

FAŠIZEM KOT EKSCES NAUKA O NRAVNI SUBSTANCI

Rok SVETLIČ

Znanstveno-raziskovalno središče, Koper, Garibaldijska 1, 6000 Koper, Slovenija
e-mail: rok.svetlic@guest.arnes.si

IZVLEČEK

V prispevku je tematizirana strukturna netoleranca fašizma do partikularnega. Čeprav je odnos fašizma do manjšin pogosto oblikovala fantazma o superiornosti tisočletne civilizacije in inferiornosti slovanskega življa, ostaja ta odnos, kljub njegovemu dominiranju na površini, sekundaren. Članek prinaša razčlenbo politične filozofije G. Gentileja, kjer je na konceptualni ravni načrtana zahteva po popolni uniformnosti državne ideologije. Prikazana je pojmovna pomanjkljivost takega pristopa, zlasti njegova inherentna povezava z nasiljem.

Ključne besede: fašizem, individuum, G. Gentile, nasilje, meja

IL FASCISMO COME UN ECCESSO DELLA DOTTRINA
DI SOSTANZA ETICA

SINTESI

Il presente contributo esamina l'intolleranza strutturale del fascismo verso il particolare. Anche se la relazione del fascismo verso le minorità era spesso formata dal fantasma della superiorità della civilizzazione millenaria e dell'inferiorità della popolazione slava, questa relazione rimane, nonostante il suo dominio in superficie, secondaria. L'articolo tratta l'analisi della filosofia politica di G. Gentile, in cui sul livello concettuale è trattata la richiesta per una perfetta uniformità dell'ideologia di stato. Nell'articolo è esposta la deficienza concettuale di un tale approccio, soprattutto il suo inerente abbinamento con la violenza.

Parole chiave: fascismo, individuo, G. Gentile, violenza, frontiera

Namen pričujočega prispevka je razgrniti pojmovno strukturo italijanskega fašizma, ki je narekovala odnos do slovenske manjšine. Ne bomo vstopali v vso kompleksnost konkretnih politik, ki skupaj tvorijo raznarodovalni proces, to je domena zgodovinopisja. S filozofskega stališča je zanimivo nekaj drugega: izpostaviti ključne poteze fašizma, ki so generirali sistemsko netoleranco do (nacionalne) drugobiti. Videli bomo, da je to posledica napak v mišljenju, na katerem gradi.

Gre za skupno značilnost številnih radikalizmov, ki se iztečejo v sekularno eshatologijo, v iskanje dokončne rešitve. Gradijo na predstavi, da je mogoče obvladati bit sveta z enim, energičnim in na žrtve pripravljanim velikim skokom naprej. S tem naj bi se pognal avtopoetični mehanizem, ki bo v bodoče samodejno ohranjal izbojevano stanje, varno pred padcem v antagonizme in krivico prejšnjega sveta. Za kaj takega pa je potrebna pripravljenost na bitko vseh bitk, v kateri bo šlo za biti ali ne biti. Poslednji drobci skupnosti bo moral biti angažiran in vključen v njeno absolutno poenotenje. Vsako odstopanje je njena slabitev in prinaša tveganje za poraz.

Od tukaj simbolna optika, s katero gledajo totalitarizmi na (nacionalne) manjšine. Ne ocenjujejo jih skozi njihov dejanski pomen, ki bi ga lahko imele pri krepitvi ali slabitvi skupnosti, pač pa v njih vidijo *princip* propada skupnosti v celoti, Ahilovo tetivo države. Vsak element, ki se ne podredi imperativu uniformnosti, je tujek, ki lahko povzroči infekcijo celotnega organizma. Tak pogled temelji na pojmovni napaki, ki jo filozofija opiše kot napako prve negacije,¹ zgodovina pa jo razkrinka kot ti. šibkost močnih režimov. O tem se je vnovič govorilo ob razpadu SSSR, ki je, podobno kot fašizem, stavila na izgradnjo jekleno čvrste ureditve na osnovi principa uniformnosti. Kot viabilne so se, nasprotno, izkazale ureditve, ki ne zahtevajo uniformnosti: liberalne demokracije. Razloge za to je potrebno razgrniti.

DEFINICIJA FAŠIZMA

Opredelitve fašizma so številne. Na splošno lahko rečemo, da gre za zavračanje temeljnih razsvetljenskih vrednot, zlasti načela egalitarnosti. E. Nolte razčleni bistvo fašizma na več obeležij: »*protimarksizem, protiliberalizem, princip firerja, strankarska vojska, tendenca protikonzervativizma, zahteva po totaliteti.*« (Nolte, 1971, 294). Zlasti prvi dve obeležji odpreta vprašanje umestitve fašizma v tedanjo politično konstelacijo Evrope. Tako ga A. J. Gregor opredeli kot odziv in zapiše, da je fašizem »*protidemokratska reakcija na tisto, kar so videle večinoma manj razvite skupnosti, ki so bile brez položaja v mednarodni skupnosti in so pešale na margini 'velikih sil', kot spletke naprednih industrijskih demokracij.*« (Gregor, 2001, XII).

