

Kaj je "Politika"?¹

Dikcijo in pojem "politična veda"² funkcionalno opredeljujemo s pomočjo dveh variabel:

1. s stanjem organizacije vedenja in
2. s stopnjo strukturalne diferenciacije človeških združb.

Glede prve določitve je treba takoj pristaviti, da pojem znanosti nima posebnega smisla, ali pa ga ni mogoče natančneje določiti, saj ne obsega delitve in specializacije spoznavnega dela. Tako tudi nima posebnega smisla govoriti o politični vedi, dokler "veda" soustvarja eno s "filozofijo", dokler se vedenje izraža skupno z ljubeznijo do modrosti. Pojem vede se torej določa glede na pojem filozofije in obenem predpostavlja, da je znanstveno vedenje ločeno od *alme mater* filozofskega vedenja. Seveda je to "vedenje" tudi različno od tistega, kar imenujemo mnenje, teorija, doktrina ali pa ideologija. Kakor koli že, najprej je treba vzpostaviti delitev med vedo in filozofijo – in to je najosnovnejše. Kar zadeva drugo plat, je treba takoj opozoriti, da pojem politike opredeljuje vse in obenem nič določenega, kajti sfere etike, ekonomije in političnosocialnega zaenkrat niso ločene, kar pomeni, da se materialno ne prevajajo kot nekaj strukturalno razlikujočega se. To velja tudi za strukture in institucije, ki so opredeljene kot politične v njihovi razliki do institucij in struktur, ki jih je mogoče določiti kot ekonomske, religiozne in socialne. Posledica tega je, da je najtrši oreh razvozlati tisto, kar je med "političnim" (il politico)

¹ Prevedeno po Giovanni Sartori: **La Politica, logica e metodo nelle Edizioni, Milano, 1979** (poglavje VII, str. 189–211). Številke v poševnih oklepajih označujejo strani v originalu.

² Tu je bil dvom, ali italijansko *la scienza politica* sloveniti kot politična veda ali pa – kot je že ustaljeno – politična znanost. Odločil sem se za prvo različico, in sicer predvsem zaradi kontekstualnosti, zavoljo tega, da bi kar se da ušel nekritično prevzeti "amerikanizaciji", ki predvsem nekritično sprejema webrizirane parsonianско "družbenost" in "scientifičnost", ki pa sta pri Sartoriju implicitno in eksplicitno tarča kritične obdelave.

³ *Ne obstaja ena zgodovina politične vede, zgrajena kot srečanje med vedo in politiko. Ustrezne materiale je moč najti po eni strani v filozofskih tekstih, v epistemologiji in metodologiji vede, po drugi pa v zgodovini političnega mišljenja.*

in socialnim (il sociale), med prostorom politike (l'ambiente della politica) in sfero družbe (la sfera della società). Toda takšnih "orehov" je več, sploh če začnemo v skupku nazivov, ki imajo grško poreklo – besede, ki izhajajo iz *polis* – in nazivov latinskega izvora.

Recimo torej, da pojem politične vede niha pri uporabi med tistim, kar se dojema kot veda, in tistim, za kar se predpostavlja, da je politika. Pravzaprav nima smisla govoriti o eni in isti, "večni" politični vedi, ki se prvič pojavi z Aristotelom, rodi ali pa ponovno rodi z Machiavellijem in ki se utrjuje z ustrežno disciplinarno avtonomijo od začetka XIX. stoletja dalje. Predno tvegamo zgodovino politične vede *kot takšne*, se pravi takšne, kot bi naj bila, mora veda biti "veda" in ideja vede se mora na značilen način srečati z idejo politike. Do tega trenutka pa se zgodovina politične vede izteče, ali boljše, razcepi na nekakšno dvojno zgodovino: na zgodovino pojma vede po eni plati in po drugi na zgodovino pojma politike.

Ta delitev je nujna ne samo zavoljo tega, ker sta "veda" in "politika" različni in ker močno nihata, pač pa tudi zato, ker sta v različnih časovnih obdobjih različni in se spreminjata z različno hitrostjo. Katera koli zgodovina politične vede – bodisi dolga ali kratka – mora biti pazljivo periodizirana. Le tako bi omogočila oblikovanje drugačne ideje vede z nekim posebnim političnim pomenom. Seveda bi bili časi ali pa obdobja politične vede toliko številčnejši, kolikor bolj nazaj bi hoteli postaviti rojstvo te discipline. Toda tudi krajša zgodovina – omejena, denimo, na eno stoletje – bi bila zaznamovana z različnimi časi. Čas Mosce, Pareta in Michelsa je za nas že oddaljen čas; tako kot politična veda štiridesetih, je tudi politična veda sedemdesetih let že zastarela.

V tem zapisu nimam namena določati časa rojstva "prve" politične vede, rajši bom skušal razvozlati različne elemente možnih "značilnih srečanj" med obema terminoma pričujoče razprave: po eni plati torej tistih načinov opazovanja politike, ki jih je mogoče opredeliti za znanstvene, po drugi pa serijo opredelitev ideje politike³. Naj začnem s to drugo.

IDEJA POLITIKE

Dandanašnji smo vajeni razlikovati med političnim in socialnim, med državo (lo stato) in družbo (la società).

Toda to so razlikovanja, ki so bila po svojem pomenu aktualna zgolj v XIX. stoletju. Pogosto lahko slišimo govoriti, da je v grškem mišljenju političnost (la politicità) obsegala družbenost (la socialità), medtem ko se mi nagibamo k temu, da bi to diado sprevrnili tako, da bi politično (il politico)

zaobsegli v socialnem (il sociale), sfero politike (la politica) pa v sferi družbe (la società). Toda ta diskurz vsebuje vsaj tri napake. Prva napaka: diade, o katerih govorimo, v grškem mišljenju ne obstajajo. Druga napaka: družbenost nikakor ni isto kot družba. Tretja napaka: naša določitev politike nima pomena grške *politike*, kajti ko mi govorimo o političnem človeku, je to eno od nasprotij Aristotelove "politične živali".

Če je bil pri Aristotelu človek *zoon politikon*, potem je to pomenilo takratni način Aristotelovega določanja človeka, ne pa politike. Samo zato, ker človek živi v *polisu* in tudi obratno, da *polis* živi v njem, se človek dovršeno udejanja. Ko Aristotel reče: "politična žival", izraža grški koncept življenja.⁴ To je koncept, ki enotnost *polisa* motri kot enotno, dovršeno in najvišjo dimenzijo eksistence. Zato Grki v "političnem" življenju in v "političnosti" niso videli zgolj enega dela, enega vidika življenja: videli so njegovo celotno bistvo. Po drugi plati pa je bil "nepolitični" (non politico) človek dojet kot defektno bitje, kot *idion* (un idion); bil je bitje z mankom (kar je obenem izvirni pomen našega termina "idiot"), katerega nezadostnost je bila v tej izgubi ali pa v odsotnosti dimenzije in polnosti simbioze s pravim *polisom*. Skratka: "nepolitični" človek je bil preprosto manjvredno bitje, bil je manj-kot-človek.

Ne da bi se poglobljali v različne implikacije grške koncepcije človeka, je tukaj pomembno poudariti, da se politična žival, *polites*, na noben način ne razlikuje od današnje družbene živali (un animale sociale), saj je le-ta – kot pravimo – societalna (societario) in socioljubna (socievole). Živeti "politično" – v *polis* in za *polis* – je pomenilo živeti kolektivno, živeti združeno (associato), in še več, živeti v *koinonia*, se pravi skupnostno (comunione) in v "skupnosti" (la comunità). Kljub temu pa nikakor ni točno, če trdimo, da je Aristotel dojemal družbenost kot del političnosti. Ta dva različna termina sta bila zanj v resnici samo eden: in nobeden od teh nima resnice v drugem iz preprostega razloga, ker je "politično" bilo takorekoč oboje skupaj. Pravzaprav beseda "družbeno" (sociale) sploh ni grška, pač pa latinska in so jo Aristotelu pripisali njegovi srednjeveški prevajalci in razlagalci.

Sv. Tomaž Akvinski (1225-1274) je bil tisti, ki je *zoon politikon* prevedel kot "politična in družbena žival" (animale politico e sociale), pri tem pa opozarjal, da je "prava narava človeka to, da živi v družbi številnih"⁵. Vendar pa to le ni tako preprosto. Dejansko je Egidio Romano (okoli 1285) Aristotela razširil rekoč, da je človek *politicum animal et civile*⁶. Na prvi pogled se utegne zdeti, da Akvinski pojasnjuje Aristotelovo mišljenje, medtem ko se Egidio Romano omejuje na to, da uporablja nekoliko razpotegnjeno dikcijo (končno je *politicum* grški izraz za *civile*). Če nič drugega pa pojavljanje besed, kot sta "druž-

⁴ Za grško koncepcijo življenja ostaja osnovna **Paideia** Wernerja Jaegerja, Berlin, 1934-44. Ne glede na starost in na posamezne deformacije, ki jih je popravilo sodobno zgodovinsko pismo, se Paideio še vedno splača brati. (Nemara bi tukajšnjemu Sartorijevega napotku kazalo pristaviti vsaj še delo C. Meierja **Die Entstehung des Politischen bei den Griechen**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980. Delo je prevedeno tudi v angleščino, in sicer kot **The Greek Discovery of Politics**, Harvard University Press, Cambridge, M. A., London, 1990. (op. prev.)).

