrate*, 1874. Joël, *Der echte und der xenophontische S.*, 1893—1901. H. Nohl, *S. und die Ethik*, 1904. Kafka, *S., Platon und der sokratische Kreis*, 1921. Žebelev, *S.*, F. Veber, *S. (Mladina I—III)*. Kinkel, *Gesch. der Philos. von S. bis Aristoteles*, 1922.

9. Sokratovi učenci.

Chappuis, *Antisthène*, 1854. E. Lange, *Xenophon*, 1900. Scharr, *Xenophons Staats- u. Gesellschaftsideal*, 1920. I. Geffken, *Kynika und Verwandtes*, 1909.

10. Platon.

Windelband, *Platon*. Ritter, *P.*, U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *P.*, 1920. Fouillée, *La philosophie de P.*, 1879—1909. B. Petronijević, *P.* (Delo, 1909). Dümmler, *Prolegomena zu P. Staat*. Nohle, *Die Staatslehre P.*, 1880. G. E. Burckhardt, *Individuum und Allgemeinheit in Plato's Politeia*, 1913. E. Trubeckoj, *Socialnaja utopija P-a*. Frutiger, *Les mythes de P.*, E. Salin, *P. und die griechische Utopie*, 1921. B. Robidou, *La république de P. comparée aux idées et aux états modernes*, 1869. C. Vering, *P. Staat; P. Gesetze*, 1926. Dareste, *La science du droit en Grèce*. H. Meyer, *P. und die aristotelische Ethik*, 1919. E. Barker, *The political thought of P. and Aristotle*, 1908. L. Pita-mic, *P., Aristoteles und die reine Rechtstheorie*, (*Zeitschr. f. öff. Recht*, 1921). Deschamps, *L'idée communiste chez P.*, 1931. Landheer, *Der Gesellschafts- und Staatsbegr. P.s*, 1929.

11. Aristotel.

Ch. Thurot, *Études sur Aristote*, 1860. G. Grote, *A.*, 1884. R. Eucken, *Die Methode der aristotelischen Forschung*, 1872. Geyser, *Die Erkenntnisth. d. A.*, 1917. Wilamowitz-Moellendorff, *A. und Athen*, 1893. Oncken, *Die Staatslehre des A.*, Kinkel, *Die sozialökon. Grundlagen der Staats- und Wirtschaftslehren von A.*, 1911. Kafka, *A.*, 1922. J. Lescure, *La conception de la propriété chez A.*, 1903. W. Gelesnoff, *Die ökonomische Gedankwelt des A.* B. Petronijević, *A. (Misao, 1923)*. Horvath, *Die Gerechtigkeitslehre d. A.*, 1931.

12. Epikur.

Guyau, *La morale d'Epicure*, 1886. Trezza, *E. e l'Epicureismo*, 1885. Renault, *E.*, 1903. Wellmann, *Die nacharistotelische Philos.*

13. Stoiki.

E. Bréhier, *Chrysippe*, 1910. E. Hannot, *Essai sur la morale stoicienne*, 1880. A. Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa*, 1897. Bevan, *Stoics and Sceptics*, 1913. P. Barth, *Die Stoa*, 1922. Haake, *Die Gesellschaftslehre der Stoiker*. I. H. Bryant, *The mutual influence of Christianity and the Stoic school*, 1866. A. Chollet, *La morale stoicienne en face de la morale chrétienne*, 1899. Eisler, *Gesch. d. Monismus*, 1910.

14. Helenizem.

Droysen, Geschichte des Hellenismus. W. S. Ferguson, Greek Imperialism, 1913. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, 1912. O. Pflieger, Die Vorbereitung des Christentums in der griech. Philos., 1912. Kaerst, Die antike Idee der Oekumene in ihrer politischen und kulturellen Bedeutung, 1903; Gesch. d. Hellenismus, 1912—26. Chapot, L'hellénisation du monde antique, 1914. Delaunay, Philon d'Alexandria, 1867. Martin, Phil., 1907. M. Caraccio, Filone e le sue opere, 1911. Laqueur, Hellenismus, 1925. Jouquet, L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient.

15. Rimljani.

A. Grenier, Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art. Chapot, Le monde romain, 1927. C. Martha, Les moralistes sous l'empire romain.

16. Polibij.

Markhauser, Der Geschichtsschreiber Polybios, 1858. Cuntz, P. u. sein Werk, 1902; Wunderer, P., 1927.

17. Cicero.

G. Boissier, Cicéron et ses amis, 1865. E. Feitu, C. et la conception philosophique du droit, 1866. Péllisson, C., 1890. Hirzel, Untersuchungen zu C.s philos. Schriften. Zielinski, C. im Wandel der Jahrhunderte, 1897. J. Favre, La morale de C. F. Causer, C.s politisches Denken, 1903. A. Degert, Les idées morales de C., 1907. Tomsa, Filosofické základy Ciceronovy nauki o právu a státu, 1924.

18. Rimski ekonomski nazori.

Bloch, Die ständisch. u. sozial. Kämpfe in d. römisch. Republik, 1917. Oertmann, Die Volkswirtschaftslehre des Corpus iuris civilis, 1891. Orženckij, Učeniye o cennosti u drevnih klassikov i kanonistov. Salvioli, Der Kapitalismus im Altertum, 1913. Rostovtzeff, The social a. oeconomic history of the Roman Empire, 1926.

19. Rimski politični nazori.

Mommsen, Römisches Staatsrecht. F. Frank, Roman Imperialism, 1914. W. Warde Fowler, Jules César et la fondation du régime impérial romain. Gardthausen, Augustus u. seine Zeit. O. Th. Schulz, Das Wesen d. röm. Kaisertums, 1916—19. Holmes, The Architect of the Roman Empire, 1928. Homo, Les institutions politiques romaines.

20. Rimski juristi.

Pernice, Labeo. P. Sokolowski, Die Philosophie im Civilrecht; Der Gerechtigkeitsbegriff d. röm. Rechtes, 1930. Declareuil, Rome et l'organisation du droit, 1924. I. A. Ortloff, Ueber den Einfluss der stoischen Philosophie auf die römische Jurisprudenz, 1897. T. Rothe, De l'esprit du droit chez les anciens, 1908. R. v. Ihering, Geist des römischen Rechts. F. Senn, Les origines de la notion de jurisprudence; De la justice et du droit. Voigt, Das jus naturale, aequum et bonum u. jus gentium d. Römer, 1856. Hvostov, Opit harakteristiki ponjatij rimskoj klasičeskoj jurisprudencii. Arnold, Kultur u. Recht d. Römer, 1868. G. Krek, Pomen rimskega prava nekda in sedaj (Zborn. znanstv. razprav, I). Bruck, Römisches R. u. Rechtsprobleme d. Gegenw., 1930.

21. Ulpijan.

A. Pernice, U. als Schriftst., 1885.

III. PRIHOD KRŠČANSTVA

Jeremias, Allgemeine Religionsgeschichte, 1924. Cadoux, The Early Church and the World, 1925. Harnack, Das Wesen des Christentums. Newman, Christentum. Gunkel u. Zscharnak, Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hagenbach, Enzykl. u. Methodologie der theolog. Wissenschaften. Kihn, Enzykl. u. Meth. d. Theologie. Kathol. Kirchenlexikon (Hergenröther u. Kaulen). Dictionnaire de théologie catholique. Realenzyklop. f. protest. Theol. u. Kirche (Hauck). Geschichte d. christl. Religion (Die Kultur d. Gegenwart, IV). Encyclopaedia of Religion and Ethics, 1914—18. Arsenjev, Pravoslavlje, katoličestvo, luteranstvo; Ostkirche u. Mystik, 1925. Donat, Summa philosophiae christianae, 1920—24. Tarejev, Osnovy hristianstva, 1908.

22. Srečanje paganstva s krščanstvom.

Boissier, La fin du paganisme. Keim, Rom und das Christentum. Ferrero, La ruine de la civilisation antique, 1921. Pfeleiderer, Die Entstehung des Christentums. Zielinski, Hellenizm a Judaizm, 1927. Gindraux, Histoire du christianisme dans le monde païen. Spektorski, Hristianstvo i kultura, 1925; Hrišćanstvo i progres (Hrišć. život, 1924, febr.). A. Bauer, Vom Griechentum zum Christentum; Vom Judentum zum Christentum.

23. Nova spoznavna teorija.

P. W. Schmidt, Menschheitswege zum Gotterkennen, 1923. Gardeil, Le donné révélé et la théologie, 1910. Mercier, Critériologie, 1923. Stöckl, Religionsphilosophie. Ketteler, Freiheit, Autorität u. Kirche, 1862. I. Hessen, Patristische u. scholastische Philos. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Literatur. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Rauschen, Grundriss der Patrologie, 1925. Heiler, Der Katholizismus, 1923. K. Adam, Wesen des Katholizismus, 1925. Przywara, Religionsphilosophie katholischer Theologie. G. Goyau, Le catholicisme, 1931. Tixeront, Précis de patrologie, 1923; Histoire des dogmes. Bady, Littérature grecque chrétienne, 1929. Beth, Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer, 1902. Karsavin, Svjatije otc i učitelji cerkvi, 1927. G. Florovskij, Vostočnije otc IV veka, 1931.

24. Nova ontologija.

Gronau, Das Theodiceeproblem in der altchristlichen Auffassung, 1922. Rivière, Le dogme de la Rédemption, 1905. F. Lukman, Nauk grških apologetov II stol. o Kristusu, 1913.

25. Nova etika.

Luthardt, Geschichte d. christl. Ethik. Lallemand, Histoire de la charité. Gass, Geschichte d. christl. Ethik. Mausbach, Kathol. Moraltheologie. Cathrein, Moralphilos., 1924. Gutberlet, Ethik und Naturrecht, 1901. Piat, Idées directrices de la morale chrétienne, 1909.

26. Problem prava.

Schmitz, Der Niedergang d. Rechts in d. heidn. Welt u. seine Wiederbelebung durch d. Christentum, 1918. R. v. Hertling, Recht, Staat u. Gesellschaft, 1918. Bendix, Kirche u. Kirchenrecht. Stutz, Kirchl. Rechtsgeschichte, 1905. Schilling, Die Rechtsphilos. bei den Kirchenvatern. Troplong, Influence du christianisme sur le droit romain. Wolgast, Ueber den Einfluss d. kan. Rechts auf das moderne öffentl. Recht, 1929. D'Espinay, De l'influence du

droit canonique sur la législation française. Hohenloe, Beiträge z. Einfluss d. kan. Rechts auf Strafrecht u. Processrecht, 1918. Beck, Römisches Recht bei Tertullian u. Cyprian. Schlossmann, Persona und Prosopon im Recht und im christl. Dogma, 1906.

27. Problem države.

Steffes, Religion u. Politik; Religion u. Sozietät. Osborne, Christian Ideas in Political History, 1929. Magnin, L'État, conception païenne, conception chrétienne, 1931. Weincl, Die Stellung des Urchristentums zum Staat, 1908. Rütter, Der kath. Staatsgedanke, 1925. Kiefl, Die Staatsphilosophie d. kath. Kirche, 1928. Schrörs, Kath. Staatsauffassung, 1919. Hergenröther, Kath. Kirche u. christl. Staat. Chr. Baur, Der hl. Johannes Chrysostomus u. seine Zeit, 1929—30.

28. Problem gospodarstva.

Endemann, Studien in der romanisch-kanon. Wirtsch.- u. Rechtslehre. Sommerlad, Das Wirtschaftsprogramm der Kirche d. Mittelalters, 1903. L. Brentano, Die wirtsch. Lehren d. christl. Altertums. I. Seipel, Die wirtsch. Lehren d. Kirchenväter, 1907. Cunningham, Christianity and Economic Science, 1914. Winterstein, Die christl. Lehre vom Erdengut, 1898. Schilling, Der kirchliche Eigentumsbegriff, 1920. Eksemplarskij, Učeniye drevnej cerkvi o sobstvennosti i milostini, 1910. Brauer, Christentum u. Sozialismus, 1921. Lohmeyer, Soziale Fragen im Urchristentum, 1921.

