

Srednjeveške metafore politične skupnosti¹

Kako so takrat ljudje dojemali svoje politične skupnosti? Najprej si bomo ogledali *universitas* (kar dobesedno pomeni, vse-skupnost, all-togetherness); nato pa pogledali telo – vključno z “organsko analogijo” med družbo in človeškim telesom; končno *civitas* (stari rimski izraz za meščansko (civic) skupnost ali državo – vključno z obema, Ciceronovim in pa Aristotelovim, političnima jezikoma).

Obstajala je izjemna različnost izrazov glede vlad/anja: skop seznam bi vključeval: *regnum, civitas, universitas ali communitas regni ali civitatis, dominium, corpus, provincia, ducatus, commune*. Med temi različnimi izrazi, *universitas, communitas, corpus in civitas*, so bili generični termini, ki so se lahko rabili za katerokoli državo, prvi trije drugih grup (mest, samostanov, vasi, gild itd.) prav tako; *civitas* je obenem ustrežal bodisi mestu (city) ali pa mestni državi (city-state). Ti termini so se tudi uporabljali (občasna izjema je bila *civitas*) za politične skupine, brez upoštevanja kakršne koli specifične razporeditve moči znotraj le-teh (glede denimo na “nacijo” (nation) danes), kot sta to ponavadi počela *regnum* in *commune*. *Universitas*, ki je izvirno rimski termin za določitev kakega pred/pod-političnega (sub-political) telesa ali “manj pomembne združbe”, je v poznem srednjem veku postal *generalni* termin, ki ga pogosto lahko najdemo v političnih in zakonskih dokumentih različnega porekla. Denimo, ko so angleški baroni izražali svoje nasprotovanje določe-

¹ Prevedeno iz: Anthony Black, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge University Press, 1992, I. pogl., str. 14-24, ki je v originalu naslovljeno s *Politična skupnost*.

nim aspektom kraljevskega vladanja Henrika III., so sebe in tiste, ki so jih podpirali, imenovali *universitas regni*, kar je pomenilo, da se podrejajo kraljevski skupnosti *kot celoti* (kot to latinska beseda *universi* implicira). Škotje so uporabljali *communitas regni* v istem pomenu, ko so se upirali Edvardu I.; v Angliji in drugod je od trinajstega stoletja dalje *communitas regni* pomenila "tisto pomembno politično skupino – kralji, prelati, baroni – ki je predstavljala ljudstvo (people) kot celoto"; tako kot so se parlamenti ali stanovi razvijali, tako so prav tako vključevali politično dejavne Commons ali tretji stan – bogatejše meščane in nižje plemstvo. Dogovor o medsebojnem nenapadanju treh kantonov, ki se je pozneje razvil v švicarsko konfederacijo (1291), je podpisnike imenoval takole: "Moški doline Uri in *universitas* doline Schwyz ter *communitas* moških spodnje doline Nidwald". Termin *populus* se je nanašal na družbo (society) skupaj z obstoječimi političnimi strukturami (ne pa na "ljudstvo", the people, v modernem pomenu).

Dalje, družbo so ponavadi imenovali telo (*corpus*). Do trinajstega stoletja *corpus* ni nujno impliciral kake namerne primerjave človeške družbe s človeškim telesom, in sicer nič bolj, kot je s "telesom" dandanašnji. Organska analogija je bila priljubljena retorična, literarna in filozofska zvijača. Pomenila je razmerje med člani (*membra*: udje) kot razmerje med deli, ki imajo ločene funkcije znotraj neke celote, po drugi plati pa je istočasno sugerirala, da je družba bila strukturirana okrog skupnega interesa in morda okoli skupnega motiva, namena in volje. Nikakor pa ni *nujno* implicirala partikularnega načina organizacije družbe ali strukture avtoritete znotraj le-te. Res pa je, da je najbolj običajna politična raba organske analogije usmerjala pozornost na različne funkcije različnih delov in je potemtakem vztrajala na tem, da je, denimo, kralja ali vladarja – tako kot glavo telesa – treba ubogati. Obenem pa so to prispodobno enako dobro uporabljali tudi za podčrtovanje obveznosti, ki jih imajo vladarji do drugih sestavnih delov, in priklicevanje potrebe po bratski harmoniji. Nenazadnje je bilo sporočilo organske analogije pogosto konzervativno, bodisi proti tiranu ali pa vstaji.