E. Gentile, nasprotno, izpostavlja okoliščino, da je bil fašizem na čelu protiproletarske buržoazne reakcije: »*fašizem se je nemudoma postavil na čelo protiproletarske meščan-*

1 Gre za poskus šibkega mišljenja, da bi nasprotje obvladalo s preprostim zanikanjem: s prepovedjo, izločitvijo, zanikanjem. Hegel pokaže, da ta strategija vodi, nasprotno, v afirmacijo negiranega, ki tako ostaja potrebno. Rešitev prinaša ti. druga negacija, poenostavljeno rečeno, kultiviranje principa, ki ga želimo obvladati. Partikularnost – o čemer je govora v tem prispevku – lahko spravimo v harmonijo s celoto le, če ji namenimo avtonomen, četudi omejen, prostor.

ske reakcije in s svojimi oboroženimi, vojaško organiziranimi skupinami (squadrisimo) v nekaj mesecih uničil večji del proletarskih organizacij.» (Gentile, 2010, 24). Nadalje, kolikor je bil fašizem politično organiziran, se odpira tudi vprašanje klasifikacije fašizma kot stranke. Avtorja Bach in Breuer tako, naslanjajoč se na sociološki aparat M. Webra, fašistično stranko opišeta skozi tri kriterije. To je stranka, ki uporablja sredstva, ki »ne spoštujejo jedra vsake državnosti, tj. monopola fizične prisile«, njihova organizacija temelji na »karizmatičnem vodenju« in naposled, je »stranka, temelječa na notranjem občutenju (Gesinnunspartei).« (Bach, Breuer, 2010, 77).

Te opredelitve se med seboj dopolnjujejo in skupaj razgrnejo vsaj osnovne poteze italijanskega fašizma. Toda za interes pričujočega prispevka potrebujemo bolj fokusirano opredelitev. Izpostavili bomo tisto značilnost fašizma, ki zahteva netoleranco do partikularnega in popolno uniformnost skupnosti. Izhajamo iz naslednje definicije: *fašizem je eksces nauka o nravni substanci*. Je stopnjevanje, deformacija nauka, ki je danes še vedno prisoten pri razumevanju demokratičnih držav. Toda v fašizmu nastopa v obliki, ki vzpostavi nepomirljiv konflikt s principom individualnega in partikularnega.

Kaj je to nravna² substanca? Pri pojasnjevanju od kod izvira državno organizirana skupnost ljudi, sta na voljo dva diametralno različna odgovora, ki opredeljujeta odnos med posameznikom in državo. Teorije, ki izhajajo iz posameznika imenujemo pogodbene teorije (ali teorije o družbeni pogodbi) in so značilne za novi vek. Sobivanje pojasnjujejo na osnovi (pogodbene) volje posameznikov, ki se dogovorijo za ustanovitev države, s čimer odpravijo uničujoče naravno stanje. Gre za pojmovno orodje – ne govorimo o dejanski pogodbi –, saj tudi naravno stanje ni »*historična, pač pa logična hipoteza*«. (MacPherson, 1985, 107). Družbena pogodba uteleša pogled na državo, ki ga danes dobro razumemo in ga lepo ilustrira pričakovanje, da naj bo država zgolj »servis« državljanov, orodje za izvrševanje in zaščito posameznikovih pravic. Demokracija kot taka je v samem izhodišču potrditev tega pojmovanja države, saj na volitvah išče prav soglasje državljanov.

Nauk o nravni substanci izhaja iz diametralno nasprotnih predpostavk: država je pred posameznikom, ki kot tak nima samostojne vrednosti. Njegovo bistveno določilo, brez katerega ni mogoče opisati njegove človeškosti, je, da je pripadnik skupnosti. Te ne izbira ali ustvarja posameznik, saj je skupnost neločljivo vezana na nravno substanco, ki ima samostojno življenje in razvoj. Šolski primer takega pojmovanja sobivanja je antični *polis*, mestna državnica, ki ji daje edinstveni pečat ravno to, da sloni na specifični kulturi, omiki, običajih itd. Danes so države, kolikor jih lahko opredelimo kot nacionalne države, zaznamovane tudi z naukom o nravni substanci. Tako v 3. členu naše Ustave piše: »*Slovenija je država vseh svojih državljanov in državljanov, ki temelji na trajni in neodtujljivi pravici slovenskega naroda do samoodločbe.*« (URS, 3. čl.).