29. Problem krščanske družbe.

Troeltsch, Die Soziallehren d. christl. Kirchen u. Gruppen, 1912. M. Weber, Gesam. Aufsätze z. Religionssoziologie. Schilling, Christl. Gesellschaftslehre, 1926. Belliot, Manuel de sociologie catholique, 1927. Baratta, Principi di Sociologia cristiana, 1905. A. Ušeničnik, Uvod v krščansko sociologijo, 1929. A. Snoj, Harizme in postanek hierarhije (Bogosl. Vestn. 1921). Hinschius, Staat u. Kirche. Döllinger, Christentum u. Kirche in d. Zeit d. Grundlegung, 1860. Spektorski, Hriščanski pojem društva (Hrišč. život, 1924, sept.).

30. Avguštín.

Baumgartner, Augustinus. Eibl, A. u. die Patristik, 1923. I. Hessen, A. u. seine Bedeutung f. die Gegenwart, 1924. Montgomery, St. A., 1914. E. Trubeckoj, Religiozno-obščestvenni ideal zapadnago hristianstva v V. veke. Martin, St. A. Salin, Civitas Dei, 1926. Combès, La doctrine politique de S. A., 1927. F. Veber, Sv. A., 1931. E. Spektorski, Fr. Veber: Sv. A. (Ljublj. Zvon, apr. 1931). Čas, 1930-1, št. 1—2, 7, razprave I. Hohnjeca, A. Ušeničnika, Fr. Lukmana in I. Aleksiča.

IV. SREDNJI VEK

A. Fliche, Histoire du moyen âge, 1932. Bémont, Hist. de l'Europe au moyen âge. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalters. De Wulf, Histoire de la philos. médiévale. Picavet, Esquisse d'une hist. de phil. méd. Grabman, Die Philosophie des Mittelalters. Verweyen, Die Philos. d. Mitt. A. Franck, Reformateurs et publicistes de l'Europe. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht. Dempf, Ethik des Mittelalt. Jarrett, Social Theories of the Middle Ages, 1926. Steinhausen, Kulturgeschichte d. Deutschen im Mittelalt. Dopsch, Wirtschaftliche u. Soziale Grundlagen d. europ. Kulturentw., 1923-4. Landry, L'idée de chrétienté chez les Scolastiques du XIIIe siècle, 1929.

31. Izvor in bistvo srednjega veka.

F. Funck-Brentano, *Le Moyen Age*, 1923. H. v. Eicken, *Geschichte u. System der mittelalt. Weltanschauung*, 1923. Taylor, *The mediaeval mind*, 1920. Guerrier, *Srednevekovoje mirovozzrenije*. Grabman, *Mittelalt. Geistesleben*, 1926. Dempf, *Die Hauptform mittel. Weltansch.*, 1925. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*. P. L. Landsberg, *Die Welt d. Mittelalters und wir*, 1925. Coulton, *Five Centuries of Religion*, 1923—27. Bayet, *Histoire de la morale en France*.

32. Scholastika.

Hauréau, *Histoire de la philos. scolastique*. Grabman, *Gesch. d. scholast. Methode*, 1911. Gilson, *La philosophie au moyen âge*. Denifle, *Die Universitäten d. Mittelalt.*, 1885. Langlois, *Les universités au Moyen Age*, 1896. Reuter, *Geschichte d. Aufklärung im Mittelalt.* E. K. Winter, *Die Sozialmetaphysik der Scholastik*, 1929. G. Grunwald, *Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalt.*, 1907.

33. Realizem in nominalizem.

Löwe, *Der Kampf zwischen dem Realismus u. Nominalismus*. *Revue philosophique*, décembre, 1909 (Anselm). Filiatre, *La philosophie de s. Anselme*, 1920. Picavet, Roscelin, 1911. Hausrath, Peter Abälard, 1893. Spektorskij, *Nominalizm i realizm v obščestvennih naukah*, 1915. P. Honigsheim, *Die soziol. Bedeut. d. nomin. Phil.* (Hauptprobl. d. Soziol., Erinnerungsgabe f. Max Weber, 1923, II).

34. Prerod Aristotela.

Waddington, *De l'autorité d'Aristote au moyen âge*, 1878. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*. Horten, *Die Philosophie des Islams*, 1924. D. Neumark, *Gesch. d. jüdisch. Philos. d. Mittelalt.* 1907—10. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, 1911.

35. Tomaž Akvinski.

Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*. Heidegger, *Die Kategorien u. Bedeutungslehre d. Duns Scotus*, 1916. Landry, D. S., 1922. Harris, *Duns Scotus*, 1927. Rousselot, *L'intellectualisme de s. Thomas*, 1908. Rougier, *La scolastique et le Thomisme*, 1925. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*. Gilson, S. T. d'A; *Le Thomisme*. I. Hessen, *Die Weltanschauung des Thomas v. Aquin*, 1926. Grabman, T. v. A., 1926. E. de Bruyne, *S. Thomas d'Aquin*, 1928. De la Barbe, *La morale d'après saint Thomas*, 1911. Kuhlmann, *Der Gesetzesbegriff beim h. Th. v. A.*, 1912. Lottin, *Le droit naturel chez S. Thomas*, 1926. Schilling, *Die Staats- u. Soziallehre d. h. Th. v. A.*, 1923. Murphy, *St. Thomas' political doctrine and democracy*, 1921. Gosselin, *La doctrine politique de s. Th.*, 1928. Bouillon, *La politique de s. Th.*, 1927. Zeiller, *L'idée de l'état dans s. Th.*, 1910. Baumann, *Die Staatslehre des h. Th. Tischleder*. Ursprung u. Träger d. Staatsgewalt nach d. Lehre d. h. Thomas, 1923. Maurenbrecher, *Th. v. A. Stellung zum Wirtschaftsleben*, 1898. Kovačič, *Doct. Angel. sv. T. A.*, 1923. Feldmann, *Th. v. A. u. die Philos. d. Gegenwart*, 1924. A. Ušeničnik, *Sv. Tomaž Akvinski in nova doba*, čas, XIX. S. Michel, *La notion thomiste du bien commun*, 1932.

36. Teorija o esencah in formah.

Assenmacher, *Gesch. d. Individuationsprinzips in d. Scholastik*, 1926. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*.

37. Teorija o esencijalni pravičnosti.

Montemayor, Storia del diritto naturale, 1910—11. Valensin, Traité de droit naturel, 1922. Leclercq, Leçons de droit naturel, 1927.

38. Glosatorji in komentatorji.

Savigny, Gesch. d. röm. Rechts im Mittelalter. Vinogradoff, Roman Law in Mediaeval Europe, 1909. Below, Die Ursachen der Rezeption d. röm. Rechts, 1905. Stojanov, Metody razrabotki položitelnago prava, 1862. Muromcev, Recepcija rimskago prava na zapade. Moddermann, Die Rezeption. Fitting, Die Anfänge der Rechtsschule zu Bologna. Pokrovskij, Jestestvenno-pravovyya tečenia v istorii graždanskago prava. Grabar, Rimskoje pravo v istorii meždunarodno-pravovih učenj. Landsberg, Die Glosse d. Accursius, 1883. Brugi, Dottrina politica dei Glossatori, 1915. Ercole, Studi sulla dottrina di Bartolo, 1917. Flach, Etudes critiques sur l'histoire du droit romain au moyen âge, 1890. Caillemier, L'enseignement du droit civil en France vers la fin du XIIIe siècle (Nouv. rev. hist. d. droit, III). Woolf, Bartolus, 1913. Wilson, Baldus (Yale Law Journal, XII).

39. Srednjeveška država.

Below, Der deutsche Staat des Mittelalters. Calmette, La société féodale, 1923. Guilhiermoz, Essai sur l'origine de la noblesse en France, 1902. Dupont-Ferrier, La formation de l'État Français, 1929. Tezner, Technik u. Geist d. ständisch-monarchischen Staatsrechts. Karejev, Pomestje-gosudarstvo i soslovnaia monarhia srednih vekov.

40. Sveto rimsko cesarstvo.

Bryce, The Holy Roman Empire, 1904. Dempf, Sacrum Imperium, 1929.

41. Cerkev v srednjem veku.

A. Ehrhard, Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung, 1908. H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII, 1902. Rivière, Le problème de l'Eglise et de l'État au temps de Philippe le Bel.

42. Politične teorije srednjega veka.

Carlyle, A history of mediaeval political Theory in the West, 1909—22. Hearnshaw, The social a. political Ideas of some great mediaeval Thinkers, 1923. De Pange, Les théories politiques du Moyen Age. E. Trubeckoj, Religiozno-obščestvenni ideal zapadnago hristianstva v XI veke. A. L. Smith, Church a. State in the Middle Ages, 1913. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII, 1894. Bezold, Die Lehre von d. Volkssouveränität während Mittelalter (Hist. Zeitschr. XXXVI). R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps d. Schönen, 1903.

43. Ekonomski nazori srednjega veka.

Funk, Ueber die oekon. Anschauungen der mittel. Theologen, 1869. Contzen, Geschichte d. volkswirtsch. Literatur im Mittelalter, 1872. Brants, Les théories économiques aux XIIIe et XIVe siècles, 1895. Schreiber, Die volkswirt. Ansch. d. Scholastik, 1913. Hahl, Gesch. d. volkswirt. Ideen in England gegen Ausgang d. Mittelalters, 1893. G. O'Brien, An Essay on Mediaeval economic Teaching, 1920. Polier, L'idée du juste salaire. Struve, Hozjajstvo i cena. Amberg, Die Steuer in der Rechtsphilosophie d. Scholastiker, 1909. Bridrey, La théorie de la monnaie au 14 siècle. Nicole Oresme, 1916. Böhm-

Bawerk, *Gesch. u. Kritik d. Kapitalzinstheorien*, 1914. Glaser, *Die französische Bewegung*, 1903.

44. Nove filozofske in politične ideje.

Maywald, *Die Lehre v. d. zweifachen Wahrheit*, 1871. Riezler, *Die literar. Widersacher der Päpste z. Zeit Ludwig d. Bayers*. Coquille, *Les légistes*. Bardoux, *Les légistes*, 1877. Bordier, *Philippe de Remi, sire de Beaumanoir*, 1869—73. Boutaric, *La France sous Philippe le Bel*, 1861. R. Scholz, *Die Publicistik zur Zeit Philipp d. Schönen und Bonifaz' VIII*, 1903. E. H. Meyer, *Die staats- und völkerrechtlichen Ideen von Peter Dubois*, 1908. Zeck, *Der publizist P. D.*, 1911. Grabmann, *Studien zu Johann Quidort*, 1922. Schoenian, *Die Idee der Volkssouveränität im mittelalterlichen Rom*, 1919. L. v. Stieglitz, *Die Staatstheorie des Marsilius v. Padua*, 1914. Labanca, *Marsilio di Padova*, 1882. Battaglia, *M. d. P. e la filosofia politica del medio evo*, 1928. Ghisalberti, *La vita di Cola di Rienzi*, 1928. Güterbock, *Henricus de Bracton u. sein Verhältn. z. röm. Rechte*, 1862. Maitland, *Bracton's Notebook*, 1887. Bryce, *Studies of History a. Jurisprudence*, 1901. Pollock, *The Genius of the Common Law*, 1912. Gerland, *Die Einwirkung des Richters auf die Rechtsentwicklung in Engl.*, 1910. H. Lévy-Ullmann, *Le système juridique de l'Angleterre*, 1928 (poročilo E. Spektorskega, *Arhiv za pravne nauke*, dec. 1928). Holdsworth, *Sources a. Literature of English Law*, 1925. G. Lechler, *Johann v. Wiclif. Gairdner, Lollard y a. the Reformation in England*, 1908—13. Gothein, *Polit. u. relig. Volksbewegungen vor d. Reformation*, 1878.