⁵ **De Regimine Principum**, Lib. I, cap. I.

⁶ **De Regimine Principum**, III, I, 2.

⁷ Sartori tukaj rabi značilni zgodnjerezenski izraz "Vivere politico", ki nastaja prav na področju današnje Italije, in sicer v mestih, kot so Firenze, nekoliko pred Machiavellijevim časom. Več o Vivere politico prim. v Maurizio Viroli **From Politics to Reason of State, The acquisition and transformation of the language of politics 1250-1600**, Cambridge University Press, 1992 (op. prev.).

⁸ *De Re Publica*, I, 25.

⁹ *De Clementia*, I, 3.

¹⁰ *De Re Publica*, VI, 13.

¹¹ Treba je upoštevati, da so že najbolj znatne dimenzije **polis**a določene kot mreža neposrednih razmerij, kar pomeni, da vertikalnost ostaja predpostavljena. Seveda obstajajo sodišča in "tisti zgoraj" (gli "altolocati"), toda če je osnova piramide ozka, tudi vrh ne more biti previsoko. Kontrast med horizontalno in vertikalno idejo politike je torej v takšnem sorazmerju, da je grška vertikalnost ekstremno sploščena glede na tisto pri teritorialnih državah. Zato je mistificirajoče prevajati **polis** z mesto-država (la città-Stato), še slabše pa kajpak z državo.

beno" in "civilno", zahteva, da se ju vsaj vpelje in pojasni. Od tod izhaja, da tako Akvinski kot Egidio pravzaprav prehitvata svojega avtorja.

Tam kjer Grki rečejo *polites*, seveda Rimljani pravijo *civis*, obenem pa je jasno, da se *polis* prevaja v latinščino s *civitas*. Toda Rimljani so sprejemali grško kulturo, ko je njihovo mesto (la città) že bistveno prehitelo dimenzije, ki so – upoštevaje grška merila – ustrezale "političnemu življenju" (uno vivere politico)⁷. Kljub temu se *civitas* nanaša na *polis* kot na mesto nekakšne razvodenele političnosti, in sicer iz dveh razlogov. Prvi razlog je ta, da *civitas* konfigurira kot *civilis societas*, se pravi, da pridobi dosti bolj elastično določitev, ki ji razširi meje. Drugi razlog je ta, da *civitas* funkcionira pravno. *Civilis societas* je pravzaprav vrnjena iz *iuris societas*. In to naj bi dopuščalo, da se političnost nadomesti s pravnostjo (la giuridicità). Že Cicero (106-43 pr. n. š.) je trdil, da *civitas* ni nikakršna človeška združba (la aggregazione) kar tako, pač pa tista, ki je utemeljena v pravnem konsenzu⁸. Že v Ciceronovih časih smo torej blizu neki *civitas*, ki pa ne vsebuje nič več "političnega" v smislu grškega pojma: *iuris societas* je v razmerju do *polis*a to, kar je depolitizacija v razmerju do političnosti. Krog pa se sklene s Seneco. Za Seneco (4 pr. n. š. do 65 n. š.), in tudi nasploh za stoiško vizijo sveta, človek sploh več ni politična žival: nasprotno, je *sociale animal*⁹. Smo torej na nekem nasprotnem koncu aristotelovske vizije, kjer domujejo Senekova družbena žival in stoiki ter človek, ki je izgubil *polis*, ki se mu je le-ta odtujil, človek, ki se je navadil na – bolj negativno kot pozitivno – življenje v nekem svetovnem mestu (una cosmopolis).

Antični svet svoje prave zgodbe ne sklene le tako, da poznejšim časom zapusti zgolj lik politične, pač pa tudi družbene živali. Ti dve podobi razcepa se preoblikujeta na različne načine, cepitve med sfero političnega in sfero družbenega pa so tudi v razpravah našega časa. Prva razlika je, da *sociale animal* več ne koeksistira s *politicum animal*: tovrstna dikcija ne aludira na nekakšno dvojno obdelavo enega in istega človeka, pač pa na dve medsebojno nadomestljivi antropologiji. Druga razlika – ki jo bomo zgolj skicirali – pa je v tem, da v dosedANJI izpeljavi politika in političnost nista bili dojeti vertikalno (verticalmente), v nekakšni "višinski" (altrimetica) projekciji, ki združuje idejo politike z idejo moči, komandiranja, in v končni analizi, z državo, ki je nadrejena družbi.

Gre za to, da je diskurzu, ki temelji na grški terminologiji – *polis*, *polites*, *politikos*, *politike in politeia* – , njegovemu latinskemu prevajanju, in tudi srednjeveškemu razvoju vertikalna problematika povsem tuja. Grški naslov Platonovega dela, ki ga mi poznamo kot Država (*La Repubblica*), je bil *Politeia*: natančen prevod za tisti svet, ki misli v latinščini, pa pravi, da

res publica pomeni "skupno stvar", stvar skupnosti. *Res publica*, je zapisal Cicero, je *res populi*¹⁰. Aristotelovski diskurs o najbolšem polisu se je pri prvih srednjeveških prevajalcih nakažoval prek opisnega prevoda – *de politia optima* –, ki pa ga je postopno nadomeščala oznaka *de optima republica*. Skratka, same dikcije, ki spominjajo na horizontalni diskurz. Horizontalna ideja je še vedno v angleškem *common weal*, ali modernejše, *commonwealth*, ki pravzaprav pomeni "skupno dobro", se pravi tisto, čemur mi pravimo javna blaginja ali pa splošni interes. Vendar pa prav zavoljo vsega tega naslov Platonovega dela razumemo narobe, tako kot napačno razumemo tudi rabo *res publica* v vsej literaturi od Rimljanov do Bodina (katerega *Six Livres de la Republique* so izšle 1576). Republika je postala forma države, ki je nasprotna monarhiji, naša republika pa se je ustalila prav v omenjeni vertikalni dimenziji, ki pa ji, kot rečeno, manjka ideja *politea*, *res publica* in *common weal*.

Ne nameravam trditi, da je treba poseči po Machiavelliju ali pa Bodinu, zato da bi zapopadli dimenzijo, ki sem jo imenoval vertikalna, se pravi hierarhični element strukturacije – podrejenega in nadrejenega – združenega življenja (*la vita associata*). Saj je jasno, da je že Platon predpostavljal vertikalnost. Toda to je element, ki se ni prijel, ampak se je izgubil v aristotelški tradiciji.¹¹ Po drugi plati, če je Machiavelli prvi uporabil besedo Država v modernem pomenu,¹² je jasno, da se percepcija vertikalnosti – danes zajema v pojem politike – ponovno vrača k rimski tradiciji. Vendar pa ta ideja ne izhaja iz grške terminologije, iz besede "politika" in iz njenih izpeljav. Različno je namreč bila izražena – do XVII. stoletja – termini, kot so *principatus*, *regnum*, *dominium*, *gubernaculum*¹³, in sicer dosti več kot v terminih *potestas* in *imperium*, ki pa so se nanašali na legitimno moč oz. so bili uporabljani znotraj pravnega diskurza.

Za srednjeveške in renesančne avtorje – bodisi da so pisali v latinščini, italijanščini, francoščini ali pa v angleščini – *dominium politicum* ni bil "političen" v našem pomenu, temveč v pomenu Aristotela: bil je "najboljše mesto" ("l'ottima città"), *polites*, *res publica*, ki prakticira dobro skupnost, bil je *res populi*, ki mu je enako tuja tako demokratična izrojenost (*la degenerazione democratica*) kot tudi tiranska zmaličenost. Srednjeveški avtorji so uporabljali *dominium politicum* kot pravo nasprotje *dominium regale*, in še več, kot nasprotje *dominium despoticum*. Kot že rečeno, je oznaka *politicum* opredeljevala "horizontalno vizijo", medtem ko se vertikalni diskurz razvija s posredovanjem oznak kraljevskega dostojanstva, despotizma in vladavine (il principato). Tako naj bi pojem "dobra družba" (*la buona società*) pomenil najboljši način vrnitve ideje *dominium politicum* v sodobno terminologijo. Le da je treba pristaviti, da smo v primerjavi s srednjeveškimi avtorji

¹² **Vladar**, pogl. I in III. To seveda velja kljub temu, da je Machiavelli uporabljal besedo država tudi v srednjeveških pomenih: **status** kakega stratum ali pa v pomenu družbenih pogojev. Prim. F. Chiappelli,

Studi sul linguaggio di Machiavelli, Firenze, Le Monnier, 1952, pp. 59-74. Moderna raba se utrdi s Hobbssom, ki uporablja **Commonwealth in State** kot ekvivalenta, in še bolj s prevajanjem Pufendorfa v francoščino, kjer Barbeyrac prevaja **civitas** z **état**.