In prav na stičišču teh dveh razlag – tj. individualistične in substancialne – državnega sobivanja, bomo prepoznali fašizem kot eksces npravne substance. Pred tem moramo odgovoriti na vprašanje, zakaj fašizem sploh razlagati iz npravne substance. Gre, kot smo videli, za prastar način pojasnjevanja človeka, ki njegovo družabnost postavlja pred

2 Nrav je prevod nemškega izraza *die Sitte*. Gre za žive običaje, spontano prakso, naravnorastle šege, v čemer se ta pojem ločuje od abstraktnih načel, kot so npr. katalogi človekovih pravic.

individualnost. Dovolj je omeniti Aristotelovo opredelitev človeka kot *zoon politikon* in grške *polise*, značilne politične formacije, ki izhajajo iz npravne substance. Kaj potlej razlikuje te koncepte od fašizma? Je vsaka utemeljitev sobivanja na npravni substanci (proto)fašistična?

VZNIK IN ZATON KONTRAKTUALIZMA

To so po pomembna vprašanja, na katera je potrebno natančno odgovoriti. Zlasti, ker je tudi Slovenija na ustavni ravni opredeljena kot nacionalna država. Videli bomo, da je *differentia specifica* fašizma njegov *odnos do individuuma*, ki je dominiral v (politični) filozofiji v prvih stoletjih novega veka. Nauk o npravni substanci je bil v 19. stoletju dejansko novost. Vanjo je fašizem položil upanje odrešitve od degeneracije, ki naj bi jo prinesla razsvetljenje in demokracija, torej eminentno individualistična koncepta. Npravna substanca – tj. princip naroda – naj bi bila zdravilo, katerega ni nikoli preveč. V njenem imenu napove vojno principu partikularnosti – tj. individuumu –, ki ni za fašizem nič drugega kot sebična entiteta in razdiralni mehanizem skupnosti. Naivnost take konstelacije je uvidel in teoretsko obdelal G. W. F. Hegel že na začetku 19. stoletja. K temu se vrnemo.

Čeprav pozna zgodovina filozofije številne individualistične koncepte, je izkušnja, s katero se začne novi vek, ekstrem individualizma: vzklik, »mislim, torej sem«, je akt popolne izolacije iz sveta, saj je ta uvid med subjekti popolnoma neprenosljiv. Kartezijanstvo je odgovor na krizo resnice, ki jo prinese zaton krščanske podobe človeka in sveta. Ta je bila nesporna referenca orientacije človeka v svetu poldrugo tisočletje. Če želimo razumeti nastanek novega veka, se moramo prestaviti v situacijo, ko so najdragocenejše knjige v sholastičnih knjižnicah v hipu postale le še papir. Krščanstvo ne more več pripomoči k izhodu iz dezorientacije, nasprotno, je eden od njenih vzrokov. Dovolj je, če pomislimo na tridesetletno vojno.³

Rešitev iz krize prinese nov tip mišljenja, ki je poslej vselej vezan na subjekt kot rezultat mišljenja samega: mislim, torej sem. S tem je mišljenje v sebi odkrilo nekaj popolnoma novega. Ni le zmožnost spoznavanja biti obstoječega sveta, pač pa tudi njenega stvarjenja. To da »sem«, kolikor »mislim«, je spoznanje zmožnost stvarjenja iz nič (*creatio ex nihilo*), ki je sekularna dediščina krščanstva. In hkrati ireduktibilno jedro vseh totalitarizmov: ne le marksizem (»... *gre pa za to, da ga spremenimo*« (Marx, 1969, 359)), tudi fašizem eksplicitno govori o ustvarjanju novega sveta.

Da bi to postalo možno, se je moral zgoditi še en korak, v katerem je nov način mišljenja postal politično dejaven. To se je zgodilo na Otoku deset let po *Meditacijah* (Descartes, 1988), ko je l. 1651 objavljen Hobbesov *Leviathan* (Hobbes, 1988). V njem se Hobbes sooča s podobnim prelomom na področju politične filozofije, kot se je De-

3 Tu ni prostora za podrobno razčlenbo kartezijanskega obrata, izpostavimo naj le eno okoliščino, ki priča o globini preloma. Ko se Descartes na začetku *Meditacij* sprašuje, kaj lahko neizpodbitno vem, ni toliko pomenljivo kje išče morebitni temelj vednosti – čuti, lastno telo, geometrične resnice –, pač pa kje ga ne: v Bogu. Kar je bilo do včeraj resnica sveta, zdaj ne pride niti v ožji izbor. Več o tem glej Rok Svetlič: *Prenašati bit sveta*. (Svetlič, 2015).

scartes na področju ontologije. Ko si zastavi vprašanje po izvoru človekove socialnosti, se pri tem ne more sklicevati na prav nič od tega, kar je poznala krščanska tradicija – od Aristotelovega *zoon politikon* do Tomaževega *lex naturalis*. Hobbes izkušnjo radikalne individualizacije posameznika izpelje na horizontu naravoslovja (izpričano je osebno poznanstvo z Galilejem). Družbo sestavljajo posamezniki kot delci, ki se gibljejo po mehanskih zakonitostih. Ti delci se po strukturni nujnosti gibljejo neurejeno in ustvarijo naravno stanje, ti. vojno vseh proti vsem. To je vojna, ki je ni mogoče dobiti, je stanje suicidalnega izčrpanja, ki vodi posameznike v pogubo.