45. Dante.

Federn, *Dante*, 1920. Hefele, D., 1921. Hatzfeld, D., *seine Weltanschauung*, 1921. Gilbert, *D.s Conception of Justice*, 1925. Eberz, *D.s joachimitischer Ghibellinismus* (Hochland, XVIII). Kelsen, *Die Staatslehre d. D. Alighieri*, 1905. A. Cappa-Legora, *La politica di D. di Marsilio da Padova*, 1906. Kern, *D.s Gesellschaftslehre*, 1913. Grauert, D. u. die Idee d. Weltfriedens, 1909. Picece, *La filosofia politica di D.*, 1921. M. Kos, *Dantejevi sledovi med Jugoslovani*, 1921. Hasse, D. *Alig. im Lichte seiner u. unserer Zeit*, 1922. A. Meozzi, *L'utopia politica di D.*, 1929. Dallari, *Il concetto Dantesco della civile libertà*, 1931.

46. Večni evangelij.

Schneider, *Joachim v. Floris und die Apokalyptiker des Mittelalters*, 1873. Gey, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, 1904. Grundmann, *Studien über J. v. F.*, 1927. Anitchkoff, *J. d. F. et son influence*.

47. Tretji Rim.

Djakonov, *Vlast Moskovskih gosudarej*. Malinin, *Starec Filofej. Efimov, Rus novi Izrail*, 1911. Valdenberg, *Drevneruskija učenija o predelah carskoj vlasti*, 1916.

V. PREHOD V NOVI ČAS

Falkenberg, *Geschichte d. neueren Philos.* Hönigswald, *Die Philos. von der Renaissance bis Kant*. Messer, *Gesch. d. Phil. vom Beginn d. Neuzeit*. Petronijević, *Istorija nove filozofije*. Villey, *Les sources d'idées au XVIIe siècle*. Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus*. Faguet, *Seizième siècle*. Bezold, *Staat und Gesellschaft d. Reformationszeitalters*. Baudrillart,

L'Eglise catholique, la renaissance, le protestantisme. Desjardins, Les moralistes français du XVIIe siècle, 1870. Fabre, La pensée moderne de Luther à Leibniz, 1907. Figgis, Studies of political thought from Gerson to Grotius. Dunning, A history of political theories from Luther to Montesquieu. Kuznetsov, Očerki po istorii političeskikh idej v Angliji. De Lagarde, Recherches sur l'esprit de la reforme. I. Haller, Papsttum und Kirchenreform. Hinrichs, Gesch. d. Rechts- u. Staatsprincipien seit d. Reformation. Bluntschli, Gesch. d. allg. Staatsrechts und d. Politik seit d. 16. Jahrh. Allen, Political Thought in the sixteenth Century, 1928. Stintzing u. Landsberg, Geschichte d. deutschen Rechtswissenschaft. Wegele, Geschichte d. deutschen Historiographie, 1885. Roscher, Gesch. d. Nationalökonomik in Deutschland, 1874. Dilthey, Weltanschauung u. Analyse d. Menschen seit Renaissance u. Reformation, 1914. Ter Meulen, Der Gedanke d. internat. Organisation in seiner Entwicklung, 1917—29. v. Bar, Geschichte d. deutsch. Strafrechts u. d. Strafrechtstheorien, 1882. Pypin i Spasovič, Istorija slavjanskih literatur. Máchal, Slovanské literatury. J. Skerlić, Istorija nove srpske književnosti, 1921. Miljukov, Očerki po istoriji ruskoj kulturi. Friedell, Kulturgesch. d. Neuzeit. F. Vorländer, Gesch. d. philos. Moral, Rechts- u. Staatslehre d. Engländer u. Franzosen, 1855. B. Petronijević, Istorija novije filoz., 1922. Dziejje liter. pięknej w Polsce. 1918. Brückner, Dziejje lit. polskiej, 1921. Croce e Caramella, Politici e moralisti del Seicento, 1930.

48. XV. in XVI. stoletje.

Rivari, La mente di G. Cardanus. Vansteenbergh, Le cardinal Nicolas de Cues, 1920. Rotta, Il cardinale N. di C., 1928. Vilmain, Les principes de droit public du cardinal N. de C., 1922. F. Strowski, Montaigne. Wessel, Die Ethik Charrons. Sabrie, De l'humanisme au rationalisme, P. Charron, 1913. Groethuysen, Montaignes Weltansch., 1929.

49. Humanizem.

G. Voigt, Die Wiederbelebung des classischen Alterthums. Geiger, Renaissance u. H. W. Jaeger, Antike u. H. Korelin, Rannij italianski H. Wood, The polit. Economy of H., 1902. Joachimsen, Geschichtsauffassung u. Geschichtsschreibung in Deutschl. unter dem Einfluss des H., 1910. Kern, Humana civilitas, 1903.

50. Renesansa.

Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. Gobineau, La R. Riekel, Die Philosophie d. R., 1925. Arnold, Kultur d. R. 1920. Batiffol, Le siècle de la R. Vasari, Le vite de' piu eccellenti pittori, scultori e architetti. Frey, Gotik u. R. als Grundlage d. modernen Weltanschauung, 1929. Audin, Histoire de Léon X et de son siècle. M. Prelog, Istorijski portreti i članci. Engel-Janosi, Soziale Probleme d. R., 1924.

51. Husitsko gibanje.

J. Jakubec, Dějiny literatury české, 1929. Loserth, Hus u. Wiclif, 1884. Masaryk, J. Hus, 1903. V. Novotný, M. J. Hus, 1919—27. E. Denis, Huss et la guerre des Hussites, 1878; Georges de Podiebrad, 1890. K. Krofta, Husitství po Husovi. I. T. Müller, Gesch. d. böhmischen Brüder, 1923. Goll, Peter Chelčický, 1882. Jastrebov, Etjudi o Petre Helčickom, 1908. C. Vogl, Peter Cheltschizki, 1926. Bartoš, Dějiny Jednoty bratrské, 1923. Taillandier, Podiebrad (Rev. d. deux Mondes, 1862).

52. Protestantska reformacija.

Troeltsch, Die Bedeutung d. Protestantismus für die Entstehung d. modernen Welt. *Revue de métaph. et de morale*, sept—déc. 1918 (Reformation). Vermeil, *Études sur la réforme*. Berger, Luther u. die deutsche Kultur, 1919. Monod, Du protestantisme, 1928. Brunner, Religionsphilosophie evang. Theologie. Spektorskij, Protestantstvo i racionalizm v XVI i XVII stoletijah; Jestestvennoe pravo u protestantskih avtorov XVI veka, 1914. Kaltenborn, Die Vorläufer d. Hugo Grotius, 1848. E. Weber, Die philos. Scholastik d. deutsch. Protestantismus. Wehnert, Luther u. Kant. J. Binder, Luthers Staatsauffassung, 1924. Pauls, L. Auffassung von Staat u. Volk, 1925. Brandenburg, L. Anschauung v. Staat u. Gesellschaft. Joachimsen, Sozialethik d. Lutherthums, 1927. E. Ehrhardt, La notion de droit naturel chez Luther, 1901. W. Sohm, Die Soziallehren Melanchthons (*Hist. Zeitschr.* (XV)). E. Doumergue, Jean Calvin. Baron, Calvins Staatsanschauung, 1924. Hundshagen, Ueber d. Einfluss d. Calvinismus auf die Ideen von Staat u. staatsbürg. Freiheit. Elster, J. Calvin als Staatsmann, Gesetzgeber u. Nationalökonom (*Jahrb. f. Nationalök.*, 31). Barion, Rudolph Sohm und die Grundlegung d. Kirchenrechts. Th. Bonnard, Eraste et la discipline ecclésiastique, 1884. Grégoire, Le calvinisme français au XVI^e siècle. Rachfall, Calvinismus u. Kapitalismus, 1909. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1922—3; Die protestantische Ethik und d. Geist des Kapitalismus (*Arch. f. Sozialw. u. Sozialpol.* XXI). Stahl, D. Protestant. als polit. Princip, 1853. Haschagen, Staat u. Kirche vor d. Reformation, 1931. Petersen, Gesch. d. aristot. Philos. im protest. Deutschland, 1921. Renard, La théorie des leges mere poenales, 1929.

53. Kopernik.

J. Bertrand, Les fondateurs de l'astronomie moderne. P. Duhem, Le système du monde. Hipler, Nic. Kopernikus u. M. Luther, 1868. Natorp, Die kosmol. Reform des Kop. in ihrer Bedeut. f. Philos. (*Preuss. Jahrb.* 49). Czajkowski, Zasluga Kopernika u filozofii, 1908. M. Milanković, Kroz vasionu i vekove, 1928.

54. Nastanek absolutnih držav.

Karejev, Zapadno-evropejskaja absolutnaja monarhija. Babeau, La ville sous l'ancien régime, 1884. Guizot, Hist. de la civilis. en France.

55. Kapitalizem.

Sombart, Luxus u. Kapitalismus, 1913; Der Bourgeois, 1923; Der moderne Kapitalismus. Brentano, Die Anfänge d. modernen Kapitalismus, 1916; Der wirtschaftende Mensch in d. Gesch., 1923. Meltzing, Florentische Bankhäuser, 1906. Langegg, El Dorado, 1888. Strieder, Kirche, Staat u. Frühkapitalismus, 1913. Holzappel, Die Anfänge der Montes pietatis, 1903. Ehrenberg, Das Zeitalter der Fuggers. Seemann, Jakob Fugger, 1923. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, 1926. Hennebicq, La genèse de l'impérialisme anglais. Sée, Les origines du capitalisme moderne. Kraus, Scholastik, Puritanismus u. Kapitalismus, 1930.

56. Machiavelli in statisti.

Villari, Niccolo Machiavelli e i suoi tempi, 1927. A. Aleksejev, M. kak političeskij mislitel. Topor-Rabčinskij, M. i. epoha vrozozhdenia. Fester, M. Slobodan Jovanović, M., 1912. Benoist, Guichardin historien et homme d'État, 1862. Ferrari, Histoire de la raison d'état, 1860. Meinecke, N. M.;

Die Idee der Staatsraison in d. neueren Gesch., 1924. K. Vorländer, Von M. bis Lenin, 1927. Ch. Benoist, Le Machiavélisme. G. Lenz, Zur Lehre v. d. Staatsräson (Arch. d. öff. Rechts, 1925, IX, 3). Giorda, La vita e le opere di Giovanni Botero, 1895. Mundt, N. M. u. d. System der modernen Politik, 1861.

57. Monarhomahi.

Treumann, Die Monarchomachen. Lossen, Die Lehre vom Tyrannenmord. Cardauns, Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes, 1903. H. G. Schmidt, Die Lehre v. Tyrannenmord. Spektorskiij, Epigoni monarhomahov, 1916. Wolzendorf, Staatsrecht u. Naturrecht i. d. Lehre v. Widerstandrecht, 1916. Figgis, The divine right of Kings. Mealy, Les publicistes de la réforme, 1903. Brown, George Buchanan, 1906. Faurey, La monarchie française et le protestantisme, 1923. Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtl. Staatstheorien. Krebs, Die polit. Publizistik d. Jesuiten. Fehr, Das Widerstandsrecht, 1920. Weill, Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion. Wipper, Politicheska teorija vo Francii v epohu religioznih vojn, 1896. Labitte, De la démocratie chez les prédicateurs de la ligue. Lenient, La satire en France et la littérature militante au XVIIe s., 1877.