Organska analogija je svojo emocionalno in intelektualno moč črpala tako iz klasične antike kot tudi iz kristjanske teologije. Dva najbolj pogosta opisa cerkve sta bila "združba (korporacija) vernikov" (*universitas fidelium*) in "telo Kristovo", slednji pa je imel globlje teološke, liturgične in pobožne korenine. Cerkev so ponavadi imenovali "mistično telo Kristovo", kar je merilo na pomen njegovega nevidnega, a vendarle *realnega* telesa. Za ločeno kraljestvo ali drugo politično skupnost ni bilo nič manj v navadi, da so jo imenovali *corpus*.

Namen je bil opisati in pojasniti enotnost v različnosti, za katero se je domnevalo, da je lastnost vseh človeških družb in

držav: številni člani v enem telesu. V političnem kontekstu se je analogija lahko rabila za pojasnjevanje in dokazovanje razmerja med svečeništvom in laiki ter posebej pri delu pro-klerikalnih pisateljev za podrejenost laikov svečenikom. Dalje, lahko se je uporabljala tudi na ta način, da bi spomnila na to, da sta tisto, kar imenujemo "cerkev" in "država", v številnih kontekstih pravzaprav ločeni veji enotne celote. John iz Salisburija je primerjal svečeništvo z dušo, kralja (*princeps*) z glavo, senat (*senatus*) s srcem, uradnike in vojake z rokami, kmete z nogami itd.

Drugi pogost, ali celo splošen, pomen je bil ta, da je družba bila dojeta kot naravno razdeljena v rede; to je bilo tako globoko prisotno, da sploh ni bilo potrebno utemeljevati. Srednjeveški jezik je bil prenasičen z besedami za redove: *status*, *honor*, *ordo*, *gradus*, *dignitas* itd. (Kaže, da so – v trenutku, ko tovrstne družbene meje niso več bile popolnoma dedne in ko se jih je bolj ali manj dalo prestopati na različnih mestih in v različnih okoliščinah – "redi" postali "kaste" ali "razredi".) Organska metafora je zatrjevala, da je prav, če različne osebe izvršujejo različne naloge; namen je bil požegnati delitev dela v njeni že obstoječi formi; ljudje morajo biti zadovoljni s svojim "položajem v življenju". Sprijenosti, ki so nasprotovale temu, so bile ponos, poželjivost, častihlepnost in prepirljivost, kar lahko vključimo v to, kar bi danes imenovali tekmovalnost. En vidik organske analogije je poudarjal, da je dobro vsakega identično z dobrim celote; zato je bilo v interesu vseh in pravično, da so vsi podrejeni tistemu, kar so pripoznali za svoje dobro, in da so se podredili dobremu celote. To je bilo upravičevanje družbenih neenakosti, vključno z dednimi in ločenimi privilegiji za posebne poklice. Tudi to je del tistega, kar se imenuje "srednjeveški korporativizem". S političnega stališča je tovrstna etika doživela svoj vrh v nastanku ločenih stanov (*status*, *Stände*), ki so predstavljali svečeništvo, plemstvo in navadne ljudi (*commoners*) ali mesta (na Švedskem pozneje tudi kmete).

Relativni odprtosti organskega jezika lahko sledimo tja do dveh glavnih virov. Celotna argumentacija Platonove *Politeiae* (čeprav je do petnajstega stoletja bila znana zgolj posredno) se je osredotočala na analogijo med različnimi deli duše in pa različnimi socio-psihološkimi tipi, ki vzpostavljajo tri ločene rede polišanov². Pravičnost sestoji iz pripoznavanja teh razlik in njihovega usklajevanja v harmonično celoto; to pa je opravičevanje radikalnih razlik med zmožnostmi in statusom različnih posameznikov. Nekateri vidijo povezanost med Platonovimi redi in srednjeveškimi delitvami družb na tiste, ki molijo, na tiste, ki se bojujejo, in na tiste, ki delajo (*oratores*, *bellatores*, *laboratores*: kar je spet približno delitev na svečeništvo, plemstvo in pa na navadne ljudi (*commoners*). Po drugi plati pa je sveti Peter na nekaterih mestih dosti neposredneje opredeli