Da je svet pogreznjen v pomanjkljivosti, je predstava, ki je značilna tudi za krščansko tradicijo. Toda zdaj je na delu bistvena razlika: ker Hobbes izhaja iz naravoslovnih predpostavk, je ta težava »mehanska« in zato ni nobenega razloga, da ne bi bila rešljiva. Ne zavezuje je več dogma o padlem človeku, ki ima svobodo le še za zlo. Neubran družbeni mehanizem je treba le uskladiti, da ne bo po nepotrebnem ustvarjal navzkrižnih sil. Rešitev prinese sklenitev družbene pogodbe, s katero se vsak delec odpove odločitvi o svojem gibanju in jo prenese na suverena. Sklenitev družbene pogodbe je osnovanje države, ki, podobno kot pri Descartesu, nastane iz nič. Odgovor na izhodiščno vprašanje, zakaj imamo državo in družbena pravila, je sedaj na dlani: ker smo jih ustvarili!

To je kratki opis pojmovne konstrukcije, ki je dominirala pri razlagi prava in države poldrugo stoletje, od T. Hobbesa, preko S. Pufendorfa in J. Locka, do I. Kanta. Čeprav so med njimi razlike, je vsem skupna predstava, da je država ustvarjena z namenom izboljšanja stanja udeleženih, tj. sopogodbentikov. V naprej ne obstaja nikakršna (nравna) substanca, ki bi povezovala ljudi. Vse kar je, je interes (tj. volja ljudi), ki si državo ustvarijo kot instrument za zaščito njihovih pravic in interesov. Toda ta pogodbeni teorija ima težave, ki jih v začetku 19. stoletja tematizira filozofija. Pokaže se dvoje: da volja vendarle ni edini gradnik državnega organizma, in da predpostavka sklepanja pogodbe – tj. racionalno samoljubje pogodbenika – ne more pojasniti bistvenih potez države.

Najprej: očitno je, da so države med seboj zelo različne (dovolj je, če omenimo razliko med zahodnim konceptom in ostalimi, iz česar danes izvira dinamika globalne politične konstelacije in perspektiva svetovnega miru⁴). Pogodbena teorija nima nobenih instrumentov, da bi tematizirala te razlike in omogočila razumeti geostrateško situacijo. Lahko bi rekli le, da so se različne skupine odločile ustvariti različne države, kar je očitno poenostavljanje. Obstaja še ena razlika med državami, ki postavi pod vprašaj tezo, da je gradnik države volja. Ene države so uspešnejše pri zagotavljanju blaginje državljanom kot druge. Če naj bo država nasledek volje njenih državljanov, bi morali reči, da državljanji neuspešnih držav hočejo tako stanje, kar pa je nesmisel. Zdi se, da je nujno upoštevati še neko sestavino – poleg volje državljanov – pri pojasnjevanju države. Sestavino, ki ima samostojno življenje, in v tem primeru stoji *nasproti* volji, da bi ustvarila državo skladno s svojimi aspiracijami.

Očitno je, da se državljanji ne uspejo postaviti v vlogo sopogodbentikov (kot izključnih ustvarjalcev države), tudi kadar to hočejo. Videli bomo, da se pogosto celo nočejo, s čimer bomo dokončno zavrnil predpostavko, da je situacija sklepanja pogodbe horizont, na kate-

4 To je problematika, ki sta jo pred kratkim nagovorila F. Fukuyama in S. Huntington, če izpostavimo zgolj protagonista dveh izključujočih se tolmačenj.

rem bi lahko razumeli državo. Gre za perspektivo antagonističnega odnosa med državami, ki se lahko nadaljuje v vojno. Vojna ni možna zgolj na osnovi oblastne prisile k vojskovanju, nasprotno, ljudje večinoma prostovoljno sodelujejo v njej. Pripravljene so žrtvovati vse kar imajo, od blagostanja do življenja, za nekaj »večjega« od njih. To je diametralno nasprotna situacija, kot je sklepanja pogodbe, ki jo opredeljuje racionalno samoljubje.⁵