58. Italijanska in francoska metoda za proučevanje rimskega prava.

Berriat Saint-Prix, Histoire de Cujas, 1821. Spangenberg, J. Cujas u. seine Zeitgenossen, 1882. Bazenerge, Cujas et l'école de Bourges, 1876. I. Flach, Cujas, les glossateurs et les bartolistes, (Nouv. rev. hist. d. droit, 1883). Eyssel, Doneau, sa vie et ses ouvrages. Rodière, Les grands jurisconsultes, 1873.

59. Teorija absolutizma v Franciji.

E. Chénou, Histoire générale du droit français public et privé, 1929. Demazure, Ant. Loisel et son temps, 1876. Hitier, La doctrine de l'absolutisme. Landmann, Der Souveränitätsbegriff bei d. französischen Theoretikern. Lemaire, Les lois fondamentales de la monarchie française, 1907.

60. Bodin.

Baudrillart, J. Bodin et son temps, 1853. Planchenault, Études sur J. B., 1858. Castonnet des Fosses, J. B., sa vie et ses oeuvres, 1890. E. Barthélemy, Étude sur J. B. 1876. Hancke, B. 1894. Fournol, B. prédécesseur de Montesquieu, 1896. Dock, Der Souveränitätsbegriff von B. bis zu Friedrich den Grossen, 1897. Palienko, Suverenitet, 1903. Chauviré, J. B., 1914. Carl Schmitt, Politische Theologie, 1922. Feist, Weltbild u. Staatsidee b. J. B., 1930.

61. Socijalne utopije.

J. Reiner, Berühmte Utopisten, 1906. Th. Ziegler, Th. Morus, 1889. Kautsky, Th. M. u. seine Utopie, 1907. Dermenghen, Th. M. et les utopistes de la Renaissance, 1927. Brockhaus, Die Utopia-Schrift d. T. M. erklärt, 1929. C. Dareste, Morus et Campanella. Kvačala, Th. Campanella, 1909. Blanchet, Campanella, 1920. De Mattei, La politica di Campanella, 1927. P. Treves, La filosofia politica di T. C., 1930. Gebhart, Rabelais, la Renaissance et la Reforme, 1877. Stapfer, R., 1891. Millet, R., 1892.

62. Poljska in Moskva.

A. Brückner, Geschichte d. poln. Lit. S. Kot, Wplyw starożytnych pojęć politycznych na Andrzeja Frycza Modrzewskiego, 1911. St. Tarnowski, Pisarze polityczni 16 wieku. Tomkiewicz, Filozofia w Polsce, 1894. Gargas.

Gesch. d. Nationalök. im alten Polen, 1925. Kultura staropolska. Pypin, Istorija ruskoj literaturi. A. Orlov, Literatura Moskovskago gosudarstva v XVI veke. Platonov, Ivan Grozni, 1923. F. Grivec, Ivan Grozni in Rim (Čas, 1915). Šmurlo, XVI vek i jeho značenje v ruskoj istoriji, 1891.

VI. SEDEMNAJSTO STOLETJE

Damiron, Essai sur l'hist. de la phil. au XVII^e siècle, 1846. Dilthey, Die Autonomie des Denkens, d. konstruktive Rationalismus u. der pantheist. Monismus im 17. Jahr. (Arch. f. Gesch. d. Phil. VII). L. Busse, Die Weltanschauungen d. grossen Philosophen d. Neuzeit. Willmann, Gesch. d. Idealismus. Kuno Fischer, Gesch. d. neueren Philos. Höffding, Gesch. d. neueren Phil. Sortais, La philos. moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz, 1922. Mackinnon, A history of modern liberty, 1906. Sée, Les idées politiques en France au XVII^e siècle, 1923. Basch, Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne, 1927. Taranovskij, Dogmatika položitel'nago gosudarstvenago prava vo Francii pri Starom porjadke, Faguet, Dix-septième siècle. Brunetière. Études critiques sur la littér. française. Příbram, Die Entstehung der individualistischen Sozialphilos., 1912. Gurwitch, L'idée du droit social, 1931. Redslob, Histoire des grands principes du droit des gens, 1923. Stahl, Gesch. d. Rechtsphilos. Franck, Réformateurs et publicistes de l'Europe, XVII^e siècle. Fatjejev, Razvitije individualizma v istoriji političeskijh učenij. Buckle, History of civilisation in England, 1902.

63. Nova filozofija.

Aster, Geschichte d. neueren Erkenntnistheorie, 1921. Fonsegrive, Fr. Bacon, 1893. Heussler, Fr. Bacon u. seine gesch. Stellung, 1889. Spektorski, Baconovo mesto u istoriji filozofije (Srpski knjiž. Glasn. apr. 1928). Kvačala, J. Amos Comenius. G. Heinze, J. Amos C., 1923. Dimier, Descartes. Chevalier, D. Revue de Métaph. et de morale, 1896 (Descartes). Gouhier, La pensée religieuse de D., 1924. Larroque, D. et la sociologie (Rev. d. philos., 1910). Espinas, D. et la morale, 1925. Gilson, La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie. Bouillier, Histoire de la philos. cartésienne, 1854. Milhaud, Descartes savant, 1921. Leroy, D. social, 1931.

64. Racionalizem.

Heussler, Der Rationalismus d. 17 Jahrh., 1885. Barzelotti, Il razionalismo nella storia della filosofia moderna. Tholuck, Geschichte d. Rationalismus, 1865. Lecky, History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe, 1910. Terraillon, La morale de Geulinx, 1912. Corpechot, Les jardins de l'intelligence, 1912.

65. Mehanistični svetovni nazor.

Dilthey, Das natürl. System d. Geisteswiss. im 17. Jahr. (Arch. f. Gesch. d. Phil., V). Spektorski, Fizicizm v obščestv. filosofiji XVII veka. Günther, Kepler, Galilei. Bloch, La philosophie de Newton, 1908.

66. »Prirodne« vede.

Carrau La philos. relig. en Angleterre, 1888. J. Mackintosh, On the progress of Ethical philosophy, 1872.

67. Pogodbena teorija.

Atger, Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social, 1906. Green, Lectures on the principles of political obligation, 1927.

68. Bellarmin in Suarez.

Timpe, Die kirchenpolit. Ansch. und Bestreb. d. Kardin. Bellarmins, 1905. Brodrick, The Life a. Work of B., 1928. Neri, La vita, le opere e i tempi di S. R. B., 1930. Rommen, Die Staatslehre d. Fr. Suarez, 1926. Maino, F. S. e la filosofia d. diritto.

69. Hugon Grotius.

Pillet, Les fondateurs du droit internat., 1904. Nys, Les origines du droit international, 1894. Caumont, Étude sur la vie et les travaux de Grotius, 1862. Hély, Étude sur le droit de la guerre de G., 1875. Hamilton Vreeland, H. G., 1917. Neubert, Die Stellung d. H. G. in d. Gesch. d. Nationalök., 1897. Le Fur, Théorie de droit internat. depuis le XVII^e siècle et la doctrine moderne, 1927. Gurvič, La philos. du droit de H. G. (Rev. d. Métaph. et de Mor., 1927). Lee, H. G., 1930. Spektorski, H. G. kao filozof (Arh. za pravne nauke, juli—aug. 1930). Hartenstein, Darstellung der Rechtsphilos. d. H. G.

70. Pufendorf.

Jastrow, Pufendorfs Lehre von der Monstruosität der Reichsverfassung, 1882. Treitschke, S. P., 1875. Lezius, Der Toleranzbegriff Lockes u. P., 1900.

71. Domat.

Loubers, Domat philosophe et magistrat, 1873. Funck Brentano, Le droit naturel au XVII^e siècle: Pascal, Domat, Pufendorf, 1887. Pergolesi, La filosofia giuridica d. G. Domat, 1929.

72. Socijalne teorije v času angleške revolucije.

Platonov, Očerki po istoriji smutnago vremenj v Moskovskom gosudarstve, 1910. Gooch, The history of english democratic ideas in the sevent. century, 1888. Weingarten, Revolutionskirchen Englands. Jellinek, Adam in der Staatslehre, 1893; Die Erklärung d. Menschen- u. Bürgerrechte, 1927. Oscoud, The political ideas of the puritans. 1891. Russel, Smith, Harrington a. his Oceana, 1914. Stern, Milton u. seine Zeit, 1877—79. H. Schmidt, Miltons polit. Schriften, 1882. Bosch, Oliver Cromwell u. die protest. Revolution, 1885. Harrison, O. Cromwell, 1888. Micharl, C. M. Kovalevskij, Rodonačalniki sovremennago radikalizma, 1892. Taine, Hist. de la littér. angl.

73. Hobbes.

Lyon, La philos. de H., 1893. Fruit, Determinism from H. to Hume, 1895. Gadave, Th. H. et ses théories du contrat social et de la souveraineté, 1907. Graham, English political philos. from Hobbes to Maine, 1899. Donati, H., 1928. Catlin, T. H. as Philosopher, Publicist a. Man of Letters, 1922. Tönies, T. H., 1925. Valdenberg, Zakon i pravo v filosofiji H. Kamburov, Ideja gosudarstva u H. Spektorski, H. i njegov uticaj na nauku o državi (Arch. za pravne nauke, 1929, decemb.).

74. Locke.

Marion, L., sa vie et ses oeuvres, 1893. Hertling, J. L., 1892. Fechtner, J. L., 1898. Alexander, J. L., 1908. Ollion, La philos. générale de L., 1909. Didier, J. L., 1911. Frazer, J. L. as factor in modern thought, 1905. Metz-

ner, Die Staatstheorie des J. L., 1903. Bastide, J. L., ses théories politiques, 1906. Lamprecht, The Moral and Political Philos. of J. L., 1918. Reininger, Locke, Berkeley, Hume, 1923.

75. Bossuet in Jurieu.

Bonnefon, La société française du XVIIe siècle. Lacourt-Gayet, L'éducation politique de Louis XIV. Rebelliau, Bossuet. Lanson, B., 1890. Brunetière, B., 1913. Dimier, B., 1916. Letellier, B., 1925. Nourisson, La politique de B., 1867. Bonnet, B. moraliste, 1912. Mégnin, Notice sur Jurieu, 1854. Denis, Bayle et Jurieu, 1886. Puaux, La politique de Jurieu et la politique de Bossuet, 1900. Lureau, Les doctrines politiques de Jurieu, 1904. Pic, Les idées politiques de J. et les grands principes de 1789.

76. Merkantilizem.

Sievecking, Grundzüge d. neueren Wirtschaftsgesch. vom 17 Jahrh., 1907. Bidermann, Ueber d. Merkantilismus, 1870. Heyking, Zur Gesch. d. Handelsbilanztheorie, 1880. Lavissee, Sully, 1880. Wolters, Colbert. Mazan, Les doctrines écon. de Colbert, 1900. Hecht, Colberts polit. u. volkswirtsch. Grundanschauung, 1898. Schacht, Der theor. Gehalt d. engl. Merkantilismus, 1900. Fr. Hoffmann, Krit. Dogmengesch. d. Geldwerththeorien, 1907. Schatz et Caillemier, Le mercantilisme libéral à la fin du XVIIe siècle. Aikin, Lives of Selden and Usher, 1871. Schmoller, Umriss u. Untersuchungen, 1898. Pfißram, Die Idee d. Gleichgewichtes in d. älter. nationalökon. Liter., 1908. Mann, Der Marschall Vauban u. die Volkswirtschaftslehre des Absolutismus, 1914. Seligman, Curiosities of early economic Literature, 1920. Deschamps, Le métallisme et la politique mercantile (Rev. d'hist. écon., 1920). Suviranta, The theory of balance of trade in Engl., 1923. Hennebicq, La genèse de l'impérialisme anglais. Horrocks, A short history of Merkantilism, 1925. Laspeyres, Gesch. d. volkswirt. Anschauungen d. Niederländer, 1863. Dessaix, Montchrétien, 1901. Vène, Montchrétien et le nationalisme économique, 1923. Harsin, Les doctrines monétaires et financières en France, 1929.