² Avtor uporablja termin *citizen*, ki ga običajno prevajajo z državljan/i. Vendar pa predlagam distinktivni prevod, zato, da bi se status grškega svobodnega prebivalca vsaj za silo ločilo od prebivalca tistega državnega v modernem pomenu besede. Ne gre toliko za notranja razlikovanja v statusu kot za razlikovanja institucij polisa in moderne države, dveh bistveno različnih časov, koncepcij (dobrega) življenja in koncepcij (politične) skupnosti. Nenazadnje bi se to lahko prikazalo na osnovi samega naslova omenjenega Platonovega dela. Le-ta namreč ni bil Polis, pač pa, kot rečeno, Politeia. To, kar so v angleščino prevedli s *The Republic* (zakaj ne *The State*?!), oz. v srbsčino z *Država* (v obeh bi ustrezalo potem *citizen* prevajati kot državljan), namreč zapravi na eni strani pomembno razlikovanje med Polis in Politeia, in kar je še pomembnejše, tisto med Polis/Politeia na eni in moderno državo na drugi strani.

srednjeveško religiozno zaznavo (Rom, 12:4-8; I Cor. 12:12-14, 18-21; Eph. 4:12, 16; Col. 2:100). Saj vztraja tako na legitimnosti delitve dela (med tistimi, ki učijo, tistimi, ki zdravijo, itd.) kot tudi na enaki vključenosti vseh v telo Kristovo oz. na tem, da je duh nalit (infusion) prav v vseh. Kolikor so funkcionalne razlike vštete, organska analogija pa potisnjena, bi to utegnilo izključiti socialno mobilnost. In dejansko je bila ideja, da posameznik lahko upravičeno izboljša svoj podedovani status, prisotna v številnih delih evropske družbe (European society). Opravičevali si jo nekateri vidiki kristjanskega učenja, ki so – skupaj z izobraževalnimi ustanovami in pozneje s humanizmom – podprli načela, na osnovi katerih sta status in odgovornost morala iti v korak z zaslugami. Versko nagnjenje je bila drža svobodne izbire, ki je osebi omogočala vstop v red (*ordo*). To je odmevalo ne samo v laičnih verskih skupnostih, ki so cvetele v poznem srednjem veku, najbolj v večjih mestih, pač pa do neke mere tudi med obrtni in v humanističnem pojmu, ki je meril na njihov lastni poklic govorcev in pisateljev. Skratka, *ordo* ni bilo nasprotje svobode.

Vendar pa je bila v predmodernih časih ideja organske delitve dela nasprotje ideje enakosti. Le nekaj revolucionarnih gibanj, v glavnem inspiriranih z nujnim “drugim prihodom Kristusa”, je zagovarjalo ukinitve redov, razdelitev bogastva ali komunizem. Od artikulirane družbe je večina ljudi pričakovala enakost, komunizem pa je bil norma, ki je veljala pred “Propadom” ali, kot so stoični pravniki znali reči, v pred-meščanskem (civil) stanju narave. Bilo je popolnoma legitimno – bolj kot v moderni družbi –, da so nekateri ljudje s posebnimi verskimi usmeritvami živeli pod takimi pogoji; in to zares početi je bil znak visoke svetosti (sanctity). In tukaj zagotovo ne bi bilo lastnine in tudi ekonomske neenakosti v morebitnem božjem kraljestvu ne; bili bi redi, vendar pa utemeljeni na popolnoma drugačnih kriterijih v primerjavi s tistimi v obstoječi družbi. Vendar pa je bil v vsakodnevnih odnosih, se pravi ločeno od teh pričakovanj, ideal enakosti uporabljan kot nekakšen spreminjajoč se vpliv, ki nas usmerja k blagosti in človečnosti, nikakor pa ne kot načrt za radikalno novo vrsto družbe. Značilno je, čeprav preseneča, da je Nikolaj Kuzanski (tudi sam velik organicist) razglasil naravno svobodo in enakost vseh umrljivih zgolj zaradi tega, da je lahko sklenil, da so le-ti po svoji volji podelili čast vladarjem Imperija, da ukrepajo v njihovem imenu. Splošnoveljavno stališče je bilo, da je delitev med redi – kolikor ni rigidna – nujna.