Smo tik pred vstopom nauka o nravni substanci na polje politične filozofije, kar je prvi korak do nastanka fašizma. Individualistični pristop k državi ni znal odgovoriti potrebi duha, ki jih je tradicionalna metafizika zagotavljala. Gre za paradokso konstelacijo, ki zadeva izpolnitev človeka: človečnost človeka ni izpolnjena, če je on sam najvišja vrednota. Povedano drugače, moje življenje je vredno življenja le, če sem ga pripravljen žrtvovati za nekaj »večjega«. To na videz paradokso razmerje v človekovi volji filozofija pojasnjuje z ločevanjem med njenima dvema ravnema, med, če uporabimo latinsko terminologijo, *voluntas* (volja, nem. *der Wille*, ang. *will*) in *arbitrium* (izbira, nem. *die Willkür*, ang. *licence*).

Volja je volja na sebi. Tisto, kar spoštujemo zaradi nasebne avtoritete. Je nekaj, kar obstaja neodvisno od naše partikularne volje. Danes bi kot primer volje lahko navedi človekove pravice. Pravica do življenja ni rezultat soglasja, saj je soglasje vselej možno spremeniti ali umakniti. No, soglasje pa je domena izbire, *arbitriuma*. Gre za domeno posameznika, ki je izključni presojevalec pri svojih odločitvah. Šolski primer je sklepanje pogodb, denimo nakup v trgovini: posameznik ima absolutno svobodo pri odločitvi, kaj bo kupil za svoj denar. In to je raven, na kateri je kontraktualizem skušal utemeljiti državo: kot pogodbo, ki jo sklene *arbitrium*. Videli smo razloge, ki so tak pristop razgalili kot neprepričljiv.

NAZAJ K NRAVNI SUBSTANCI

Na začetku 19. stoletja je vračanje k nravni substanci odgovor na duhovno zapuščenost posameznika, ki jo prinese absolutizacija *arbitriuma* kot tvorca države. Razumljena je kot nasebna volja, ki je nad arbitrarno sfero posameznikov. To se politično artikulira v razmahu nacionalnih držav. S tem se pojem svobode vrača v situacijo, ki smo jo poznali pretežni del zgodovine: človek spet sobiva z nečim večjim od sebe, iz česar črpa svojo vrednost. Hegel to konstelacijo opiše takole: »Vrednost individuov sloni torej na tem, da so primerni duhu ljudstva, so njegovi reprezentanti in so se dodelili nekemu stanu poslov celote.« (Hegel, 1999, 76). To ne zahteva zanikanja posameznika, toda zdaj je njegova »najvišja dolžnost biti član države«. (Hegel, 1970, 257). Nravna substanca je moč, ki »upravlja življenje individuumov in ima v njih, kot v svojih akcidencah, svojo predstavo, pojavljajočo se podobo in dejanskost.« (Hegel, 1970, 145). Oprejo se vrata razvrednotenju posameznika, če se ni zmožen vključiti v dinamiko substance.⁶ Smo korak pred opredelitvijo fašizma.

5 Znan je puhlica, da na bi bilo v svetu toliko gorja zato, kjer so ljudje sebični. Dejansko je obratno, vsi veliki totalitarizmi, ki so zagrešili najhujše zločine, so temeljili na nesebičnem obnašanju državljanov.

6 H. Arendt posledice odstranitve posameznika iz središča politične filozofije opisuje na ravni usode beguncev: »Velika nevarnost, ki izhaja iz obstoja ljudi, prisiljenih živeti izven skupnega sveta, je v tem, da so sredi civilizacije vrženi nazaj v svojo naravno danost, v svojo zgolj različnost. Manjka jim tista strašna izravnava razlik, ki izhaja iz dejstva, da si državljan neke države.« (Arendt, 2002, 383) Človek

Zato je ključno vprašanje, ki vznikne po vračanju k nravni substanci, kakšen status naj pripade individuumu. Dejstvo je, da se je individuum uveljavil kot entiteta, ki je vodila duhovni razvoj Evrope poldrugo stoletje. Omogočila je veličastni dogodek kot je francoska revolucija, hkrati pa je razvila buržoazno družbo, ki je (na gospodarskem področju) v ospredje postavila izoliranega posameznika. Zdi se, da si stari in novi protagonist politične filozofije stojita navskriž: posameznik in substanca, ki pričakuje njegovo podreditve. To je točka, kjer se ločujejo liberalne ureditve in fašizem. Vse stoji in pade na vprašanju, ali je možno to protislovje rešiti brez žrtvovanja posameznika.