77. »Statistika« in politična aritmetika.

Nielsen, Die Entsteh. d. deutsch. Kameralwiss. im 17 Jahrh., 1911. John, Geschichte d. Statistik, 1884. Marchet, Studien über d. Entwicklung der Verwaltungslehre in Deutschl. Zielenziger, Die alten deutschen Kameralisten, 1914. Stobbe, H. Conring. H. v. Möller, H. Conring, d. Vorkämpfer d. deutschen Rechts, 1915. Zehrfeld, H. Conrings Staatenkunde, 1926. Pirou, La théorie de la valeur et des prix chez W. Petty, 1911. Talbot, Boisguilbert, 1903. Durand, Essai sur les théories monétaires de P. de B., 1922. Hull, Graunt or Petty? 1886. Fitzmaurice, Life of Sir W. Petty, 1895.

78. Novo pojmovanje naravnih zakonov.

E. Boutroux, De l'idée de loi naturelle, 1895. Stammler, Die Gesetzmässigkeit. Spektorskij, Problema socialnoj fiziki v XVII veke, 1910—16. N. Alexejev, Nauki obščestvennyja i jestestvennyja v istoričeskom vzaimootnošenii ih metodov. B. Bauch, D. Naturgesetz.

79. Erhard Weigel.

Spiess, E. W., 1881. G. Itelson, poročilo na filoz. kongresu v Heidelbergu, 1908. Spektorskij, E. W. zabyty racionalist XVII veka.

80. Spinoza.

Höfdding, Spinozas Ethica. Kantstudien, S.-Festheft, 1927. Brunschvigg, S. et ses contemporains, 1923. Hoff, Die Staatslehre S., 1895. Bolin, S. Couchoud, S. Worms, La morale de S., 1892. Gaspary, S. u. Hobbes, 1873. Adelphe, De la notion de souveraineté dans la politique de S., 1910. Duff, S. political a. ethical philosophy, 1903. B. Petronijević, S. (Srpski knjiž. glas., 1903). Faure, Selbsterhaltungstrieb in der Staatsphilosophie S., 1922. Spektorski, Stari i novi spinozizam, Letopis Matice Srpske, 1929, avg. Božidar Marković, Teorija prava u filozofskom sistemu B. S., Arh. z. pravne n., 1931, nov. Mazel, D. Sozialvertrag b. S. (Grünhuts Zeitschr., 34). Bertauld, Méthode spinoziste et méthode hégélienne, 1891.

81. Pascal.

Bertrand, Blaise Pascal, 1891. Boutroux, P., 1900. Giraud, P. Bornhausen, P., 1920. Strowski, P. et son temps. Petitot, P., sa vie religieuse et son apologie du christianisme, 1911. Köster, Die Ethik P., 1907. Brunschvigg, Le génie de P., 1924. Revue de méthaph. et de morale, 1923, avril-juin (P.). Dušan Nedeljković, Skica filozofske stvaralačke delatnosti P., 1924.

82. Leibnitz.

Gerhardt, L. u. Spinoza, 1889; L. u. Pascal, 1891. Wundt, L., 1917. Casirer, L's System, 1902. Couturat, La logique de L., 1902. Losskij, Učenje L. o perezoploščeniji kak metamorfoze, 1931. Carlotti, La filosofia di Leibniz. H. Hoffmann, Die Leibnizsche Religionsphilos., 1903. Baruzi, L. et l'organisation religieuse de la terre, 1907. G. Hartmann, L. als Jurist u. Rechtsphilosoph, 1892. Taranovski, L. u. d. sogenannte äussere Rechtsgeschichte. Hecht, Leibniz als Jurist (Preuss. Jahrb., 1879). Ruck, Die Leibniz'sche Staatsidee, 1909. Daville, L. historien, 1909. Guerrier, L. i jeho vek. Perfeckij, Car Petr I a Leibniz, 1925. Kahn, Die Grundbegriffe d. Phil. L., 1909. Mahnke, L's Synthese v. Universalmathematik u. Individualmetaphysik, 1925. B. Petronijević, Leibnitzova Teodicea (Glasn. prav. crkve, 1905); R. J. Bošković (Delo, 1911). Ž. Perić, Le mysticisme dans le droit de succession (Arch. f. Rechts- u. W.sph. XVI, 4).

83. Gundulić in Križanić.

Jensen, Gundulić u. sein Osman, 1900. Körbler, Stari pisci hrvatski. Belokurov, Jurij Križanić v. Rossiji, 1902—9. Valdenberg, Gosudarstvenija idei Križanića, 1912. Jagić, Život i rad Jurja Križanića, 1917. Šmurlo, Jurij Križanić, panslavista o misionario? 1926. Murko, Die Bedeutung d. Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben d. Südslaven, 1927. Pierling, La Russie et le Saint-Siège.

VII. OSEMNAJSTO STOLETJE

Schatz, L'individualisme économique et social. Beudant, Le droit individuel et l'État, 1920. Ruggiero, Storia del liberalismo Europeo, 1925. Huth, Soziale u. individualist. Auff. im 18. Jahrh., 1907. Bayet et Albert, Les écrits politiques du XVIII^e siècle, 1922. Sergejević, Zadaća i metoda gosudarstvenih nauk. Vinogradoff, Outlines of historical jurisprudence, I. 1920. Mantoux, La révolution industrielle au XVIII^e siècle. Brentano, Die klassische Nationalökonomie. Lichtenberger, Le socialisme au XVIII^e siècle. Aubertin,

L'Esprit public au XVIII^e s., 1873. Sayous, Le XVIII^e siècle à l'étranger. Voltolini, Die naturrechtl. Lehren u. Reformen des XVIII. Jahr. (Hist. Z., 105). Bastide, Anglais et Français du XVIII^e s., 1912.

84. Reforme Petra Velikega in francoska revolucija.

O. Miller, Lomonosov i reforma Petra Velikago, 1866. Pavlov-Silvanski, Proekti reform v trudah sovremennikov P. V. Gurvič, Pravda voli monaršej Feofana Prokopoviča, 1915. Šmurlo, P. V. v ocenke sovremennikov i potomstva, 1911—12; Voltaire i jeho knjiga o Petre Velikom, 1929. Spektorski, Zavety P. V., 1927. H. Lichtenberger, Goethe et la Révolution française, 1931. Rocquain, L'esprit révolutionnaire avant la révolution. Fay, L'esprit révolutionnaire en France et aux États-Unis à la fin du XVIII^e siècle, 1925. Mauthner, Der Atheismus u. seine Geschichte. Wahl, Vorgeschichte d. franz. Revolution. Espinas, La philos. sociale du XVIII^e s. et la R. f. Aulard, Études et leçons sur la Rév. franç.

85. Filozofija prosvetljenstva.

Marck, Das Jahrhundert d. Aufklärung, 1923. Ewald, Die franz. A., 1924. Brockdorff, Die deutsche A-sphilos., 1926. Hibben, The philosophy of enlightenment, 1910.

86. Teorija o upravi.

Riess, Das Zeitalter d. Absolutismus u. d. Aufkl., 1923. Jöhrs, Gelehrt. Lexicon. Izvestja muzejsk. društva za Kranjsko, 1900. Kraus, D. Wirtsch.-u. Verwaltungspolitik d. aufgeklärt. Absolutismus, 1899.

87. Teorija o zakonodaji.

Saint Girons, Essai sur la séparation des pouvoirs, 1881. Lerminier, Introduction générale à l'histoire du droit; De l'influence de la philos. du XVIII^e siècle sur la législation et la sociabilité du XIX^e, 1833. Savigny, Stimmen für u. wider neue Gesetzbücher (Zeitschr. f. Gesch. Rechtswiss., III). Zitelmann, Die Kunst d. Gesetzgebung, 1904.

88. Teorija o sodstvu.

Höhn, Die Stellung d. Strafrichters in den Gesetzen der franz. Revolutionszeit, 1929. G. Morin, La loi et le contrat, 1927. Cruet, La vie du droit et l'impuissance des lois.

89. Francija.

Taine, Les origines de la France contemporaine. Faguet, Dix-huitième siècle. Clergue, The Salon. Goncourt, La femme au XVIII^e siècle, 1862. Houssaye, Galerie de portraits du XVIII^e siècle. Fabre, Les pères de la révolution, 1910. Mornet, La pensée franç. au XVIII^e. S. Sée, Les idées polit. en France au XVIII^e s., 1925; L'évolution de la pensée polit. en Fr. au XVIII^e s., 1925. Reinach, Diderot, 1894. Roustan, Les philosophes et la société française au XVIII^e s., 1911. Landmann, D. Souveränitätsbegr. bei d. franz. Theoretiker, 1896. G. Tasić, O teoriji narodne suverenosti u Francuskoj (Zborn. znanstv. razprav, IV). Puvilland, Les doctrines de la population en France au XVIII^e s. Hubert, Les sciences sociales dans l'Encyclopédie, 1923. Keim, Helvétius. Barni, Hist. d. idées morales et polit. en Fr. au XVIII^e s., 1867. Hearnshaw, Social a. polit. Ideas of some great French Thinkers of the age of Reason, 1930.

90. Opat de Saint-Pierre.

Goumy, L'abbé de Saint Pierre, 1859. Drouet, L'a. d. S-P., 1912. Ringier, Der a. d. S-P., ein Nationalökonom des XVIII Jahrh., 1905. Siégler-Pascal, Un contemporain, égaré au XVIII siècle. 1900.

91. Montesquieu.

A. Sorel, M. Strowski, M. Barckhausen, M., ses idées et ses oeuvres. Vian, Histoire de M., 1879. Dedieu, M. Jannsen, M-s Theorie von d. Dreiteilung d. Gewalten, 1878. Faguet, Politique comparée de M., Voltaire et Rousseau. Solazzi, Dottrine politica del M. e del Rousseau, 1907. Artur, De la séparation des pouvoirs et de la séparation des fonctions. Hasbach, Die parlamentarische Kabinettsregierung. Spektorskij, K voprosu o sisteme Duha zakonov, 1912. Taranovskij, Zametki o M., 1913. Knust M. u. d. Verfass. d. Verstaaten v. America, 1922.

92. Voltaire.

Sakmann, V. Geistesart u. Gedankenwelt, 1910. Poudroie, V. u. seine Zeit, 1910. Torrey, V. and the English Deists, 1930. Lanson, V. Morley, V. Faguet, V. Desnoiresterres, V. et la société au XVIIIe s. Pelissier, V. philosophe. A. Labriola, V. e la filosofia della liberazione, 1926. Houssaye, Le roi V., 1858.

93. Rousseau.

J. Lemaître, J. J. R. Morley, J. J. R. Hensel, R., 1919. Höffding, R. u. seine Philos., 1923. Seillières, J. J. R., 1921. Revue de métaph. et de morale, mai, 1912 (R.). Korelin, J. J. R. A. Alexejev, Etjudy o R. Texte, J. J. R. et les origines du cosmopolitisme littéraire, 1895. Champion, J. J. R. et la révolution française, 1909. Meynier, J. J. R. révolutionnaire, 1912. Nourrisson, J. J. R. et le rousseauisme, 1903. Gurvič, R. i deklaracija prav, 1918. Dreifus-Brissac, R., du Contrat social. Vuy, Origines des idées politiques de R., 1889. Rodet, Le Contr. soc. et les idées polit. de J. J. R., 1909. Haymann, J. J. R.s Sozialphilos., 1898. Liepmann, Die Rechtsphilos. des J. J. R., 1898. Chuquet, J. J. R. Duguit, J. J. R., Kant et Hegel, 1918. S. Marck, Grundbegriffe d. R-schen Rechtsphilos., 1922. Capponi, Der allg. Wille im Gesellschaftsvertrag von J. J. R., 1912. Lassudrie-Duchêne, J. J. R. et le droit des gens, 1906. Merriam, History of the theory of Sovereignty since R., 1900. Dunning, A history of political Theories from R. to Spencer, 1920. Vaughan, Studies in the history of polit. philosophy before a. after R., 1925. Novgorodcev, Krizis sovremennago pravosoznanija, 1909.