¹³ Beseda **gubernaculum** je značilna za Bractona, avtorja XIII. stoletja, ki ga je posebej cenil McIlwain, in sicer glede na nasprotje med **gubernaculum** in **iurisdictio**. V slovarjih sodobne italijanske pravne publicistike nisem našel nobene sledi o tem razlikovanju.

¹⁴ **Defensor Pacis**, XII. pogl. **Dictio Prima**.

¹⁵ Nobene študije ni, ki bi se ukvarjala s spremljanjem ideje politike v vsej njeni zapleteni, toda za razlago nič manj pomembni terminološki evoluciji. Med ne tako številnimi enciklopedijami, ki upoštevajo oznako "politika", je **Grande Dizionario Enciclopedico UTET M. Albertinija** (sedaj njegova **Politica e altri saggi**, Milano, Giuffrè, 1963). Našel bom le nekaj avtorjev iz zgodovine političnega mišljenja, ki so mi koristili: A. J. in R. W. Carlyle, **A History of Medieval Political Theory in the West**, New York, Barnes & Noble, vol. 6, 1903-36; C. H. MacIlwain, **The Growth of Political Thought in the West**, prev. v it. **Il pensiero politico occidentale dai Greci al tardo Medioevo**, Venezia, Neri Pozza, 1959; G. H. Sabine, **A History of Political Theory**, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1961, prev. v it. **Storia delle dottrine politiche**, Milano, Comunità, 1953; S. S. Wolin, **Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought**, Boston, Little Brown, 1960; W. Ullmann, **Principles of Government and Politics in the Middle Ages**, London, Methuen, 1961; O. Gierke, **Das Deutsche Genossenschaftsrecht (1881)**; S. H. McIlwain, **Constitutionalism: Ancient and Modern**, prev. v it. **Costituzio-**

mnogo bolj optimistični – ali pa naivni. Lahko tudi rečemo, da *dominium politicum* simbolizira nekakšno "družbo brez države" (la società senza stato); vendar pa naj spomnimo, da je v tem primeru družba, o kateri govorimo, istočasno *civilis societas in iuris societas*, ne pa družba (la società) brez nadaljnjih določil, tista družba, o kateri govori današnji sociolog.

Nasprotno, če je bil nekakšen pojem, ki simbolizira najboljše od vseh vertikalnih možnosti, diskurz, ki mu značilno pravimo političen, potem je ta termin bil "Vladar" (Il principe). Naslov, ki ga je izbral Machiavelli, ni po naključju *Il Principe* (1513). *De regimine Principum* (okrog 1260-69) je že bil naslov sv. Tomaža Akvinskega (in ne zgolj Egidia Romana). Tisto, za kar Marsilio iz Padove (okrog 1280-1343) pri določanju funkcij, ki jim danes rečemo vlada (il governo), uporablja *principatus* ali *pars principans*, je moč opredeliti kot stanje stvari, ki ga Machiavelli opisuje s *principatus despoticus*¹⁴.

Kaj lahko sklenemo na osnovi pravkar povedanega? To, da je kompleksna beseda politika ideja, ki je tako polna sprememb, da nam zavoljo tisoč in enega razloga vsak trenutek uhaja.¹⁵ Aristotelova politika je bila antropologija v nekem času: antropologija, ki je bila neločljivo povezana s "prostorom" *polis*. Ko propade *polis*, "političnost" razvodeni ali pa se transformira v kaj drugega. Na ta način se tudi politika utopi v pravo in se razvije v smeri, ki jo je že bilo nakazalo mišljenje Rimljanov. Na neki drug način – ki ga tukaj puščam ob strani – pa se politika teologizira in sicer najprej tako, da se prilagodi krščanski viziji sveta, nato pa še preko spopada med papeštvom in imperijem ter končno s pomočjo razcepa med katolicizmom in protestantizmom. V vsakem primeru diskurz o politiki konfigurira – in to se začne s Platonom in Aristotelom – kot diskurz skupnostnega in neločljivega: etike-politike. Etika, o kateri teče beseda, je lahko naturalistična in psihologistična ali pa je teološka etika; prav tako utegne biti pravniška etika, ki razpravlja o problemu "dobrega" (il bene) v imenu tistega, kar je "prav" (giusto), in sicer tako, da kliče na pomoč pravico (la giustizia) in pravične zakone (eque leggi). Doktrina naravnega prava v svojih razvojnih fazah in različicah razmeroma ustrezno povzame to mešanico normativnega prava in normativne morale.¹⁶ Kakor koli že, za vsa ta razmerja kot tudi za druga je gotovo, da politika do Machiavellija še ni učinkovala v svoji posebnosti in "avtonomiji".

AVTONOMIJA POLITIKE

Ko govorimo o avtonomiji politike, sploh ni nujno, da pojem avtonomije zapopademo kot absolutno, pač pa ga rajši dojemi-

mo v relativnem pomenu. Sicer pa je v tem oziru moč postaviti štiri teze: prvič, da se politika *razlikuje*; drugič, da je politika *neodvisna*, se pravi, da sledi lastnim zakonitostim, da se dobesedno ravna kot svoja lastna zakonitost; tretjič, da je politika *samozadostna*, se pravi, da je avtarkična v smislu, da si je zadostna pri pojasnjevanju sebe same; četrtič, da je politika *causa prima* (prvi) vzrok, ki povzroča ne zgolj sebe samo, pač pa je tudi nadrejena vsemu drugemu. Če zadnjo tezo vzamemo dobesedno, potem je očitno, da prav ona presega prostor koncepta avtonomije, kar je treba vsaj omeniti kot možno implikacijo. Obenem bi kazalo opozoriti, da druga in tretja teza pogosto gresta skupaj – tudi v primeru, ko je nujno razlikovanje koncepta avtonomije od koncepta avtarkije. Naj bo tako ali drugače, prva teza je tista, ki je predhodna vsem problemom, oz. tista, ki si jo je treba razjasniti najprej.

Zatrjevati, da je politika *različna*, hkrati pomeni postavljati nujen, vendar še ne zadosten pogoj njene avtonomije. Obenem je vse, kar sledi temu diskurzu, neposredno pogojeno ravno s tem izhodiščem. Da je torej "različna". Toda glede na kaj? Na kakšen način? In do kod?

Z Machiavellijem (1469-1527) se politika začne razlikovati od morale in religije. In to je prva, takorekoč čista ločitev oz. razlikovanje. Moralnost in religija sta bistveni sestavini politike. Vendar pa le tako, da sta dojeti kot sredstvi. "Vladar, ki hoče ohraniti državo, je večkrat prisiljen, da ni dober" in ravnati "proti zvestobi, proti milosrčnosti, proti človečnosti, proti veri".¹⁷ Politika je politika. Vendar pazite: Machiavelli ni dosegel "dejanske resnice stvari" zato, ker je bil *Wertfrei*, zato, ker je bil osvobojen vrednostnih sodb in zastarelih predsodkov. Machiavelli ni bil le zainteresiran, pač pa je imel tudi moralne strasti. "Novemu" vladarju je priporočal tisto vrsto obnašanja, ki je nujna in ki mu pritiče, da bi ohranil ali pa vzpostavil državo. Machiavelli je nemara najbolj izviren prav v tem, da – z nedosegljivo močjo – teoretizira obstoj nekega *imperativa*, ki je prav politika. Toda Machiavelli ne razglša samo različnosti politike in morale, obenem močno poudari njeno avtonomijo: politika ima svoje zakone, zakone, ki jih politik "mora" uporabiti.

V pomenu, ki smo ga opredelili zgoraj, torej drži, da je Machiavelli – ne pa Aristotel – "iznašel politiko". Zakaj ravno on? In s kakšnim motivom? Dvomiti bi kazalo o tem, da bi machiavellijsko odkritje bilo treba pripisati "znanstvenosti". Machiavelli zagotovo ni bil filozof: in ravno po zaslugi tega je prišel v položaj nekakšnega "neposrednega vpogleda" (la "visione diretta"), ki ponuja priložnost začetka ali ponovnega začenjanja – *ex novo*. Drugi del trditve, da Machiavelli ni bil ne filozof in ne scientiziran (scienziato), nič ne odvzame njegovim postavi in se s tem nemara da celo boljše dojeti, kako je

nalismo antico e moderno, Venezia, Neri Pozza, 1956; in isti avtor, *Constitutionalism and the Changing World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1939.