Tako zgodovina kot filozofija sta potrdili, da je odgovor pritrديلen. Vsi poskusi uničenja individuuma so s padcem berlinskega zidu izginili s svetovno-zgodovinske perspektive, kar Fukuyama strne takole: »Zmagoslavje zahoda ali zahodnjaške ideje je še najbolj evidentno v popolnem izginotju za življenje sposobnih sistematičnih alternativ zahodnemu liberalizmu.« (Fukuyama, 1990, 1275). Spontano se je razvilo sobivanje posameznika in npravne substance na Otoku,⁷ v obliki majhnih korakov, ki jih je narekoval značilni *common sense*. Toda nas zanima filozofska rešitev protislovja, saj bomo na tej ravni prepoznali, zakaj fašizem vključuje sistemsko netoleranco do manjšin.

Ključni avtor, ki je na samem začetku 19. stoletja uvidel, da konflikta ni mogoče rešiti z uničenjem partikularnega, je bil G. W. F. Hegel. V *Filozofiji pravice* je to spoznanje očitno že iz arhitekture dela, saj je pravici posameznika posvečena samostojna sfera, ki jo tematizira samostojni razdelek. Uteleša jo ti. občanska družba (*die bürgerliche Gesellschaft*), ki zadeva privatno pobudo pri zadovoljevanju potreb, kulturo udobja in samoljubja, z zaščito temelja te sfere – lastnine – na čelu. Gre torej za »blagor posameznika in njegov pravni obstoj.« (Hegel, 1970, 183). Toda Hegel se jasno zaveda, da je to nesamostojna sfera, »na vse strani raztezajoča se zadovoljitev svojih potreb, naključne samovolje in subjektivnih kapric.« (Hegel, 1970, 185).

Slepota individualnega principa – tj. *arbitriuma* – potrebuje »svojo resnico (...) v na in za sebe splošnem smotru in svoji absolutni dejanskosti; sfera občanske družbe zato preide v državo.« (Hegel, 1970, 256). Z drugimi besedami, *arbitrium* potrebuje nekaj nad seboj, univerzalno resnico, ki jo lahko prispeva zgolj država. Gre za nujo ekonomskega in socialnega intervencionizma. Toda – in to je ključno – partikularni princip mora pri tem ohraniti svojo pravico: sfera občanske družbe mora obstajati. Po Schnädelbachu nauk »o občanski družbi upravičeno velja kot vrhunec Filozofije pravice« (Schnädelbach, 2000, 263), saj je z njim prikazano, da država nikoli ne sme postati totalna.

S tem ne nasprotuje le (človekovim) pravicam posameznika, v prvi vrsti si spodkoplje svoj temelj: »Princip moderne države ima to neznansko moč in globino, ki je v tem, da pusti, da se princip subjektivitete dovrši do samostojnega ekstrema osebne posebnosti; in da ga hkrati pripelje nazaj v substancialno enotnost in tako v njem samem le-te ohrani.« (Hegel, 1970, 260). Propad vseh totalitarnih ureditev, ki so želeli družbo zgnesti v maso

kot posameznik je »izgubil točno tiste lastnosti, zaradi katerih ga lahko drugi ljudje obravnavajo kot sočloveka.« (Prav tam, 381).

7 Spravo teh dveh plati ilustrira, denimo, zapriseženost kroni in hkrati *Habeas corpus actu*, kot enakovrednima temeljema državniške kulture.

brez grudic, ki so želele posameznika pustiti nepotrjenega in ga žrtvovati Celoti, žalostno potrjuje spoznanje, ki je bilo na ravni filozofije prisotno že v začetku 19. stoletja.

FAŠIZEM IN PRAVICA PARTIKULARNEGA

Kolikor je italijanski fašizem skušal svoje ideje utemeljiti na filozofskih konceptih, je tu ključno ime G. Gentile (1875–1944). Akademsko se je uveljavil kot interpret nemške klasične filozofije, zlasti Heglove. Na tem mestu se bomo osredotočili le na tisti vidik njegove misli, ki zadeva pojmovanje države, prava in naroda. Prav to je področje, s katerim je tudi pompozno vstopil v politiko in pri tem opravljal številne funkcije. V grobem lahko rečemo, da v politični filozofiji Gentile izhaja iz poenostavljenega branja Heglovega nauka o nravni substanci. Njegova izhodiščna napaka je, da jo obravnava v nasprotju z njenim bistvom: kot *abstraktno* entiteto, kot načrt, najstvo. Nravna substanca je vselej konkretna, zavezujoča tukaj in zdaj, Gentile pa v njenem imenu izdaja menice na prihodnost. Industrijsko zaostalo, agrarno in tradicionalistično družbo je preveval sentiment spodletelosti *risorgimento*. Iz duhovne krize, ki jo je zaostрила izkušnja prve svetovne vojne, naj bi jo rešil fašizem kot revolucionarni projekt: porajanje nove države in novega človeka.