94. Mably in Morelly.

Guerrier, L'abbé de Mably moraliste et politique, 1886. Allix, La philos. polit. et soc. de Mably (Rev. d. ét. hist. 1899). Gélignéaud, Les doctrines sociales et polit. de Mably, 1909. Teyssendier de la Serac, Mably et les physiocrates, 1911. Kleinwächter, Die Staatsromane, 1891. Girsberger, Der utopische Sozialismus im 18. Jahrh. in Frankreich, 1924.

95. Fizijokrati.

Lavergne, Les économistes français. Truchy, Le libéralisme écon. dans les oeuvres de Quesnay (Rev. d'écon. pol. 1899). Alix, Le physicisme des physiocrates (ib. 1911—12). Schelle, Quesnay, 1902. Hasbach, Les fondements philos. de l'écon. pol. de Quesnay (ib. 1893). Jay, Le système physiocr. et sa

critique par Adam Smith, Güntzberg, Die Gesellschafts- u. Staatslehre d. Physiokr., 1907. Higgs, Six lectures on the Physiocrats, 1897. Weulersse, Le mouvement physiocratique en France, 1910. Cheinisse, Les idées polit. d. physiocr., 1914. Lorian, Les théories polit. des premiers physiocrates, 1918. Struve, L'idée de loi naturelle dans la science économique (Rev. d'écon. pol., 1921). Gide et Rist, Hist. des doct. écon. depuis les physiocr., 1920. Petzet, D. Physiokratismus.

96. Teorija napredka.

Delvaille, Histoire de l'idée de progrès, 1910. Rigault, Histoire de la querelle des anciens et des modernes, 1859. Tissot, Turgot, 1862. Batbie, T., 1866. Gillet, L'utopie de Condorcet, 1883. Buisson, C. Cahen, C. et la révolution franç., 1904. Allengry, C. guide de la rév. franç., 1904. Caillaud, Les idées économiques de C., 1908. Delsaux, C. journaliste, 1932. Vipper, obščestvennyja i istoričeskija teoriji XVIII i XIX veka.

97. Castel.

Backer, Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus, 1869. Sommervogel, Bibliographie.

98. Deklaracija človeških in državljanskih pravic.

Klöveborn, Die Entstehung d. Erklärung d. Menschen- u. Bürgerrechte, 1911. Marcaggi, Les origines de la Déclaration des droit de l'homme, 1912. Pitamic, Pomen človeških in državljanskih pravic (Zborn. znanstv. razprav, 1926). Aulard et Mirkine-Guetzevitch, Les déclarations des droit de l'homme, 1929.

99. Problemi francoske revolucije.

Joyau, La philosophie en France pendant la révolution, 1893. A. Sorel, L'Europe et la rév. franç. Tocqueville, L'ancien régime et la rév. Fraysinet, Les idées polit. des Girondins. Redslob, Die Staatstheorien der franz. Nationalversammlung von 1789, 1912. Zweig, Die Lehre vom pouvoir constituant, 1909. R. Schatz, J. J. Rousseaus Einfluss auf Robespierre, 1905. Ellery, Brissot de Warville, 1915. Jaurès, Histoire socialiste, 1901—9. Fournière, Les Théories socialistes au XIXe siècle, de Babeuf à Proudhon, 1904. L. v. Stein, Gesch. d. Kommunism. u. Sozial. in Frankreich. Advielle, Histoire de Gracchus Babeuf, 1884. Locré, Esprit du Code Napoléon, 1807. Le code civil, Livre du centenaire, 1904. Spektorski, Stodvadesetpetogodišnjica Napoleonovog zakonika (Srpski knjiž. glasnik, 1929, 16 juni); Veštačke religije (ib. 1930, 1 dec.). Goncourt, Hist. de la société française pendant la révolution, 1854. Mathiez, Les origines des cultes révolutionnaires, 1904; Études robespierristes, 1917—19. Aulard, Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême, 1892. Vandal, L'avènement de Napoléon. Slob. Jovanović, Vodji francuzke revol., 1932. Muckle, Das Kulturprobl. d. franz. Revol., 1921.

100. Italija.

M. Landau, Geschichte d. ital. Lit. im 18. Jahrh., 1899. Ruggiero, Italienische Philosophie, 1925. Croce, La filosofia di G. Vico, 1911. Cosentini, La sociologia e G. B. Vico. Gentile, Studi Vichiani, 1915. Klem, G. B. V. als Geschichtsphilosoph u. Völkerpsycholog, 1906. Flint, V. Werner, G. V. als Philosoph, 1881. Hazard, La pensée de Vico, 1931. Cantù, Beccaria e il diritto penale, 1862. Amati, Vita ed opere di C. Beccaria, 1872. Marchese, Cesare Beccaria. Esselborn, Ueber Verbrechen u. Strafen v. C. B., 1905. Tommasi,

Filangieri, L. v. Thót, Die positivistische Strafrechtsschule (Arch. f. Kriminalogie, 61, 62).

101. Anglija.

Leslie Stephen, History of English thought in the 18th Century, 1876: The English Utilitarians, 1900. Guyau, La morale anglaise contemporaine. Lyon, L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle, 1888. Albec, A history of english utilitarianism, 1907. Birks, Modern Utilitarianism, 1874. Ashley, An Introduction to english economic history and Theory, 1914—23. Rémusat, L'Angleterre au XVIIIe siècle, 1856. Sakmann, Bernard de Mandeville, 1897. Wild, Mandevilles place in English thought, 1896. Lechartier, David Hume, moraliste et sociologue, 1900. Klemm, Die volkswirtsch. Anschauungen D. H., 1900. Thomsen, D. H., 1912.

102. Adam Smith.

Oncken, A. Smith in der Kulturgeschichte, 1874; A. S. und Kant, 1877. Zeyss, A. S. u. der Eigennutz, 1889. Farrer, A. S., 1881. Feilbogen, S. u. Turgot, 1892. Yentsch, A. S., 1905. Small, A. S. and modern Sociology, 1909. Hasbach, Untersuch. üb. A. S., 1891. Morrow, The ethical a. economic theories of A. S., 1923. Cunnán, Histoire des théories de la production et de la distribution dans l'économie politique en Angleterre. Oberfohren, Die Idee d. Universalök., 1915.

103. Malthus.

K. Paul, W. Godwin, 1876. Elitzbacher, Der Anarchismus, 1900. Bonar, M. and his Works, 1925. Patten, M. and Ricardo, 1889. Molinari, M., 1890. Gonnard, Les doctrines de la population au XVIIIe siècle, 1908. L. Brentano, Die Malthussche Lehre, 1909. Strangeland, Pre-Malthusian doctrines of population, 1908. Budge, Das Malthus'sche Bevölkerungsgesetz u. die theoretische Nationalök., 1912. Oppenheimer, Das Bevölkerungsgesetz d. M. L. Ehrlich, Neomaltuzijanizem, Čas, 1914.

104. Blackstone in Bentham.

Dunoyer, Blackstone et Pothier, 1927. Dumont, J. Bentham. Halévy, Le radicalisme philosophique. Fletcher, Analysis of Bentham's Theory of Legislation, 1844. F. Hoffmann, J. B. und A. Smith, 1910. O. Kraus, Zur Theorie d. Wertes, eine Benth.-Studie, 1901. Pokrovskij, B. i jeho vremja. Jaroš, J. B. v jeho otnošeniji k učeniju jestestevago prava. Pypin, Ruskija otnošenija B., 1869. Jäger, D. engl. Recht zur Zeit d. klass. Nationalök., 1909.

105. Burke.

Meusel, E. B. u. die französische Revolution, 1913. Lennox, E. B. u. sein polit. Arbeitsfeld, 1923. Einaudi, E. B. e l'indirizzo storico nelle scienze politiche, 1930.

106. Amerika.

Bryce, The American Commonwealth, 1918. N. Murray Butler, Les États-Unis d'Amérique, 1932. Merriam, A history of American political theories, 1903. Dudley, Benjamin Franklin, 1915. Woodward, Georg Washington, 1928. Fay, G. W., gentilhomme, 1932. Rein, Hamilton. Jefferson, Washington, 1923.

107. Nemčija.

Hettner, Literaturgesch. d. XVIII Jahrh. Lévy-Bruhl, L'Allemagne depuis Leibniz, 1890. Moeller, Un chapitre de l'histoire de la phil. en All., 1910.

Joret, Essai sur les rapports intellectuels de la France et de l'Allemagne avant 1789. E. v. Meyer, Französische Einflüsse auf die Staats- und Rechtswentwicklung Preussens. Kronenberg, Gesch. d. deutsch. Idealismus, 1912. Bréhier, Hist. d. philos. allem., 1921. Dessoir, Gesch. d. deutsch. Psychologie, 1912. Spektorski, Proischozdenije protestantskago racionalizma. Waltz, Die Staatsidee d. Rationalismus. Güther, Die Wissenschaft v. Menschen, 1907. M. Scheler, Wesen u. Formen d. Sympathie, 1923. Zeller, Friedr. d. Grosse als Philosoph, 1886. Reiss, Die Staatsauffassung Friedr. d. Grossen, 1922. Carlyle, History of Friedrich II. Pigge, Die Staatslehre Friedrichs d. G., 1904. Brück, Die rationalist. Bestrebungen im kathol. Deutschland, 1865. Lustkandl, Die josephinischen Ideen, 1881. Geier, Die Durchführung der kirchl. Reform Josephs II, 1905. Kušej, Joseph II und die äussere Kirchenverfassung Innerösterreichs, 1908. Mitrofanov, Joseph II, 1910.

108. Thomasius.

Nicoladoni, Chr. T., 1888. R. Kayser, Chr. T. Krahmer, Ein Colleg bei Chr. T.

109. Chr. Wolff.

Pichler, Ueber Chr. W-s Ontologie, 1910. Kohlmeyer, Kosmos u. Kosmonomie bei Chr. W., 1911. R. Frank, Die Wolffsche Strafrechtsphilos., 1887. Frauendienst, Ch. W. als Staatsdenker, 1927.

110. Učeno državoznanstvo.

Meitzen, Geschichte, Theorie u. Technik d. Statistik, 1903. Achilles, Die Bedeut. u. Stellung von G. Achenwall in d. Nationalök. u. Statistik, 1906. Schiefer, A. und seine Schule, 1916. Rosin, Der Begriff d. Polizei in Preussen. Sommer, Die oesterreich. Kameralisten, 1920. H. Schulze, Johan Jakob Moser, 1869. Taranovskij, Gosudarstvennaja praktika i kancelarskaja nauka v XVIII veke, 1902; Juridičeskij metod v gosudarstvennoj nauke, 1904.

111. Lessing.

Crouslé, L. et le goût français en Allemagne, 1863. Witte, L. u. Herder, 1880. Kretschmar, L. u. die Aufklärung, 1905. Kappstein, L., 1906. Erich Schmidt, L. 1909. Dilthey, Das Erlebnis u. die Dichtung, 1912. Borinski, L. Oelke, L. u. seine Zeit, 1919. Schrempf, L. als Philosoph, 1921. K. Vorländer, Die Philos. unserer Klassiker, 1923. Leisegang, L-s Weltanschauung, 1931. Fittbogen, Die Religion L.s, 1923.