¹⁶ Učinkovit pregled, ki dokaj dobro povzame razlike med temi različnimi obdobji, glej v A. Passerin d'Entreves, *Natural Law*, London, Hutchinson, 1951, prev. v it. *La dottrina del diritto naturale*, Milano, Comunità, 1962.

¹⁷ *Il Principe*, pogl. XVIII. in XIX. Sartori pravzaprav navaja prvi del stavka iz XIX. (str. 74), drugi del pa iz XVIII. poglavja (str. 68) (prim. Machiavelli, *Il Principe e altre opere politiche*, Garzanti, XI ed. 1991). Kar zadeva slovenski prevod *Vladarja*, je ta vsaj na teh dveh mestih – drugih nisem posebej primerjal – radikalno napačen. Mesto, kjer je za moderno državo prvič v zgodovini upeljan koncept (in ne le beseda) "lo Stato" – Machiavelli pa je utemeljitelj sodobne politične teorije, kar pomeni tudi teorije moderne države – je prevedeno kot oblast. To mesto, ki ga Sartori poudarja in ki govori o vladarju, ki ("hoče") ohraniti državo", se v originalu glasi: "mantenero lo stato", slovenski prevajalec pa ga prevaja kot "obdrži (obdržati) na oblasti" (Prim. N. Machiavelli, *Politika in morala*, Slovenska matica, Ljubljana, 1990, str. 65 in 70). Poslovenjeni *Il Principe* je zavoljo

omenjenega strokovno, povsem neuporaben. Še več, naravnost zavajajoč je. Najbolj izstopajoči in domnevno politični (politično instrumentalizirajoči) tekst zahodne civilizacije tako učinkuje kot nekakšno lep-slovje. In če je glede na "svinčene čase" prve izdaje tak način prevajanja mogoče razumeti, ker nekaterih tekstov že po definiciji naj ne bi bilo mogoče prevajati drugače, pa ni jasno, čemu je stari prevod bil ponatisnjen brez kakršnihkoli sprememb v postsocialističnih časih. Ali pa bi prav to dejstvo kazalo brati strogo teoretično, torej kot nekakšen simptom ali pa "pra-pra-vzrok" platonistične ideje, ki jo Slovani še zmeraj tako ljubijo, da imajo za vladarje (in politike) še najraje pesnike in pisatelje?

¹⁸ *The English Works of Thomas Hobbes*, London, Molesworth, 11 vol., 1829-45, vol. I, p. 36.

¹⁹ Prim. protihumanistično interpretacijo v R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Pariz, Presses Universitaires de France, 1953, ki povzame delo L. Straussa, *The Political Philosophy of Hobbes*, Chicago, University of Chicago Press, 1952. Jaz tukaj sledim Wolinovi, *Politics and Vision*, odd. VIII.

prispej do odkritja politike. V tem smislu je poučno primerjati Machiavellija s Hobbesom.

V primerjavi z Machiavellijem Hobbes (1588-1679) obravnava neko politiko, ki je še vedno "čista". Njegov vladar, *Leviathan* (1651) je najbližji in neposredni predhodnik Velikega Brata, ki si ga je omislil Orwell; politični red je ustvarjen iz njegove *fiat*, iz njegove moči ustvarjanja besed, njihovega definiranja in zmožnosti, da jih naložijo podrejenim. "Prve resnice," pravi Hobbes "so bile postavljene arbitrarno zato, da prvi lahko vsilijo imena stvarjem."¹⁸ Od tod pa Hobbes deducira, da so bile resnice politike resnice, ki so arbitrarne in konvencionalne tako kot v geometriji. Če Machiavellijevega Vladarja usmerja sprejemanje političnih pravil, pa za Hobbesovega Leviathana velja, da ga ustvarja, utrjuje določanje tega, kaj politika je. Človekov svet je neskončno manipulabilen, Leviathan – veliki ustvarjalec definicij – pa je nedvomno manipulator. Pravzaprav nihče ni v tako ekstremni formi tematiziral politizacije (la politizzazione), kot to lahko najdemo pri Hobbesu. Ni le predpostavljaj absolutne neodvisnosti in avtarkičnosti politike; vztrajal je pri nekakšnem "panpolitizmu", ki požre vse in vse proizvede iz politike. Če za Machiavellija velja, da priključuje vrlino (la vertu), pa za Hobbesa ne moremo trditi nič takega. Če Machiavelli dopušča, da zasije nekakšna moralna strast, pa je bil Hobbes urejevalec, ki je hladno razločeval in sicer z namenom vzpostaviti dodelano mehaniko gibajočih se teles. Če je Machiavelli videl v religiji neko podporo politiki, pa Hobbes stavi na svojega suverena – pri tem mu bo pozneje sledil Comte –, ki religijo kontrolira.¹⁹

Toda to še ni vse. Hobbes ne prehiteva Machiavellija zgolj v trditvah, ki zadevajo "čisto", vseprežemajočo in vsedoločujočo politiko, nadkriljuje ga tudi pri "znanstvenosti". V stoletju in več, ki ju loči, se vmešata še Bacon (1561-1626) in Galileo (1564-1642). Poleg tega je Hobbes vzel še metodično lekcijo Cartesia (1596-1650), svojega mlajšega, toda zgodaj odraslega sodobnika. Seveda je Hobbes na svoj način šel tudi skozi duh znanstvenosti. Njegov filozofski sistem je bil inspiriran z mehanicistično koncepcijo vesolja, njegova metoda – navdahnjena z geometričnimi modeli – pa je matematična logika. Na prvi pogled bi torej utegnili skleniti, da so v Hobbesu vsebovani vsi potrebni elementi, ki omogočajo sklepanje o "politični vedi". To je na kartezijskih pravilih postavljena znanstvena metoda in obenem politika, ki je teoretizirana v formi skrajne avtonomije. Lahko bi pristavili in trdili, da je bil Hobbes *Wertfrei*, brez vrednostnih sodb. Čeprav se o Hobbesu upravičeno govori, da je "filozof" politike, kljub temu drži, da politična veda pripoznava Machiavellijevo očetovstvo in ne Hobbesovo. Kako to pojasniti?

Preprosto. Tisti element, ki ločuje vedo od filozofije, ni doma niti v geometričnem niti v matematičnem modelu. Cartesius je bil velik matematik; največji pa je bil Leibnitz. Matematika je deduktivna logika. Vendar pa vede (le scienze) niso nastale iz logične dedukcije, pač pa iz indukcije, iz opazovanja in eksperimentiranja.²⁰ Hobbes ni opazoval: on je deduciral *more geometrico*, podobno kot je to počel nekoliko pozneje naslednji čisti filozof Spinoza (1632-1677). Hobbesova metoda je torej bila dosledno deduktivna.²¹ In s tem je povedano vse. On ni opazoval "realnega sveta". Nihče seveda ne more omalovaževati Hobbesove filozofske veličine. Vendar pa njegova "veda" ni bila takšna: ničesar ni odkrila. Glede na povedano torej ni avtonomija politike tista, ki nas tukaj zanima, torej ni tista, ki jo je Hobbes teoretiziral. Pri tem prav nič ne pomaga dejstvo, da je bil Hobbes bolj preverljiv od Machiavellija.

Sklep: če v Machiavelliju še ni znanstvenosti, pa Hobbesova znanstvenost ne omogoča značilnega srečanja med vedo in politiko. Odkritje avtonomije politike ne predpostavlja nujno obstoja znanstvene metode. Kot je na začetku že rečeno, zgodovina politične vede je zgodovina dveh določil, ki pa ju moramo ločiti, razlikovati, da ju ne bi zvezali napačno ali pa prezgodaj.

IZNAJDBA DRUŽBE

Do sedaj smo utrjevali zgolj prvo razliko: tisto med politiko in moralo, med cesarjem in Bogom. To je pomemben del, vendar pa je gledano nazaj, poleg tega, da najbolj moti, obenem tudi najenostavnejše razlikovanje. Najtežja – toliko, da nas še vedno muči – pa je vzpostavitev razlike med državo (lo stato) in družbo (la società).²² Kdaj se je torej ideja družbe osvobodila številnih uteži, ki so jo priklenjevale, kdaj se pojavijo trditve, da je družbena realiteta kot realiteta zaradi sebe same, neodvisna in samozadostna?

Jasno: "družba" ni niti *demos* niti *populus*. Kot določen ustvarjalec, kot tisti, ki ustvarja, je *demos* umrl skupaj s svojo "demokracijo", se pravi s *polis*, v katerem je tudi deloval. Ker rimska republika več ni bila demokracija, tudi *populus* Rimljanov več ni bil *demos* Grkov.²³ Ko je propadla republika, je tudi *populus* postal pravna fikcija: ostane pa *fictio iuris*, in sicer kot bistvena sestavina vse srednjeveške literature. Po drugi plati pa rimsko in srednjeveško mišljenje sploh nista izražala ideje avtonomije družbe. Družba se je oblikovala – to smo že dejali – kot *civilis societas* in kot *iuris societas*. Tem mešanicam pa je srednjeveško mišljenje dodalo še eno svojo močno organizacijsko lastnost, in sicer tisto, ki zadeva razumevanje družbe – neartikulirano in artikulirano – v obliki številnih "teles", v katerih je bil organiziran fevdalni svet, svet stanov in korporacij.