Naslednje sporočilo organske metafore je bila socialna harmonija: družba in vladavina sta po naravi bistveno harmonični; spopadi, upori in tiranije so manifestacije greha, ponosa in poželenja. Vsi člani družbe se morajo izogniti prepiranju in

živeti v medsebojnem prijateljstvu. Gre za potrebo, ki je bila v hitro razvijajočim se in razmeroma nestabilnim mestom oz. mestnim državam zares pomembna, še posebej v severni in osrednji Italiji. Tam so prijateljstvo, ljubezen (*amor, caritas*) in bratstvo bili pogosto izpostavljeni kot vzorne oblike in motivi za vzpostavljanje meščanskih (civic) odnosov in kot ustrezno moralno zdravilo za spremenljiv nemir med revnimi – ali novimi ljudmi, vključno z imigranti; za arbitrarna dejanja zgornjih razredov (*potentes*); za institucije tiranije ali despotizma in za politično nasilje ter nasplošno za razkolništvo. (V posameznih mestih so, denimo, gilde bile imenovane *člani* mesta.) Prav tako sta v fevdalnih monarhijah ljubezen in prijateljstvo bila dojeta kot politični vrline, kar pa je v manjši meri veljalo za *fraternitas*, ki je impliciral družbeno enakost.

Uporaba terminov od *universitas* do *caritas* ni pomenila, da je politična skupnost bila pod vplivom emocionalnih vezi ali pa da je bila tesno povezana na njihovi osnovi, in prav tako ne (kot so nekateri verjeli), da je v nekaterih delih Evrope obstajal poseben "germanski" občutek družbenega in političnega tovarštva (*Genossenschaften*). Prav tako to ni pomenilo, v kar mnogi še verjamejo – posebej sociologi so s tem skušali pojasnjevati nastanek modernosti – da so se ljudje nasplošno v tolikšni meri identificirali z družbenimi skupinami, da so zmanjševali občutek individualnosti. To je pomenilo, da je največ ideologov bilo mnenja, *naj bi bila* družba emocionalna in tovariška, ne pa holistična, in sicer kljub temu, da se *universitas, communitas, populus, commune* in *corpus* lahko uporabijo tudi kot brezbarven opis (v smislu: naša "družba" in ne naša "skupnost").

Ti izrazi se praviloma ne nanašajo na "določene ljudi" ali pa na "določeno skupnost" v egalitarnih in demokratičnih pomenih, kot jih te besede izražajo dandanašnji; nanašajo se na politično skupnost, in sicer v kateri koli obliki naj bi ta obstajala. Kralj je bil ponavadi dojet kot del te skupnosti, in sicer kot bistven za blaginjo in celo za enotnost celote. *Universitas* in drugi izrazi so imeli kolektivističen pomen zgolj v tem smislu, da so se skupno nanašali na pravice in dolžnosti, ki so pripadale vsem članom kot takšnim. Na sebi pa ti izrazi niso implicirali nikakršne kolegialne oblike vladanja. Po drugi strani pa so pravniki razvili jasno razlikovanje pri nižjih telesih (vas, mesto, katedralski zbor kanonikov), med dejanji, ki jih je izvajalo arbitrarno nekaj individuov na račun skupine z določenimi formalnostmi; dalje pri dejanjih, ki *bi se utegnila* pripetiti pri posameznih članih in tistih, ki zahtevajo "soglasje" v smislu pretresa v generalni skupščini. Slednje vključuje razporeditev korporativne lastnine, volitve vladajočih in glede mest tudi zakonodajo. Večina tega političnega jezika je bila *odprta* za interpretacije v smeri, ki favorizirajo širša politična

dogovarjanja in soglasja. To pa je tisto, kar je imelo velik pomen za prihodnost.