112. Kant.

Kühnemann, K. u. die deutsche Kultur, 1924. Joël, K. als Vollender des Humanismus, 1924. Arfert, I. K. u. d. Geist d. deutschen Idealismus, 1924. Boutroux, La philos. de K. H. Cohen, K.s Theorie der Erfahrung, 1924. Paulsen, I. K., Leben u. Lehre, 1924. H. Rickert, K. als Philosoph d. modernen Kultur, 1924. Schmalenbach, K. u. die Philos. d. Gegenwart, 1924. Simmel, Kant, 1924. H. S. Chamberlain, J. K., 1921. Archiv f. Rechts- u. Wirtschaftsphilos., XVII (K.). Novgorodcev, K. i Hegel v ih učenijah o prave i gosudarstve, 1901. Seeger, Die Strafrechtstheorien K.s, 1892. Liebenthal, K.scher Geist in uns. neuen bürgerl. Recht, 1897. Kalischer, K.s Staatsphilos., 1905. B. Petronijević, Kantov kategorički imperativ (Delo, 1908). Ziegler, K.s Sittenlehre. M. Weissfeld, K.s Gesellschaftslehre, 1907. Haymann, K.s Kritizismus u. d. naturrechtlichen Strömungen d. Gegenwart, 1924.

Vosters, La doctrine du droit de K., 1921. Buchda, Das Privatrecht I. K.s, 1929. Natorp, K. über Krieg u. Frieden, 1924. Vorländer, K. u. Marx, 1911; K. u. d. Gedanke d. Völkerbundes, 1919. Messer, Die Geschichtsphilos., K.s, 1903. Medicus, K. u. Ranke (K. Studien, VIII). L. Ehrlich, Kantova kritika naših dokazov za bivanje božje, Voditelj, 1910. Aiguilera, L'idée de droit en Allemagne depuis K. Borries, K. als Politiker. W. Haensel, K.s Lehre vom Widerstandsrecht. Zickendraht, K.s Gedanken über Krieg u. Frieden. Bargmann, Der Formalismus in K.s Rechtsphilosophie. Kraft, Die Methode der Rechtstheorie in der Schule von Kant u. Fries.

113. W. v. Humboldt.

Haym, W. v. H. Gebhardt, W. v. H. als Staatsmann, 1896—99. O. Harnack, W. v. H. Spranger, W. v. H. und die Humanitätsidee, 1909.

114. Herder.

Haym, H., 1877—85. Kroneberg, H.s Philosophie, 1889. Joret, H. et la renaissance littéraire en Allemagne, 1875. Bürkner, H. Siegel, H. als Philosoph, 1907. Cunow, H.s Geschichts- und Staatsauffassung (Neue Zeit, 1919). Lehmann, Die deutschen Klassiker, 1921. Tronchon, La fortune intellectuelle de H. en France. Taranovskij, Uvod u istoriju slovenskih prava, 1923. Ergang, H. and the Foundations of german nationalism, 1931.

115. Slovanstvo.

B. Vodnik, Povijest književnosti, 1913. K. Eterović, Fra Andrija Kačić Miošić, 1922. M. Kujundžić, Filozofija u Srba (Glasnik, 1868). M. Šević, Dositej Obradović, 1889. Leger, La renaissance intellectuelle de la nation serbe (Journ. d. sav., 1911). Pavle Popović, Pred Dositejevim spomenikom (Srpski knjiž. glas., 1914). Radčenko, Dositej Obradović, 1897. D. Ruvarac, Arhimandrit Jovan Rajić, 1902. J. Škerlić, Srpska književnost u 18 veku, 1909. N. Radojčić, Rajićeva istorijska kritika, Rad, 1927. T. Matić, Matija Antun Reljković, 1916. F. Fancev, Slavonska književnost u 18 vijeku (Jugosl. Njiva, 1922). Makušev, Ob istoričeskih pamjatnikah i bytopisateljah Dubrovnika, 1867. Grigorović, Ob učastiji Serbov v naših obščestvennih otnošenijah, 1876. Hauman, La formation de la Yougoslavie, 1930. Glaser, Zgodov. slovenskega slovstva, 1894—98. Grafenauer, Kratka zgod. slov. slovstva, 1920. Kidrič, Zgod. slov. slovstva, 1930—32. Horák, Murko a Weingart, Josef Dobrovský, 1929. Bartoszewicz, Znakomici Mężowie Polscy XVIII wieku. Szujski, St. Staszic jako pisarz polityczny, 1876. Rembowski, Stanisław Leszczyński jako statista, 1878. Marcklewski, Physiokratismus in Polen, 1897. Dany, Les idées politiques en Pologne et la constitution de 1793, 1901. Taranovskij, Političeskaja doktrina v nakaze imperatricy Ekaterini II.

P O P R A V K I

Na str. 10. v 7. vrsti od spodaj naj stoji »intellectus« namestu »intellectus«.

Na str. 14. bi se moral 3. stavek pravilno glasiti takole: »Prepuščati proizvajanje rastlin naravi sami, po Gasparinu ni fizična kultura; ko človek naravi pomaga, je govoriti o androfizični kulturi.«

Na str. 21. naj se glasi zadnja beseda: »grdega (potomca črncev)« namestu »drzkega«.

Na str. 87., 16. vrsta od spodaj: »obujenju mrtvih in misel o kateri...« namestu »obujenju mrtvih, in misel, o kateri...«

Na str. 87. v 12. vrsti od spodaj: »paganske« namestu »papanske«.

Na str. 94., 3. vrsta od spodaj: »V času patristike je avtoriteto božje besede nadomestovala cerkvena avtoriteta.« Namestu: »V času..... je cerkveno avtoriteto nadomestovala avtoriteta božje besede.«

Na str. 161. v 6. vrsti od spodaj: »posvečeni« namestu »posvečujoči«.

Na str. 205. v 12. vrsti od spodaj: »velint« namestu »volint«.

Na str. 253. v 17. vrsti od spodaj: »optimistično« namestu »optimistčno«.

Predgovor	5
------------------	---

I. Uvod:

1. Filozofija	7
Smisel filozofije. Gnozeologija. Metafizika. Deontologija. Metoda filozofije. Odnos do religije in do znanosti.	
2. Družba	12
Fizični, psihični in moralni smisel družbe. Socijalna kultura. Socijalne vede. Socijalna filozofija. Njen vpliv.	
3. Zgodovina	17
Mitična, pripovedna, znanstvena zgodovina. Pragmatična in kulturna zgodovina. Metode za proučevanje zgodovine idej. Biografska metoda. Teorija plemena, miljeja, trenutka.	

II. Antični svet:

4. Duh helenske filozofije	26
Ljubezen do znanosti. Dialektika. Nazornost. Mera.	
5. Posebnost antičnih pojmov	28
Antični svet in sodobnost. Religija. Morala. Pravo. Politika. Ekonomika.	
6. Prirodna filozofija	32
»Sedem modrih«. Zanimanje za »fiziko«. Pitagorejci. Heraklit. Izvor atomistike. Socijalna atomistika.	
7. Zofistika	35
Atenska demokracija. Sodno in politično govornišvo. Gnozeologija, ontologija in etika zofistov. Njihova socijalna filozofija.	
8. Sokrat	39
Sokrat in zofisti. Indukcija. Definicija. Vpliv Sokratove gnozeologije na razvoj znanosti. Sokratovo razmerje do ontologije. Njegova etika. Politika.	
9. Sokratovi učenci	42
Ksenofon. Aristip in hedonizem. Antisten in cinizem.	
10. Platon	44
Platonovo življenje. Njegova dela. Idealizem. Dialektika. Ideje. Dva svetova. Bog. Priroda. Človek. Etika. Država. Usoda Platonovega političnega ideala. »Zakoni«.	
11. Aristotel	52
Zbiratelj. Sistematič. Spoznavna teorija. Logika. Štirje vzroki. Forme. Statični svetovni nazor. Podoba sveta. Bog. Človek.	

»Etika«. »Politika«. Država in priroda. Državljan. Državne oblike. Socijologija. Ekonomika. Vzorna politika. Usoda in vpliv Aristotelovih idej.	
12. Epikur	60
Piron. Epikurjeva etika in ontologija. Obnovitev atomizma. Spoznavna teorija. Epikurejstvo.	
13. Stoiki	62
Modrecovo življenje. Fatalizem. Priroda in etika. Materijalizem. Vpliv stoikov.	
14. Helenizem	64
Politična in duhovna ekspanzija. Filon. Sinkretizem.	
15. Rimljani	65
Razlika med rimskimi in grškimi pojmi. Dogmatizem. Praktičnost. Odnos do filozofije. Karneades. Skepticizem. Epikurstvo. Stoicizem.	
16. Polibij	68
Filozofija zgodovine. Mešana državna forma.	
17. Cicero	69
Ciceronova osebnost. »Republika«. »Zakon«. Pravna filozofija. Ciceronov vpliv.	
18. Rimski ekonomski nazori	71
Gospodarski problemi Rima. Spisi de re rustica. Kato, Varo, Plinij. Kolumela.	
19. Rimski politični nazori	73
Rast rimske države. Civitas, Res publica. Demokracija, Imperium. Principat. Teokratizacija principata.	
20. Rimski juristi	76
Stoiške ideje. Sabinjani in prokuljani. Juridični individualizem. Njegova kesnejša usoda.	
21. Ulpijan	77
Opredelelitev jurisprudence. Poklic juristov. Naravno, vsenarodno in državljansko pravo. Juridične kreposti. Privatno in javno pravo. Razmerje med njima. Teorija principata.	

III. Prihod krščanstva:

22. Srečanje paganstva s krščanstvom	81
Odpor. Vzajemni vplivi. Krščanska revolucija.	
23. Nova spoznavna teorija	83
Subjektivna in objektivna vera. Negativno in pozitivno bogoslovje. Razodetje. Likvidacija paganske filozofije.	
24. Nova ontologija	85
Konec orientacije po naravi. Bog. Človek. Priroda.	
25. Nova etika	87
Individualna in socijalna etika.	
26. Problem prava	88
Krščanstvo in pravo. Rimsko pravo. Kanonsko pravo.	

	Stran
27. Problem države	89
Kritika paganske države. Teokracija. Cerkev in država.	
28. Problem gospodarstva	91
Odnos do materialnih dobrin. Čahej. Krščanske občine. Etika in ekonomika. Kritika ekonomskega ustroja. Dolžnosti bogatih.	
29. Problem krščanske družbe	94
Bratstvo. Kraljestvo božje. Cerkev. Učeha in vojujoča cerkev.	
30. Avguštín	96
Alarih. De civitate Dei. Dve državi. Filozofija zgodovine. Pelagijanstvo. Teokratizem.	

IV. Srednji vek:

31. Izvor in bistvo srednjega veka	99
Preseljevanje narodov. Klodvig. Zgodovinska dednost. Ocena srednjega veka. Razdobja srednjega veka. Sistem srednjega veka.	
32. Sholastika	102
Avtoriteta. Dokaz. Eksegetika. Sume. Dialektika. Corpus fidei.	
33. Realizem in nominalizem	105
Anzelm. Roscelin. Bogoslovski plat spora. Njegov odnos do socialne filozofije. Nadaljevanje spora v novem veku.	
34. Prerod Aristotela	107
Averroes. Maimonides. Siger iz Brabanta.	
35. Tomaž Akvinski	109
Tomizem in skotizem. Tomaževa socialna filozofija. Neotomizem.	
36. Teorija o esencah in formah	110
Specije. Alkimija. Individuacija. Encije. Forma in materija. Vpliv na kasnejše teorije.	
37. Teorija o esencijalni pravičnosti	112
Krščanstvo in ideja pravičnosti. Naravni zakon. Arhetip. Mojzesovi in rimski zakoni.	
38. Glosatorji in komentatorji	114
Rimsko pravo v srednjem veku. Irnerius. Accursius. Racionalizacija prava.	
39. Srednjeveška država	116
Država kot zemlja. Dominium. Fevdalizem. Teritorij. Zakonodaja. Uprava. Samouprava. Novec. Subsidije. Vojaštvo. Sodišča. Narodi. Mesta. Korporacije. Srednjeveška internacionala.	
40. Sveto rimsko cesarstvo	120
Rimsko edinstvo. Obnovitev cesarstva. Koronacijski pohodi. Usoda cesarstva.	
41. Cerkev v srednjem veku	123
Vzhodna in zahodna cerkev. Inocenc III. Bonifac VIII. Potestas directa in temporalibus. »Reformacija«.	
42. Politične teorije srednjega veka	124
Dominium. Fides. Supremat. Imperijalisti in kurijalisti. Hierarhija in uzurpacija.	