²⁰ Če se sklicujemo na fiziko, je njen prvi in drugi razvoj **pondere et mensura** (teža in merjenje); aksiomatična faza in matematika pa ji sledita šele pozneje.

²¹ Glede tega prim A. Gargani, **Hobbes e la scienza**, Torino, Einaudi, 1971.

²² V prehodu od avtonomije politike (v smislu machiavellijske avtonomije, ki se nanaša na tisto, kar zadeva politiko) v družbeno je prisotna tudi še neka druga stran problema. V prvem primeru se sprašujemo po tem, kakšna je specifičnost političnega obnašanja, v drugem pa registriramo strukturalno razlikovanje, ki naj razmeji dve plati zadeve. Kljub temu, da sta logično različna, pa se ta dva problema privlačita.

²³ Prim. Wirszubski, **Libertas**, prev. v it., Bari, Laterza, 1957.

²⁴ O tem W. Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*, Urbana, University of Illinois Press, 1941.

²⁵ O tem elementu Montesquieuja glej pri cenjenem S. Cottu, *Montesquieu e la scienza della società*, Torino, Ramella, 1953; in F. Gentileju, *L'Esprit Classique nel pensiero di Montesquieu*, Padova, Cedam, 1967. Montesquieuja označujejo za predhodnika pravega sociologa Comta: teza je razvita predvsem pri Emilu Durkheimu, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Pariz, Presses Universitaires de France, 1953, in varirana pri R. Aronu, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Pariz, Gallimard, 1962, III. del, prev. v it. *La società industriale*, Milano, Comunità, 1965.

²⁶ Prim. Gladys Bryson, *Man and Society: The Scottish Enquiry of the Eighteenth Century*, Clifton N. J. Kelly, 1945, The Hague, Nijhoff, 1957, posebej II. pogl.

Ločitev je bila sila počasna. Značilna je, denimo, odsotnost ideje družbe v literaturi XVI. stoletja, ki pa se ukvarja s pravico do upora tiranu in vstaje. Za monarhomahe pa tudi za Kalvina in Althusia nista bila ne ljudstvo in ne družba tista subjekta, ki si nasprotujeta oz. nasprotujeta tiranski moči, temveč so to bili individui ali določene institucije, kot so denimo cerkev, lokalne skupščine ali pa posamezna sodišča. Do angleške revolucije pravzaprav ni bilo nobene revolucije, ki bi bila izpeljana v imenu in pa na račun pravic družbe; prispevale so kvečjemu k "vračanju realnosti" in konkretnosti ljudstva kot *factio iuris*.

Ni slučajno, da smo prvo teorizacijo prava (il diritto) večine in večinskega pravila (la regola maggioritaria) – se pravi pravila, ki aktivnost (operatività) postavlja v pojem ljudstva – dobili z Lockom, ki je pisal proti koncu XVII. stoletja.²⁴ Prav Locku je tudi pripisana prva formulacija ideje družbe. Vendar pa le-ta nemara sodi v njegov kompleks kontraktualistične doktrine, še posebej pa k razlikovanju kontraktualistov med *pactum subiectionis* in *pactum societatis*. Ideja družbe pravzaprav ni ideja, ki se je oblikovala in vzpostavila z revolucionarnim spreminjanjem. To je prej ideja miru, ki sodi v kontraktualistično obdobje šole naravnega prava. Ni šlo za upor proti suverenosti, pač pa za "pogodbo" (il contratto) s suverenostjo, ki se sklene v imenu nečesa, kar je pogodbeno (contraente) in čemur se reče družba. Toda, mar ta družba, ki sklene "družbeno pogodbo" (il contratto sociale), ni še vedno tudi neko pravno sprenevedanje?

Resnica je v tem, da avtonomija družbe v spopadanju z državo predpostavlja še neko drugo ločevanje: ločevanje sfere ekonomije. Ločitev družbenega od političnega namreč poteka skozi razločevanje med politiko in ekonomijo. In to je glavna pot. Sedaj, ko sociologi iščejo svoje prednike, navajajo Montesquieuja (1689–1755).²⁵ Vendar pa bi bilo bolj prav, če bi navajali očeta ekonomske vede Adama Smitha (1723–1790) in poleg njega nemara vsaj še Huma (1711–1776).²⁶ Kajti ekonomisti – Smith, Ricardo in libertisti nasplošno – so opazovali, kako skupno življenje cveti in se razvija v primeru, če država ne intervenira; opazovali so tudi, kako združeno življenje v delitvi dela iznajde ustrezen organizacijski princip; skratka, opazovali so, kateri del združenega življenja je bil državi tuj oz. ni bil reguliran, in sicer ne z njenimi zakoni pa tudi ne s pravom. Ekonomski zakoni niso pravne uredbe: so zakoni trga. In trg je neki spontani avtomatizem, neki mehanizem, ki deluje za svoj račun. Ekonomisti XVIII. in XIX. stoletja so torej bili tisti, ki so priskrbeli oprijemljivo, pozitivno predstavo o socialni realnosti, ki je zmožna samoregulacije, o nekakšni družbi, ki živi in se razvija v skladu z lastnimi načeli. Skratka, da družba pravzaprav premore tudi zavest o sami sebi.

Nočem sicer zanikati, da ima tudi Montesquieu zasluge za iznajdbo družbe. K temu zgolj pristavljam Locka in na splošno

liberalni konstitucionalizem. Vsi ti predhodniki so to počeli na indirekten, nepopoln način. Čim bolj je bila reducirana diskretnost in prostor absolutne države, toliko bolj so državo omejili, toliko bolj se je po drugi strani odpiral prostor legitimnosti izvendržavnega življenja. Toda politični liberalizem kakšnega rušilnega učinka ekonomskega liberalizma ni imel in ga tudi ni mogel imeti. Ni ga mogel imeti zato, ker mora družba v njegovi optiki ostati regulirana družba, ki je obenem pravno zaščiten. Tako se liberalizem ukvarja z nevtralizacijo "čiste" politike, analogno pa liberalizem v družbi vidi "čisto" družbo brez zaščite, družbo, ki je nihče ne brani. Montesquieujeva družba je bila po svoje tudi nekakšna *uris societatis*. Ekonomisti takega problema nimajo. Toda do problema pridejo na nekem drugem koncu, tam, kjer se osvobajajo vsiljevanja, do katerega prihaja s korporativne strani.

Zgolj v ekonomski optiki torej velja, da družba postane enaka sebi samo, če je spontana, kolikor je svobodna. Vendar pa ne svobodna samo glede na intervencije, ki pridejo s politične strani, pač pa tudi glede na pravne ovire. Drži, da je "spontana družba" (la società spontanea) ekonomistov pozneje postala ekonomska družba (la società economica). Toda primer in model ekonomske družbe je bilo sila enostavno razširiti na družbo vobče (la società in generale). Predpostavke za to, da se "iznajde družba" kot avtonomna realiteta, ki ne obstajajo ne pri Machiavelliju, ne pri Montesquieuju, ne pri enciklopedistih, so torej nastale na začetku XIX. stoletja.²⁷ Dejansko pa je Saint-Simonov (1770-1825) *Il Sistema Industriale*, ki je izšel v treh knjigah 1821-22, s preroško navdihnjenostjo napovedal industrijsko družbo (la società industriale) druge polovice XX. stoletja. Tukaj namreč družba že funkcioniira kot tisto, kar je avtonomno v sebi in kar lahko postane objekt vede, ki pa več ni ekonomija in ki jo je Comte (1798-1857) krstil za sociologijo. Toda Comte se ni omejil na krst nove vede o družbi: obenem jo je razglasil za kraljico ved. Družba ni zgolj neki "družbeni sistem" (il sistema sociale), ki se razlikuje, ki je neodvisen in samozadosten glede na "politični sistem" (il "sistema politico"). Hobbesov panpoliticizem se tukaj obrne v pansociologizem in v Comtovo sociokracijo. In prav tu je trenutak, da povzamemo in postavimo piko.

²⁷ Zgodovino odkritja ideje družbe je treba šele napisati. Drugačno interpretacijo, ki se naslanja na Rousseauja, prim., v: R. Dahrendorf, *Soziologia e società industriale*, v: vol. *Uscire dall'utopia*, Bologna, Il Mulino, 1971. Še bolj zaslužijo branje stari eseji Wernerja Sombarta, *Die Anfänge der Soziologie*, v: *Soziologie*, Berlin, Heise, 1923, ki daje prednost Angležem (posebej Mandeville, A. Ferguson, A. Smith, J. Millar) pred Francozi.