Čeprav *Civitas* prav tako lahko pomeni mesto ali mestno državo, je bil, po srednjeveških in renesančnih merilih termin, ki je bil najbližje "državi". Njegova raba naznanja najprej kontinuiteto z jezikom rimske preteklosti. Cicero je dal konceptu države (*civitas*) v srednjem veku in v renesansi osrednji pomen v medčloveških odnosih, vlogo naravnega sadeža človeške racionalnosti, diskurza in medsebojne dobrohotnosti, vlogo nosilca miru in zaščitnice lastnine, nosilca pravice in fokusa ljubezni in dolžnosti (*patria*) (Cicero, *O Dolžnosti*, 1.16, sledijo mu Alcuin in drugi – II, 12. 17, 21, *Republika* 1.25). Iz Cicerona in drugih rimskih virov je vzbrstela ideja *respublica* ali ideja področja javnega kot razlikujoče se kategorije človeških odnosov, v kateri so bile locirane tiste dobre stvari, ki vplivajo na vse skupaj (prim. *O Dolžnosti* II. 21).

Podobno kot je posredoval pozitivno idejo države, je prav Cicero dal srednjemu veku in renesansi strateško povezavo med državo in svobodo v smislu zaščite osebe in lastnine pred nasiljem in pred brezzakonito voljo tirana, pred divjaštvom, razbojništvom ali (kar je bilo posebej pomembno za Italijo) pred mogočniki, premočniki. Ciceronova ideja je tudi jezik, priznana izobraževalna mreža literalnih in retoričnih konceptov, znotraj katere je bilo moč izpostaviti željo po varnosti, svobodi, lastnini in pravicah. Vse to je prišlo na dan v dobro razumljivem jeziku Ivana iz Viterba, ki je pisal posebej o mestih v enem najzgodnejših obdobjih politične teorije v Italiji (približno 1250):

Mesto se imenuje svoboda državljanov ali pa nedotakljivost prebivalcev... zidovi so zgrajeni zato, da zagotovijo pomoč prebivalcem... "Mesto" pomeni, da "si varen pred nasiljem" ("Civitas", id est "Ci(tra) vi(m) (hab)itas"). Kajti bivališče je brez nasilja, ker bo vladar mesta zaščitil ponižne moške, da ne bi utrpeli poškodb močnejših... Dalje, ker je dom (*domus*) za vsako osebo najbolj varno pribežališče in streha, iz njega nihče ne sme biti vzet proti svoji volji; in prav tako ni razumno, da bi bil kdorkoli v mestu posiljen z nasilnim ustrahovanjem ali s podobnim (*Digest* /2.4.18 in 2.4.21/).

Viterbo parafrazira Cicerona: "Mesta so bila iznajdena... torej se vsakdo drži v svojem in nikomur se ni treba bati za varnost svojih dobrin" (ch. 3, pp. 218-19; cf. *On Duties* II, xxi, 73). Tole je bil eden najzgodnejših primerov značilno evropskega diskurza o državi in preprostega vztrajanja pri vladavini zakona; če pa pogledamo ekonomski kontekst, v katerem se to pojavlja, je razvidna tudi strateška povezava med svobodo in trgovino. Po Ciceronovi zaslugi je srednji vek že razpolagal z doktrino, po kateri je *civitas* (ali *societas/communitas/multitudo civilis*) bila družba, ki je za človeška bitja naravna pred-

vsem zavoljo njihovega razuma in govora ter družine (*domestica multitudo*). Poudarek lahko povzamemo v nativnem terminu *immunitas* – zakonska imuniteta, ki vsebuje lesket tega, kar danes imenujemo negativna svoboda. Če rečemo z Nozickovo neoliberalno frazo, država je zaščitna združba.