	Stran
43. Ekonomski nazori srednjega veka	127
Kontemplacija. Uboštvo. Askeza. Ekonomika in etika. Lastnina. Delo. Obresti. Oresme.	
44. Nove filozofske in politične ideje	129
Dvojna resnica. Ockham. Legisti. Beaumanoir. Peter Flote. Peter Dubois. Janez Quidort. Marsilij Padovanski. Cola di Rienzi. Bracton. Fortescue. Law in loi. Wicliff.	
45. Dante	133
Peklo. Mir. Henrik Luksemburški. De monarchia.	
46. Večni evangelij	134
Joachim de Fiore. Joahimizem. Tretje kraljestvo.	
47. Tretji Rim	134
Slovanska cesarstva. Moskva. Filotej.	

V. Prehod v novi čas:

48. XV. in XVI. stoletje	136
Duhovna in socialna kriza. Nova fizična obzorja. Cardanus. Nikolaj Cusanus. Montaigne.	
49. Humanizem	138
Program humanizma. Filologija. Humanitas. Klasični duh. Njegova usoda.	
50. Renesansa	139
Renesančni ljudje. Lev X.	
51. Husitsko gibanje	140
Hus. Chelčický. Jan Poděbrad.	
52. Protestanska reformacija	141
Vpliv reformacije na življenje. Gnozeologija. Etika. Filozofija prava. Politika. Cerkev in država. Cezaropapizem. Ekonomika.	
53. Kopernik	146
Filozofija geocentrizma. Filozofske posledice heliocentrizma. Denarni promet.	
54. Nastanek absolutnih držav	147
Boj s fevdalizmom. Stališče plemstva in meščanstva v njem. Usoda predstavniških institucij. Absolutizem in politične teorije.	
55. Kapitalizem	150
Prvotno kopičenje. Duhovne, socialne in politične posledice.	
56. Machiavelli in statisti	153
Italijanske države. Dosega in ohrana oblasti. Patrijotizem. Zgodovinski in teoretični pomen makiavelizma. Razvoj politike. Politična metoda v znanosti.	
57. Monarhomahi	156
Odpor zoper oblast. Zakonita oblast. Odnos do demokracije. La Boétie. Althusius. Razvoj teorije o odporu.	
58. Italijanska in francoska metoda za proučevanje rimskega prava	159
Elegantna šola. Zgodovinska kritika. Toimachenje. Cujas. Doneau.	

59. Teorija absolutizma v Franciji	161
Rimska formula. Galikanska formula. Dednost prestola. Meje absolutne oblasti.	
60. Bodin	162
»Politiki«. Suverenska oblast. Njena svojstva. Njena prava. Thomas Smith. Nadaljna usoda teorije o suverenosti. Subjektivna javna prava.	
61. Socijalne utopije	167
Thomas Morus. Campanella. Rabelais.	
62. Poljska in Moskva	168
Szlachta. Orzechowski. Frycz Modrzewski. Skarga. Smisel ruskega samodržavja. Kurbskij in Ivan Grozni.	

VI. Sedemnajsto stoletje:

63. Nova filozofija	171
Bacon. Jan Amos Komenský. Locke. Descartes. Kartezijanska revolucija.	
64. Racijonalizem	172
Vzroki racijonalističnega uspeha. Subjektivni in objektivni racijonalizem. Geometrična metoda. Demonstracija. Sistem. Etika. Racijonalizem v umetnosti.	
65. Mehanistični svetovni nazor	175
Matematika. Preprostost narave. Racijonalna psihologija in socijologija. Mehanistični monizem.	
66. »Prirodne« vede	176
Nebitnost nadnaravnega. Lumen naturale. Skladnost z naravo. Naravno bogoslovje. Deizem.	
67. Pogodbena teorija	178
Staro in novo pojmovanje pogodbe. Naravno in državljansko stanje ljudi. Usoda pogodbene teorije. Njena zveza s sodobnimi nauki.	
68. Bellarmin in Suarez	180
Polemika z Jakobom I. Izvor oblasti.	
69. Hugon Grotius	181
Odklonitev božjega prava. Racijonalno in socijalno pravo. Formula pravičnosti. Grotius in Stammler. Vojno pravo. Država kot oseba.	
70. Pufendorf in teorija naravnih obveznosti	184
Izvor obveznosti. Delitev obveznosti. Usoda Pufendorfovih idej.	
71. Domat	186
Ljubezen kot načelo prava.	
72. Socijalne teorije v času angleške revolucije	187
Ruski nemiri in angleška revolucija. Alberico Gentilis. Jakob I. Filmer. Sidney. Milton. Lilburne in levelerji. Socijalno vprašanje. Harrington. Cromwell. Diggerji. Peta monarhija. Restavracija.	

	Stran
73. Hobbes	189
Državljska filozofija. Naravno stanje. Ustanovne pogodbe. Lastnina. Pravo. Vladne forme. Etika. Religija. Hobbesov vpliv. Juri- dične konstrukcije.	
74. Locke in teorija naravnih pravic	192
Naravno stanje. Lastnina. Svoboda. Naloge in meje oblasti. Sen- zualizem. Etika.	
75. Bossuet in Jurieu	194
Ludovik XIV. Bossuetov teokratizem. Vesoljna zgodovina. Jurieujev monarhomahizem.	
76. Merkantilizem	196
»Politična« ekonomija. Buljonizem. Protekcijonizem. Komerčija- lizem. Navigacijonizem. Montchrétien. Sully. Colbert. Selden.	
77. »Statistika« in politična aritmetika	198
Razlika med statistiki in statisti. Conring. Graunt. Halley. Petty. Boisguilbert.	
78. Novo pojmovanje naravnih zakonov	199
Fizicizem. Determinizem. Dvojni smisel zakona. Razvoj vere v naravne zakone.	
79. Erhard Weigel	201
Realni silogizem. Pantometrija. Moralno prostranstvo. Konstruk- cija. Etika.	
80. Spinoza	203
Mehanistični monizem. Determinizem in svoboda. Naravno pravo. Javna oblast. Mehanizem ustanov. Spinozizem in neospinozizem. Spinoza in Hegel.	
81. Pascal	206
Kritika racijonalizma. Problem človeka. Probabilizem. Bogoskanje. Logika srca. Pascalov pomen.	
82. Leibnitz	209
Leibnitzeva osebnost. Dinamična gnozeologija. Monadologija. Bog. Teodiceja. Zgodovina. Leibnitzev vpliv. Etika. Pravna filozofija. Rimsko pravo. Dedovanje. Pravičnost. Bratstvo.	
83. Gundulić in Križanić	214
Slovanstvo in vseslovanstvo.	

VII. Osemnajsto stoletje:

84. Reforme Petra Vélikega in francoska revolucija	216
Rusija in Evropa. Peter in slovanstvo. Služba državi. Mitos o carju-reformatorju. Socijalni smisel francoske revolucije.	
85. Filozofija prosvetljenstva	218
Etični racijonalizem. Prosvetljenstvo in vlade. Radikalizem.	
86. Teorija o upravi	219
Politika in policija. Hippolitus a Lapide. Pelzhofer. Bielfeld. Po- liceizem in pogodbeni teorija. Vera v upravo.	

87. Teorija o zakonodaji	223
Zakonodavec in predstavniške zbornice. Vsemogočnost zakonodavstva. Idealni zakoni.	
88. Teorija o sodstvu	224
Naloga jurisprudence. Podreditev justice zakonodavstvu in policiji.	
89. Francija	225
Novi duh. Angleški vplivi. »Filozofi«. Slovarji. Saloni. Odnos do zgodovine. Vera v zakone. Sentimentalizem.	
90. Opat de Saint-Pierre	229
Kritika režima. Večni mir.	
91. Montesquieu	230
Aristokratizem. Boulainvilliers. Vpliv Locka. Duh zakonov. Vpliv racionalizma in Aristotela. Socijologija. Zakonodaja. Politika. Tipi držav. Delitev oblasti. Odnos do parlamentarizma. Usoda Montesquieujevega nauka.	
92. Voltaire	235
Voltaire in buržuazija. Volterjanski duh. Deizem. Prosvetljena monarhija.	
93. Rousseau	237
Rousseaujeva osebnost. Dobra narava človeka. Enakost. Osebnost in družba. Kritika znanosti in umetnosti. Izvor neenakosti. Družbena pogodba. Skupna volja. Rousseaujev vpliv. Razmišljanja o Poljski.	
94. Mably in Morelly	241
Lastnina. Javni človek.	
95. Fizijokrati	242
»Ekonomisti«. Laissez faire. Naravni red. Agrarna monarhija. Pomen fizijokratov.	
96. Teorija napredka	244
Prejšnje zgodovinske formule. Regres. Spor med starimi in novimi. Turgot. Condorcet. Religija progressa.	
97. Castel	246
Lahkota in teža. Socijalna entropija.	
98. Deklaracija človeških in državljanskih pravic	247
Lastnina. Pravica do odpora. Ljudska suverenost in delitev oblasti. Pomen deklaracije.	
99. Problemi francoske revolucije	248
Politično vprašanje. Sieyès. Ekonomsko vprašanje. Brissot. Baboeuf. Napoleonov kodeks. Religiozno vprašanje. Umetne religije.	
100. Italija	250
Vico. Filozofija. Zgodovinska filozofija. Beccaria. Pravica kaznovanja. Funkcija sodišča. Preprečevanje zločinov. Mučenje in smrtna kazen. Filangieri.	
101. Anglija	252
Psihologizem. Teorije čuvstev. Utilitarizem. Mandeville. Liberalizem.	

	Stran
102. Adam Smith	254
Odnos do fizijokratov. Proizvodno in neproizvodno delo. Naloge države. Konkurenca. Delitev dela. Mednarodna ekonomija. Manchesterška šola.	
103. Malthus	257
Godwin. Zakon o prebivalstvu. Pomen Malthusove teorije.	
104. Blackstone in Bentham	258
Kritika pogodbe. Delitev oblasti. Sreča večine. Kodifikacija.	
105. Burke	260
Angleška in francoska revolucija. Moč tradicije.	
106. Amerika	261
Deklaracija leta 1776. Franklin. Ustava leta 1787. Demokracija.	
107. Nemčija	262
Prerod protestantstva. Humanost. Friderik II. Jožef II.	
108. Thomasius	264
Boj z ortodoksijo. Življenjska modrost. Pravo in pravnost. Thomasius in Jellinek.	
109. Christian Wolff	266
»Razumne misli«. Civitas maxima. Policeizem.	
110. Učeno državoznanstvo	267
Statistika. Achenwall. Süssmilch. Kameralne vede. Veda o policiji. Justi, Sonnenfels. Državno pravo. Nauk o družbi. Schlözer.	
111. Lessing	270
Kozmopolitizem. Šola človečanstva.	
112. Kant	270
Kantova osebnost. Gnozeološki prevrat. Etika. Pravna filozofija. Država. Večni mir. Zgodovina. Novo kantovstvo.	
113. Wilhelm von Humboldt	276
Liberalizem. Organska teorija o jeziku.	
114. Herder	277
Zgodovina. Nacijonalnosti. Slovanstvo.	
115. Slovanstvo	278
Južni Slovani. Češka. Poljska. Rusija.	
Slovstvo	283
Popravki	306