IDENTITETA POLITIKE

Kot rečeno, se politika ne razlikuje samo od morale. Različna je tudi od ekonomije. Poleg tega ne vsebuje v sebi družbenega sistema. In končno, razrahljale so se tudi vezi med politiko in pravom, vsaj v smislu, da politični sistem ni več zapoden

²⁸ *Beseda politika je vključena v naslov tudi pri D. Humu, **Essays Moral and Political** (vol. 3, 1741-1748, in **Political Discourses** (1748-1752)); sicer pa v manj pomembnih delih. Tu sta še Ricardo in tudi Holbach, **La Politique naturelle**, 1773. Marginalnost in izginjanje besede politika do XVIII. stoletja je le še potrdila pojav njenih derivatov, kot so v francoščini **police** ("polizija" prihaja iz **polites**), in dikcija, kot je "parti des politiques", ki se atributira ob noči svetega Bartolomeja, in sicer za zgled, kako katoliki ne podpirajo pobijanja hugenotov. Končno zadostuje že pogledati besedo "politique" v **Encyclopedie**, ki niti ne omenja nobenega od omenjenih avtorjev, pač pa po Machiavelliju in Bodinu išče po Grazianiju in Boccaliniju. Glede zadnjega prim. R. Hubert, **Les sciences sociales dans l'Encyclopedie**, Pariz, Travaux et memoires de l'Universite de Lille, 1923, posebej IV. in V. del. Prim. tudi R. Derathe, **Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps**, Pariz, Presses Universitaires de France, 1950.*

²⁹ V zvezi s krizo sodobne identitete zadostuje zapisati, da beseda "politika", ki jo najdemo v prvi **Encyclopaedia of the Social Sciences**, 15 knjig, iz leta 1930-1935, izgine iz nove **International Encyclopedia of the Social Sciences**, 17 knjig, iz

kot pravni sistem. Tako postavljena se politika razlikuje od vsega. Toda, kaj je v sebi in za sebe?

Začnimo z nekim paradoksom. Približno dva tisoč let je tega, kar je *beseda* politika – se pravi njena grška določitev – šla globoko v pozabo; ko pa jo ponovno najdemo, se to zgodi v formi *dominium politicum*, kjer politika določa zgolj neko majhno nišo, neko povsem marginalno reč. Moramo se prebiti do Altusia – teče leto 1603 – da sploh lahko najdemo avtorja, ki zna zavpiti in dati besedo politika v naslov svojega dela: *Politica Methodice Digesta*. Sledi Spinoza, katerega *Tractatus Politicus* je izšel posthumno, in sicer 1677, pa skorajda ni zapustil sledi. Končno Bossuet napiše *Politique Tiree de l'Ecriture Sainte* leta 1670; toda knjiga je objavljena samo leta 1709 in ne postane pomembno delo XVIII. stoletja.²⁸ Kljub temu so v vsem tem času vendarle *mislili* politiko, kajti še vedno so domnevali, da je vprašanje tostranskih problemov moč ublažiti, "vladavino človeka nad človekom" pa spraviti v red. Rousseau je zadel v srce tega problema, ko je zapisal, da je človek rojen svoboden, da pa je, kjerkoli že je, v okovih; Rousseau misli takorekoč bistvo politike, tudi kolikor se beseda ne pojavlja v naslovih njegovih knjig. Po drugi plati pa je danes ta *beseda* v ustih vseh; vendar pa več ne znamo misliti *stvari* (la cosa). V sodobnem svetu se z besedo politika razmetava, politika pa trpi "krizo identitete".²⁹

Prvi način, da se soočimo s tem problemom, je, da si postavimo vprašanje, ki si ga Aristotel ni postavil: kaj je bila politična žival v primerjavi z religioznim, moralnim, ekonomskim, družbenim in takonaprejšnjim človekom. Vse tole so kajpak "idealni tipi" ter različni obrazi enega in istega mnogoploskvenika. Tukaj ne gre za to, da uživamo v abstrakcijah, v razkosanju človeka na abstraktne pajacke. Ravno nasprotno, postavljamo konkretno vprašanje: kako politiko, etiko in ekonomijo vrniti v njihove odnose, v neko oprijemljivo in opazno "delovanje". Sprašujemo: na kakšen način se sodobna ekonomika razlikuje od sodobne morale? In kaj obe loči od sodobne politike? Skušajmo odgovoriti na prvo vprašanje, saj bo na drugega nemara še težje.

Kriterij ekonomskih odnosov je korist: ekonomska akcija je tista, ki meri na maksimizacijo koristnosti, na korist, na neki materialni interes. Drug ekstremni kriterij sodobne etike je dobro (il bene): tukaj je moralna akcija tista akcija, ki si jo "dolžan" storiti; je brezinteresna, altruistična, sledi končnemu idealu, ne pa materialnim koristim. Toda, katera je osrednja kategorija ali pa kriterij v sodobni politiki? Vse, kar vemo o tem povedati, je, da se ti kriteriji ne ujemajo niti z moralnimi niti z ekonomskimi, čeravno moramo ugotoviti, da je sklicevanje na "treba je" (dovere) upadlo, da pa – zgodovinsko gledano – narašča izziv "koristi". Tisti, ki se ukvarjajo s sodobnimi volit-

vami, prav izzivnost lahko pristavijo tudi k sodobnim ekonomskim odnosom. Kakor koli že, kako pa lahko negiramo nenehno prisotnost idealov v politiki, predvsem pa njihovo moč? Ko to vprašanje raziščemo bolj od blizu, bomo s presenečenjem ugotovili, da je ravno velika različnost gibanj tista, ki inspirira sodobne politične odnose. V *politiki* ne gre za odnose, ki bi imeli lastnosti uniformnosti in ki so združljivi z ekonomskimi in moralnimi odnosi. In nemara je ravno to odločilno: dikcije "sodobna politika" ne gre jemati dobesedno. Kakega posebnega tipa sodobnosti se namreč ne da določiti, pač pa zgolj neko *mesto* (la sede), neki *kontekst*. In včasih so ravno dikcije tiste, ki razkrivajo. Za nek moralni odnos, denimo, ne moremo reči, da je to tisti odnos, ki se postavlja in manifestira na mestu moralnosti. Gotovo ima tudi morala sedež, nekakšno sodišče (il foro) v naši zavesti, toda vsi odnosi morajo biti aktivirani *in interiore hominis*. Razlika je v tem, da "v morali" odnosi ne obstajajo v istem pomenu, v katerem rečemo, da obstajajo "v politiki".

Že na začetku sem za orientacijo dejal, da se je treba pri razlikovanjih med politiko, etiko, ekonomijo, pravom itd. zavdati strukturalnih razlikovanj človeških združb (gli aggregati umani). Trenutek je, da se napotimo v to smer.

Bodisi da gre za manko kategorij ali pa nam zavoljo drugih razlogov, če rabimo zgolj diskurz moralnosti, ki je sicer najstarejši in najgloblji, umanjka kako pomembno "strukturno stikalo". Če pogledamo boljše, je diskurz o moralnosti podoben diskurzu ekonomista, saj je postavljen strukturalno. Do sedaj sem mešano rabil pojma "ekonomika" in "ekonomija". Toda ekonomika vendarle ni ekonomska veda: je kvečjemu veja filozofije, ki teoretizira kategorije koristi, ugodja (del piacevole), zaželenega (del desiderato). Zato je tudi ekonomika po svojem bistvu različica ali pa veja moralne filozofije. Če smo si izraz ekonomika prilagodili za to, da bi ugovarjali etičnim terminom, smo si ga zato, ker soglašamo s kantovsko koncepcijo moralnosti, kjer se ekonomika določa *a contrario*, se pravi, da si pridobiva ustrezno sprejete lastnosti v primerjavi s tistimi v etiki. Toda ekonomist si ne beli preveč glave o teh predpostavkah. Njegova korist je monetarna korist; njegova vrednost je vrednost trga. Se pravi, da se nanaša in izpeljuje iz tiste strukture, ki ji rečemo "trg"; njegov pojem interesa pa zagotovo ni tisti, o katerem govorijo filozofi. Povedano natančneje, odnosi, ki smo jih opazovali pri ekonomistu, so v "ekonomskem sistemu", ki predstavlja kompleks struktur, institucij in vlog, katerih opredelitve so povezane s tistimi mesti, ki se sklicujejo na dikcijo "v ekonomiji".

Enako velja za sociologa. Kaj je kriterij ali kategorija tako imenovanih družbenih odnosov? Ni jih! Ali boljše – na enak način, kot to storita ekonomist ali pa politolog – tudi sociolog

leta 1968. Naj prav tako omenim drug droben primer: tudi v izdaji **Encyclopedia Britannica** iz leta 1965, ki vsebuje 23 knjig, beseda ne obstaja. Za druge podobne primere glej v Bertrand de Jouvenel, **The Pure Theory of Politics**, Cambridge, Cambridge University Press, 1963, M. Stoppino, **Osservazioni su alcune recenti analisi della politica**, v: "Il Politico", XXIX (1964, pp. 880-905, B. Crick, **In Defence of Politics**, it. prevod, v: **Difesa della politica**, Bologna, Il Mulino, 1969.