Koncept države kot proizvod človeške narave in družbene izobrazbe je po letu 1260 bil podprt z idejami, ki so jih vzeli iz Aristotelove *Politike*, še posebej iz dela 1.1-2. Glede na Ciceronovo zapuščino to ni bila nikakršna “revolucionarnost”, kot sugerirajo Ullmann in drugi. Ljudje so se učili tako od Cicerona kot od Aristotela, in sicer na ta način, da ima *civitas* – kakorkoli že vzvišen status je imela glede na svečeništvo in pa na tradicijo svetega – osrednjo vlogo v človeškem življenju. Enako pomembna in nova za srednji vek je bila Aristotelova koncepcija politične vede (*scientia politica*) kot področja drugačnega, zares “arhitektonskega”, človeškega razumevanja, ki je razpolagalo z lastnim skladiščem vedenja in bilo opremljeno s s koncepti in metodami. Življenjskega pomena za razvoj filozofije in *mentalité* v Evropi (in širše) je bilo, da je aristotelovska filozofija na ravni mišljenja zmagala ne samo pri nekaterih izjemnih intelektualcih, pač pa tudi med ortodoksnimi teologi in je lahko prišla na univerzo, na humanistične in teološke fakultete. Kakšen kontrast v primerjavi s tistim, kar se je pripetilo islamu, kjer so pravoverni verski učitelji po briljantni renesansi platonsko in aristotelovsko filozofijo učinkovito marginalizirali. Tudi če je šlo za načela in zakone, si od takrat več ni bilo mogoče izposojati iz neislamskih virov.

Glavno odgovornost za ta premik nosita filozof-teolog Albert Veliki in njegov učenec Tomaž Akvinski (ok. 1225-74). Vztrajala sta pri tem, da ima krščanstvo ravno zato, ker je dokončna resnica, lahko le koristi od raziskovanja vsega drugega, kar se nakazuje kot resnica ali pa je resnično. To pa je pozicija, tesno povezana s silogistično in dialektično metodo, ki sta že prevladovali v šolah: resnica je znana na način primerjave nasprotij in pa iz izpeljevanja tega, kar je prav, iz vsakega posamičnega nasprotja; intelektualni proces tako sestoji iz procesa učenja kot tudi iz procesa določanja vzpostavljenih pozicij.

Inspiracija Tomaža Akvinskega prihaja iz pridigarske misije dominikanskega reda, ki se je v njegovem primeru razprostrla tja do strastne odločenosti demonstriranja dveh stvari: razumnosti krščanstva in božanske usode človeškega uma – torej harmonije usode in vedenja. On pa je vse to branil pred dosti bolj “fundamentalistično” interpretacijo krščanstva (ki je bila v avguštinovski teologiji) in pa pred tistimi, ki so sledili muslimanu Averroesu (Ibn Rušd) v učenju radikalne ločitve med teološkimi in filozofskimi resnicami. Kar je imel povedati Aristotel, se je nanašalo na naravno vedo, na strukture

³ Aristotelovo **Politiko** je v latinščino prevedel William iz Moerbeka leta 1260, v francoščino pa Nicole Oresme 1371-4 ter ponovno v (humanistično) latinščino Leonardo Bruni 1438; prim. R. R. Bolgar, **The Classical Heritage and Its Beneficiaries** (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), pp. 508-11.

človeškega mišljenja in pa na vzpostavljeno vesolje, o čemur je bila teologija upravičeno tiho, kajti njena skrb je bilo razmerje med Bogom in človeškimi osebami ali vrstami.

Vpliv vsega tega na politično mišljenje je bil posreden. To je pomenilo, da je karakter države in človekovih družbenih in političnih razmerij moč dojeti na naturalistični način, z analizo človeške narave, potreb in želja. In tovrstne stvari so lahko zapopadene sistematično, ker celotna narava – le-to je ustvaril Bog – ustvarja koherenten smisel. To kar so Akvinski in drugi pobrali pri Aristotelu, ni bilo toliko vsebovano v novi doktrini, kolikor v novem pristopu. Če primerjamo tekste o papeštvu in cesarstvu pred sprejetjem Aristotela v politični diskurz in po njem, lahko zaznamo globoko spremembno; toda ne doktrine kot takšne, ampak način, kako se ta izraža. Če bi to imenovali “aristotelovsko-tomistična revolucija”, nam to prav nič ne bi pomagalo. Dante, Marsiglio in drugi niso sledili Aristotelovim napotkom o najboljši vladavini. Toda Marsiglio je bil zato zmožen napisati prvo moderno sistematično razpravo o politični filozofiji, in sicer v prepričanju, da razkriva resnično bistvo vladavine in avtoritete. Politična veda je postala del kreativnega preiskovanja sveta človeških bitij.