Gentilejevo filozofijo označujejo kot aktualizem, kot projekt nenehnega ustvarjanja in razvijanja človeka in sveta. To se zgoščeno zrcali v njegovi opredelitvi idealizma: »Idealizem je vera v idealno realnost, h kateri je treba stremeti. Je koncepcija življenja, ki se mu ni treba omejiti na obstoječa dejstva, pač pa mora napredovati in se neprestano spreminjati.« (Gentile, 2009a, 5). Prav zaradi hrepenenja po spreminjanju sveta mnogi interpreti opozarjajo na bližino Gentileja in mladega Marxa. To izpostavi tudi sam: »Fašisti filozofijo razumejo kot filozofijo prakse (*praxis*). Ta koncept je produkt določenih marksističnih in Sorellianskih inspiracij (mnogi fašisti in tudi Duče sam so dobili prvo intelektualno izobrazbo v šoli Marxa in Sorella).« (Gentile, 2009b, 33). Gentile tako zavrača filozofijo kot golo teorijo, brez poguma za spreminjanje sveta ni mišljenje vredno nič. Tako kot Marxu tudi Gentileju ne gre za spreminjanje v obliki niza reform: v igri je sprememba vseh sprememb, revolucija. Glede volje, ki se je izrazila v fašističnem gibanju, zapiše: »Je bila ta volja revolucionarna? Da, ker je anticipirala izgradnjo nove države.« (Gentile, 2009a, 18).

Videli smo, da je vračanje k nravni substanci človeka vrnilo k sobivanju z nečim večjim od njega. Fašizem ta odnos še dodatno obremeni s (kripto)teološkim projektom, ki nalaga neki generaciji dolžnost odrešitve. V *Izvorih in doktrini fašizma* najdemo eksplisitno rabo teh terminov: »Triindvajsetega marca leta 1919 je datum, ko se je odrešujoča ofenziva začela – ko se je iz Milana razlegel krik, ki je prebudil duh veteranov, ki so želeli vojno in jo tudi bojevali; ki so čutili njeno vrednost, ki so imeli vero v njeno idejo.« (Gentile, 2009a, 18). Gre za odgovornost pred preteklimi rodovi, ki so se žrtvovali za državo, zlasti pa pred bodočimi, katerih mesto v svetu stoji na kocki. Skupna točka teh odgovornosti pa je zvestoba fašizmu. Fašizem je projekt, ki se je porodil iz frustracij in se artikuliral v nestabilnem sentimentu hrepenenja po odrešitvi. Je razpoloženje neprestanih izrednih razmer (»fašizem je treba obravnavati kot metodo in ne kot filozofski sistem«

(Gentile, 2009a, 24)), ki so namenjene izpeljavi radikalne preobrazbe družbe. Za to pa bo potrebna zvestoba, predanost, žrtvovanje in angažma slehernika.

Fašizem je izraz šibkosti mišljenja, ki v odnosu med svobodnim posameznikom – na katerem gradi liberalizem – in skupnostjo vidi izključno konflikt. »*Liberalizem stremi k svobodi na sebi, ki nasprotuje državi.*« (Gentile, 2009a, 30). Partikularno je grehотно, zato ima priznavanje pravice posamezniku lahko samo en učinek: utrditev njegove sebičnosti in ustvarjanje razdiralnih sil v skupnosti. Rešitev je lahko samo »*absolutna prednost nacije v smislu organske, etnično homogene skupnosti*« (Gentile, 2010, 13) pred posameznikom. Tudi tukaj Gentile sledi Marxovi kritiki buržoazne družbe, ki opozarja, da se na nobeni točki »*občanska družba ne dvigne nad sebičnost.*« (Marx, 1969b, 174). Gre za zavračanje svobode posameznika, izvrševane kot *arbitrium*, saj ta svoboda »*ne temelji na povezavi človeka s človekom*«, (Marx, 1969b, 173) temveč na njegovi izolaciji.

Praktično identičen je očitek Gentileja buržoaznemu konceptu liberalizma: »*Fašistični avtoritarizem zavrača izbiro (tj. arbitrium, op. R. S.) – ki ni nikakršna svoboda*« (Gentile, 2009b, 34). Tu postaja jasno, v čem je fašizem eksces nauka o nravni substanci. Ne le da mehanizem, ki pretvarja voljo volivcev v občo voljo – tj. »*smrtno ranjen*« *parlament*« (Gentile, 2009a, 19) – ne uspe oblikovati resnične volje ljudi in vodi v to, da postane »*država mehanska reč*« (Gentile, 2009a, 31). Po Gentileju je v demokraciji posameznik že sam sebi odtujen, saj je obsojen na samoto⁸ *arbitriuma*, ki je sfera končnih vrednot. Pravo svobodo človeka vidi fašizem v popolni negaciji posameznika kot partikularne entitete, v njegovi predanosti fašizmu kot »*sistemu prave in konkretne svobode, ki nasprotuje abstraktni in lažni svobodi*« (Gentile, 2009a, 530) liberalizma.