³⁰ *Pojem političnega sistema je poglobljen in tehniciziran pri D.*

Eastonu, posebej pa v A Framework for Political Analysis, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1965, ter v A System Analysis of Political Life, New York, Wiley, 1965, it. prev. prim., v: G. Urbani, L'analisi del sistema politico, Bologna, Il Mulino, 1971.

odgovorja tako, da reče "v družbi" ali pa "v družbenem sistemu". Z drugimi besedami, družbeni odnosi so tisti, ki jih opazuje v institucijah, v strukturah in v vlogah, iz katerih ta sistem sestoji. Ko gre za to, kako določiti politične odnose, se torej politolog ne znajde ne v slabših in ne v boljših razmerah do vseh drugih gojiteljev različnih ved o človeku. Tako imenovani "politični odnosi" so odnosi, ki se jih da določiti z istim odnosom kot vse druge ne-moralne odnose, kar pomeni, da gre za tiste odnose, ki so določljivi kot delovanje na tistih mestih, ki štejejo v "politični sistem".³⁰

Moja sugestija je torej ta, da najplodnejši način nasprotovanja krizi identitete politike ni v tem, da iščemo, kaj sodobno politično žival razlikuje od družbene in ekonomske živali. Kazalo bi se vprašati, kako se razlikujejo človeške kolektivitete in kako so strukturalno organizirane. Posledice takega spraševanja se utegnejo pokazati pri dikcijah, kot so "v politiki" in "političnem sistemu", in prav tako tudi, ko gre za tiste, ki govorijo o socialnem in ekonomskem sistemu.

Družba – pravi Bentham, ko sledi liberalnim iznajdbam – je sfera *sponte acta*. Toda družba je spontana realiteta samo v tem smislu, da ni regulirana od države, samo toliko, kolikor označuje neki ne-državni prostor, prostor, v katerem ni politične, pač pa "družbena kontrola". S tem pa je že povedano, da zgolj koncepta "moči" (potere) in "prisile" (la coercizione) ne zadostujeta za opredeljevanje in določanje sfere politike. Izhajajo iz ugovora, da politika ni samo moč in prisila, se torej nakazuje tudi to, kar sega čez politično moč, se pravi, da moramo hkrati upoštevati ekonomsko moč, vojaško moč, religiozno moč in druge oblike moči. Podobno velja tudi za pojem prisile. Tako se politični prisili pridruži družbena prisila, pravna prisila, ekonomska prisila in tako dalje. Lahko torej rečemo, da se vse te moči in vse te prisile razlikujejo med seboj. Obenem pa se vse te razlike ne nanašajo zgolj na sebe, ne da bi se obenem nanašale tudi na sedeže (le sedi), na katerih se manifestirajo različne "moči prisiljevanja". Ko, denimo, argumentirajo, češ da je politična moč tista moč prisiljevanja, ki monopolizira legalno uporabo sile, tedaj tovrstna individualizacija predpostavlja neki državni aparat, ki naj bi imel na razpolago sedež in strukturo, ki ju usmerja. Utegne se zazdeti, da se na ta način pravzaprav vračamo k identifikaciji med sfero politike in sfero države – o kateri smo domnevali, da smo jo presegli. Vendar pa ni ravno tako.

Kolikor bolj se oddaljujemo od nastanka *polis* in od majhnega mesta-skupnosti (la città-comunità), toliko bolj človeške združbe dosegaajo vertikalno, višinsko obliko strukturacije. Tovrstna vertikalnost je tuja grški ideji politike, ki naj bi bila teoretizirana pred tisočletji, in sicer z latinskim kategorialnim

aparatom, s posredovanimi termini, kot so *principatus, regnum, dominium, gubernaculum, imperium, potestas*, in podobnimi. Dejstvo, da se je vsa ta terminologija v XIX. stoletju vrnila ravno skozi opredelitev "politika", zato vzpostavlja neko sprevrnjeno, inverzno perspektivo. Kajti danes sprejemamo vertikalno dimenzijo, se pravi tisto, ki nakazuje tudi horizontalno dimenzijo. Če torej sledimo takšni sistematizaciji, bi to pomenilo, da sociologija preneha braniti horizontalno dimenzijo in da se sfera politike temu primerno dvigne navzgor in zoži v smislu, da je pripeljana nazaj z vladno aktivnostjo in da v bistvu sodi v sfero države. Toda ravno to ponovno "vračanje nazaj", ki dokaj dobro odseva realnost XIX. stoletja, se v XX. stoletju nakaže kot preveč utesnjeno, preveč omejujoče. Obenem pa lahko opazimo neko novo dejstvo, namreč da je demokracija – in sicer v vsakem primeru – *mistifikacija* politike. Množice – ki so vedno odtujene, izključene ali pa prisotne zgolj fiktivno – vstopijo v politiko, zato da bi tam tudi ostale.

Vendar demokratizacija ali masifikacija (la massificazione)³¹ politike ne pripelje zgolj do razširitve, in morda tudi do deziluzionizacije, pač pa predvsem do njene *vseprisotnosti* (l'ubiquità). Omenjenemu vertikalnemu položaju se pridruži še razširitev na horizontali, kar pa dodatno premeša celotni diskurz. Po tisočletjih relativnega zastoja torej pride do številnih pretresov, in sicer v nekaj več kot v enem stoletju. Kolikor se država razširja, tudi politični procesi ne morejo biti stisnjeni v državni prostor, v njene institucije. Dejansko se kot posledica tega zgodi, da se koncept države razširi tako daleč, da ga nadomesti dovolj elastičen pojem, ki obsega "politični sistem". Politični sistem pa ne zajema, kot je to v navadi, zgolj "podsistemov" – denimo partijski podsistem ali pa podsistem profesionalnih skupin –, ki izhajajo iz institucionalne vizije, ampak je dovolj fleksibilen in po potrebi omogoča tudi zaobseženje drugih različic: denimo vojaškega podsistema (kolikor se vojaki gredo politike), sindikalnega podsistema (v primeru, da sindikat postane moč v sebi) itd.

Skratka, to kar ponavadi očitajo sodobni politični vedi, da se zapira v nekakšno preveč omejeno – državno – vizijo tega, kar naj bi bila politika, ne drži. Tisti, ki opaza, da pojem političnega sistema ne zadostuje za sprejetje vseprisotnosti in politične difuznosti, postavlja kritiko z neke druge plati; razglaša namreč, da je pojem političnega sistema preobsežen in zagotavlja, da se politični sistem, ki ne dosega določnejše in prave "mere", bodisi izteče izven "sistema" ali pa razvedeni politiko do te mere, da ta izpuhti. Ta dva ugovora pa se zavoljo istega razloga, ki ju prikazuje kot nasprotna, nevtralizirata in medsebojno izključujeta. Če vzamemo volilne procese, lahko nemara dovolj dobro nakažemo povezavo med demokratizacijo politike in razrešitvijo poli-

³¹ Namesto izumetničene "masifikacije" bi bila tukaj na prvi pogled primernejša uporaba domače besede "množičnost". Vendar pa bi pri tovrstnem prevajanju izgubili ravno aktivno vlogo demokratičnih množic, ki tako sebe kot politiko postavijo v medij množičnega in se torej vanj ujamejo. Namesto nemogočega "po-množičenja", ki obenem obsega potek, akcijo samo in njen rezultat, bi pomotoma sugerirali zgolj rezultat: namreč "množičnost", kar pa bi bistveno zgrešilo tukajšnjo Sartorijevo intenco (op. prev.).

³² Za pojem moči in za njegovo razmerje do politike glej antologijo, ki jo je uredil S. Pasigili, **Potere e elites politiche**, posebej pa **Introduzione**, Bologna, Il Mulino, 1971, in M. Stoppino, **Le Forme del Potere**, Napoli, Guida, 1974. Za analitično ločevanje prim. E. Dahl, **Introduzione alla scienza politica**, Bologna, Il Mulino, 1970, Dodatek; tudi J. H. Nagel, **The Descriptive Analysis of Power**, New Haven, Yale University press, 1975.

³³ Za politiko, določeno kot sfero "kolektiviziranih odločitev", primerjaj G. Sartori, **Techniche Decisionali e Sistema dei Comitati**, v "Rivista Italiana di Scienza Politica", I, 1974, posebej str. 5-6.

tike v horizontalno dimenzijo. Obenem pa tudi ni res, da nam volilni procesi analitično uidejo zavoljo uporabe vertikalnega diskurza. Zadostuje namreč, če opazujemo, kako so volilni procesi neka metoda rekrutiranja oseb, ki se nagibajo k temu, da zasedejo politične položaje; od tod pa izhaja, da so tudi sestavni del vertikalnih procesov političnega sistema.