Praktična in filozofska razprava o politiki, vodena v aristotelovskem jeziku, je hitro postala zasebni politični žanr. Njena najbolj akademska oblika so bili komentarji o *Politiki*, kar je najbolj cvetelo v Parizu in pozneje v Krakovu. Med najpomembnejšimi so bili komentarji Tomaža Akvinskega o knjigah I-III, (izgotovil jih je Peter iz Auvergena), Watlerja Burkleyja (ok. 1275-1344/5), znanega filozofa naravnih ved Johna Buridana (1295/1300-1358) in – s programatsko žilico obdarjenega za širše bralstvo – Nicole Oresmeja, njegovega še vedno najbolj znanega učenca, polimatematika in svetovalca francoskega Charlesa V. (umrl 1382).³ Po drugi strani pa so filozofi, ki so bili intelektualno vključeni v velika politična vprašanja časa – ustavni konflikti v italijanskih mestnih državah in v severnih kraljestvih, kontroverze cerkev/država v Franciji in Nemčiji – na številne izvirne načine in z neposrednim razmerjem do sodobnih dogodkov razvili Aristotelov osnovni koncept države, državljanov, dobrega življenja, politične preudarnosti, mešane vlade, demokracije itd. V tem svojem početju so poredkoma bili “aristotelovci” v doktrinarnem pomenu. Prej bi lahko rekli, da so Aristotela videli kot skladišče idej, iz katerih lahko zgradijo svoj lastni model, nov jezik, s katerim lahko izrazijo lastna prepričanja, ki so se morebiti oblikovala v procesu.

Akvinski je poučeval v Parizu (1252-9), večji del 60-tih let pa je prebil na papeškem sodišču v Italiji, nakar se je vrnil v Pariz (1269-72). Poznal se je z Ludvikom IX. in bil potem-takem seznanjen tudi s svetom moči, tako kot z duhovnostjo

in pa umom. Njegovi verjetni učenci med najbolj znanimi političnimi filozofi naslednje generacije so bili: Ptolomej iz Lucce, Remigio de' Girolami in Aegidius Romanus (ki je morebiti pozneje poučeval Jamesa iz Viterba). John iz Pariza je bil dominikanski privrženec sv. Tomaža, Dante pa je študiral z dominikanci v Firencah. Stališče Akvinskega do države je razvito v njegovem teološkem kompendiju (*Summa theologiae*), in sicer v prvem delu, ki ga je napisal v Viterbu med 1266-8, in v drugem, ki ga je napisal v Parizu 1269-72 (posebej dele Ia/Ia^e, vprašanja 90-105), v njegovih komentarjih o Aristotelovi *Nikomakovi Etiki*, ki jih je napisal v Parizu 1271 (posebej I.I), ter v nedokončanih komentarjih o Aristotelovi *Politiki*, ki so bili morda napisani v Parizu med 1269-72 (posebej I.I). Prav tako se pojavljajo v 1. delu razprave *O kraljestvu* (*De regno*). (Morda vse to, z izjemo I. razdelka, ni delo Akvinskega; od drugih tekstov se namreč razlikuje v stilu, pristopu in pa na nekaterih pomembnih točkah v doktrini. Naj bo tako ali drugače, jasno je, da je bilo pisano vsaj pod vplivom Akvinskega in da je to verjetno pisal eden njegovih učencev.)