Povedano splošno, točka, ki bi jo kazalo tukaj poudariti, je, da *virov* (le risorse) moči, *vpliva* (le influenze) glede na moč ne smemo zamešati s "*posedovanjem moči*" (l'avere potere); prav tako moramo ločiti med tem, kako in od kod *izhaja* (si genera) politična moč glede na to, kako in kje *se izvršuje* (si esercita).³² Ko enkrat nastavimo te distinkcije, izginejo tudi težave z določitvijo "mej" političnega sistema.

Vendar pa do razširitve politike ne pride zgolj na ravni "baze", na ravni *demosa*. Najdemo jo tudi zgoraj, na ravni *elit*. Naše demokracije so pravzaprav strukturirane kot tekmovalne "poliarhije" s široko pluralistično razširitvijo. Do tod ni problema v smislu, da pojem političnega sistema ne bi premogel nujne prožnosti za to, da bi zaobsegel prostrano in raznotero razširitev moči. Težava je v dejstvu, da se med te vršičke vtihotapijo tudi vertikalne strukture, ki pa niso politične. To velja predvsem za primere "velikih korporacij", kjer je moč brez lastnine, toda kljub vsemu ekonomska moč. Toda tudi v povezavi s to težavo se moramo spomniti, da pogojevanje in vplivanje glede na politično moč ni eno in isto kot izvajanje te moči. Kajti velike korporacije ali pa tudi močni sindikati postanejo vplivni ne glede na to, ali je njihova moč "suverena" in nadrejena politični moči. Vse dokler politični sistem drži prevladujoče komande in obveze *erga omnes*, to so in ostanejo tiste komande, ki prihajajo s sedeža političnega. Zgolj politične odločitve – ni pomembno, ali so podane v bolj ali manj pravni formi – se aplicirajo z močjo prisile nad vsemi državljani. In če pod kolektiviziranimi odločitvami razumemo tiste odločitve, ki jim je odvzeta diskretnost posameznih, utegnejo politične odločitve biti dokončne, suvereno *kolektivizirane odločitve*³³, ki jim je najtežje uiti, bodisi da gre za njihovo teritorialno zaprtost ali pa za intenzivnost njihovega prisiljevanja.

Skratka, kriza identitete politike je predvsem "kriza vseprisotnosti". Če to vseprisotnost razumemo in se v njej ne izgublamo preveč, je politiko moč definirati in jo tudi določiti. Politične odločitve se nanašajo na najrazličnejše reči: lahko je to politična ekonomija, politika prava, socialna politika, religiozna politika, izobraževalna politika itd. Če so vse te odločitve, stereotipno povedano, "politične", je to zaradi tega, ker so sprejete od osebja, postavljenega na *političnem sedežu*. V tem je njihova politična "narava".

Dejansko pa so politične osebnosti najbolj imune na krizo identitete. Gledano s svojega stališča, politični ljudje in profe-

sionalni politiki odlično razumejo, kaj govorijo, ko trdijo: to je "politično vprašanje". Fraza – ki je misteriozna in iritirajoča za velik del publike – hoče povedati, da se politiki ne počutijo kot marionete, ki bi jih premikal kdo od zunaj in od daleč; nasprotno, počutijo se kot udeleženci "igre proti osebam" (ne zgolj kot nasprotniki drugih strank, pač pa tudi kot pravi prijatelji stranke), s katerimi sami igrajo. Za politike politika ni nikakršna mitska reč: oni dobro vedo, kje so in kje so njihova mesta.

Vendar pa ostane globlji ugovor, ki več ne pričakuje identitete, pač pa avtonomijo politike. Nova veda o družbi – sociologija – je nagnjena k temu, da posrka politično vedo in tudi politiko v svoje okolje. "Sociološki redukcionizem" ali sociologizacija politike je brez dvoma spremljevalec demokratizacije politike in prav v tem razmerju ima tako svojo moč kot tudi svojo mejo. Njegova moč (moč sociološkega redukcionizma, op. prev.) je torej demokratična vertikalnost, ki jo opredeljuje neki navpični razvoj stvari, tako da postanejo sistemi demokratične politike "refleksijski" in dojemljivi za vprašanje od spodaj. Meja tega redukcionizma, mesto, kjer se ta pojasnjevalna vrsta razleti pred nevarnostjo diktatorskih sistemov, pa je izrečena v "ekstraktni" obliki prav zato, ker jih opredeljuje neki vertikalni nasledek, neka nadvlada komand, ki se spuščajo od zgoraj. V bistvu sociološke redukcije "sploščijo" politiko zato, ker sociološka vertikalnost izhaja iz neke odvisne variable; odvisne pač od socialnega sistema in od družbeno-ekonomskih struktur. Ta sploščitev je verjetna, kot sem že dejal, v primeru sistemov, ki "reflektirajo" ljudsko moč; ni pa verjetna pri tistih političnih sistemih, ki jih opredeljuje vertikalna moč. Posebej pa sociologizacija politike ne uspe pojasniti funkcioniranja in razvoja diktatorskih sistemov, saj so to sistemi, v katerih ukaze na noben način ni mogoče izpeljati iz kakšnih "zahtev od spodaj": če ne drugače, pa zato, ker diktatorski sistemi onemogočajo oblikovanje avtonomije in svobodnega izražanja družbenih zahtev.

Vendar pa tovrstna sociološka forma zavračanja avtonomije politike ni najbolj ekstremna. Takšna prihaja iz marksistične filozofije. V njeni perspektivi ne gre zgolj za politično heteronomijo, pač pa je posredi nekaj dosti bolj drastičnega – "zavrnitev politike". V ekonomsko-materialistični konceptiji zgodovine je politika nekakšna "nadstavba", in sicer ne zgolj v smislu, da odseva moč in oblike produkcije, pač pa tudi v pomenu, da je dojeta kot pojav, ki ga je mogoče izpeljati in lahko tudi izginja. V komunistični družbi – je domneval Marx – bo država izginjala, z njo pa tudi nasilje človeka nad človekom. Kljub temu pa tukaj ni dovolj poudariti negacijo politike. Če je neko filozofijo zgodovine moč meriti z zgodovinskimi dogodki, ki jih je povzročila, je dovolj poudariti, da ima teza o "primatu politike" še danes svojo najboljšo potrditev v državah, vzposta-

vljenih s pomočjo Marxa in tistih, ki so mu sledili. Tisti, ki je spremljal izkušnjo vzhodnih držav, ne dvomi o določljivosti politike: še manj pa lahko dvomi – o tem je še kako dovoljeno dvomiti – o avtonomiji in samozadostnosti politike. V vzhodnih državah ne drži, da je družbeni sistem tisti, s katerim se lahko pojasnjuje država. Kvečjemu bi se kazalo vprašati, ali bi bilo v tem kontekstu smiselno govoriti o eni avtonomni družbeni realnosti, saj je videti, da gre za družbe, ki so predvsem proizvod kapilarne in vseprežemajoče vertikalne kontrole.

Kot je razvidno, je razprava o identiteti in o avtonomiji politike odprta. Nekaj je gotovo: vseprisotnost, razširitev politike v sodobnem svetu. To dejstvo lahko različno interpretiramo. Lahko ga ovrednotimo s tezo, ki politiko reducira na nekaj drugega, na nekaj, kar je na različne načine podrejeno socialnemu sistemu ali pa ekonomskim silam (teza o heteronomiji in v ekstremni obliki zavračanje politike). Lahko pa ga ovrednoti nasprotna teza, teza, ki zaznava, da svet ni bil še nikoli tako "politiziran" kot sedaj; to je teza, ki ne zagovarja dominantnosti ali pa primata političnega in zagotovo ne zahteva vrnitve njene avtonomije. Med temi nasprotujočimi si tezami se umešča še negotovost določitve, težava, kako postaviti politiko. Na ta problem se lahko naveže tretja teza, in sicer tista, ki govori o izgubljenih iluzijah v zvezi s politiko, torej o nemoči politike, o zamračitvi političnosti in ne o njeni heteronomnosti.

Torej tri teze: 1. heteronomija ali odločna zadušitev; 2. avtonomija, primat ali odločen triumf; 3. deziluzija, brezperspektivnost in v tem smislu izginotje. Tri teze, ki se združujejo na različne načine, vseprisotnost politike, ki reflektira različno *postavljanje* politike, in drug način percepcije, identifikacije in definiranja politike.

Od tod med drugim izhaja, da diskurz o politični vedi ne more biti reduciran na diskurz o večji ali manjši "znanstvenosti" kakega določenega načina ukvarjanja s politiko. V resnici pa izhajajo težave, s katerimi se ubada sodobna politična veda, v veliki meri iz različnih "politik", s katerimi imamo opravka, se pravi tudi iz smeri *objekta* samega.

Prevedel Tonči Kuzmanič