Razprave Akvinskega o *civitas* in o politiki na splošno uporabljajo popolnoma nov politični jezik. Z neznatnimi razvjanji ponavlja to, kar je Aristotel dejal o izviru in *raison d'être* države, ki je v človeških potrebah in pa željah po dobrem življenju. Toda ko Akvinski s *civitas* prevede Aristotelov *polis* ("city-state", "mestno državo"), je jasno, da, tako kot tudi številni za njim, ta izraz (*civitas*, op. prev.) rabi tako kot mi danes za "državo". Se pravi kot širši, generični termin, ki zaobjema tudi kraljestva in druge politično avtonomne enote. Sledeč Aristotelovemu argumentu v *Politiki* I.I-3, Akvinski argumentira, da ker človek po naravi ni oskrbljen s fizičnimi atributi, nujnimi za preživetje, temveč z umom (*reason*) in rokami, si ne zmore priskrbeti zadovoljitve vseh potreb. Delitev dela je nujna; poleg tega različni posamezniki razpolagajo z različnimi mentalnimi in ročnimi veščinami. Nazadnje, zmožnost "uporabe jezika, s katerim oseba lahko drugi izraža celotno svoje mišljenje", dela ljudi "bolj komunikativne kot katero koli drugo čredno (*gregarious*) žival in končno dokazuje, da je človeška oseba naravno določena za to, da živi v družbi (*Komentarji k Nikomahovi Etiki*, I.I; cf. *O kraljestvu*, I). Nam se lahko zazdi, da je to povsem razvidno, in da je to pravzaprav ljudem znano že od Cicerona dalje. Toda Akvinski je napravil dvoje: prvič, družba ima moralno in intelektualno funkcijo; človeško bitje potrebuje družbo drugega, in sicer ne zgolj zato, da si zagotovi množitev življenja, temveč tudi zato, da se izpopolni kot oseba. Človekov um, ki ga loči od drugih živali in vzpostavlja njegovo humanost, se lahko razvije samo "skupaj" (*in common*). Na to medsebojno odvisnost mišljenja in družbe je ponovno spom-

njeno s postavko, da "človek (*homo*) ima naravno nagnjenost k temu, da spozna resnico o Bogu in da živi v družbi" (*ST Ia/Iae.94.2 responsio*). S tovrstno kolektivistično rabo svojih racionalnih zmožnosti si človeška bitja zagotavljajo ne le življenje, temveč zavoljo številnih vej industrije (*multa artificia*) – kar je tehnološki argument v prid širše skupnosti – tudi "popolno zadostnost življenja ter okrepitev moralnosti s pomočjo prisilne moči zakona (*Komentarji k Etiki I.1.*). Moralna vrlina se izvršuje, moralna odličnost pa razvija v družbenem kontekstu. Kot je to rečeno tudi v *O kraljestvu*:

"Kaže, da je namen številnih oseb, ki so združene, da živijo v skladu z vrlino..., česar pa osebe, ki živijo ločeno, ne morejo doseči; dobro življenje je tisto, ki je v skladu z vrlino; življenje v vrlini pa je namen človeške združbe (pogl. 14)."

V vsem tem seveda lahko začutimo vonj po benediktinskih in dominikanskih samostanskih pravilih.

Drugič, preprosto ne moreš imeti družbe brez vlade. Tudi to je bilo znano že Ciceronu; toda Akvinski je spet tisti, ki argumentira bolj sistematično (*ST I.96.4. resp.; Komentarji o Etiki I.I; O kraljestvu D.* Akvinski to tesno povezuje z avguštinsko tradicijo, tako da razlikuje (kar je utemeljeno v Aristotelu, *Politika I. 7. 1255b ter VII. 3. 1325a*) med dvema pomenoma avtoritete (*dominium*): med suženjstvom (slavery) (ali tlačanstvom (serfdom): *servitudo*) ter "ekonomsko ali meščansko (civil) podreditvijo" svobodnih oseb "zavoljo njihove lastne koristnosti in dobrega". Medtem ko tlačanstvo obstaja samo zaradi t. i. človekove grešnosti, pa meščanska podrejenost "lahko obstaja tudi pred grehom" (*ST I.96.4 resp. in 92.I ad 2; Komentarji k Stavkom 44.4.4. ad I, ad 5*). To pa pomeni, da je država bila del izvirnega božjega načrta; saj tudi distinkcija med državo in družbo postane nepomembna.

Od sedaj naprej ljudje lahko govorijo o "politični" ali "civilni družbi", kar pomeni družba plus zakoni plus vlada.

Končno je avtor dela *O kraljestvu* priklical grško-rimsko meščansko tradicijo, ki združuje najvišje stopnje osebne vrline z državništvom. "Dobro družbe", katerega zagotavljanje je kraljeva naloga, "je večje in bolj sveto kot pa je dobro posameznika". Vladanje enega moškega s politično množico je podobno božji vladavini vesolja. Pravičen kralj bo poplačan z "največjo zemeljsko dobrino", to pa je "sloves vrline", s čimer si bo "zagotovil odlično mesto v raju" (*chs. 7,9, 12*).

Prevedel Tonči Kuzmanič