Fašizem se ne zadovolji s hierarhijo med partikularnim in univerzalnim, nujna je likvidacija partikularnega, njegova utopitev v nečem večjemu od njega. V spisu *Kaj je fašizem?* Gentile življenje fašista opiše skozi metaforo verskega fanatizma: »*Toda fašizem je – kolikor je stranka, politična doktrina – pred vsem totalni koncept življenja. (...) Nekdo ne more biti fašist v politiki, ne pa fašist v šoli, ne fašist v lastni družini, ne fašist na delovnem mestu. Tako kot katolik, če je katolik, investira vse svoje življenje preko njegovega religioznega sentimenta; in govori, dela, obmolči, misli in meditira kot katolik. Enako se mora fašist – če gre v parlament ali ostaja v lokalni asociaciji, če piše v časopis ali ga bere, če se posveča zasebnemu življenju ali komunicira z drugimi, če se ozira v prihodnost ali spominja njegove preteklosti in preteklosti njegovih ljudi – vselej se opominjati, da je fašist!*« (Gentile, 2009c, 57).

Sfera zasebnosti in individualnosti je odstranjena. Povsem jo zatesni nikoli pomirljiva dolžnost, ki od posameznika zahteva neprestano opozarjanje na njegovo poslanstvo. S tem se posameznik odpove svobodi vesti in se povsem zlije z v naprej zapovedano usmeritvijo, ki mu jo narekuje fašizem, ki »*se ne ukvarja le s politično ureditvijo in usmeritvijo naroda, temveč tudi z njegovo voljo, mislijo in sentimentom.*« (Gentile, 2009a, 21). Gre za šolski primer koncepta totalitarne države, ki veli, da naj bo vse v državi, nič zunaj države in nič proti državi.

8 Pomenljivo je, da podobno piše tudi O. Spann, utemeljitelj konservativne revolucije v Avstriji: »*Individualizem naredi naposled posameznike osamljene in revne*«. (Spann, 1921, 28).

NASILJE KOT GRADNIK FAŠIZMA

Toda zvestoba fašizmu ne vključuje le duhovne predanosti. Zahteva se žrtvovanje, pripravljenost na nasilje, v končni fazi na smrt, tako svojo in nasprotnikovo. O eksplicitni afiniteti fašizma do nasilja je veliko napisanega. Dovolj je, če omenimo obstoj strankarskih vojska. Z legitimacijo nasilja fašizem nima težav, saj frontalno odklanja liberalno demokracijo,⁹ tj. ureditev, ki temelji na proceduralni pravičnosti in individualnih pravicah. V liberalni demokraciji je nelegitimen vsak akt, ki ne spoštuje institucionalnih korakov, v katerih je treba vselej doseči soglasje. To pa je, kot smo videli, v očeh Gentileja zanesljiv način, da se izvorna volja ljudstva potvori in preoblikuje v skladu s kapitalskimi in drugimi parcialnimi interesi.

Konsenz, tiho pritrdjevanje vodji, je edini način, da ta volja ostane pristna in politično aktivna. Če si sposodimo besede C. Schmitta: »soglasno mnenje sto milijonov zasebnih ljudi ni niti volja ljudstva niti javno mnenje. Voljo ljudstva je mogoče z vzklikom, z *acclamatio*, z molčečo samoumevno pritrditvijo izraziti prav tako dobro in še bolj demokratično, kot s statističnim aparatom, ki se je v zadnji polovici stoletja izoblikoval s tako minuciozno skrbnostjo.« (Schmitt, 1994, 17–18). Podobno je s spoštovanjem individualnih pravic, ki postavljajo mejo oblastem pri uporabi prisile. Fašizem je svarjenje novega sveta, novega človeka in nove Italije. Zato je očitek nasilja, izrečen na osnovi vrednot sveta, ki odhaja v ropotranico zgodovine, zanj nezavezujoč. Tako v spisu *Kaj je fašizem?* Gentile cinično zapiše: »fašizem je uporabil nasilje takrat, ko je verjel, da je nasilje«. (Gentile, 2009c, 49). Toda to ni edini koncept nasilja, ki ga pozna fašizem. Pod površino retorike žrtvovanja in boja-za se nahaja še en, mnogo bolj nevaren koncept, ki izraža iz same pojmovne defektnosti fašizma. Ne gre za nasilje, ki bi ga lahko interpretirali kot nujni instrument¹⁰ za dejanje (sekularne) odrešitve. Za nasilje, ki ga opiše fraza, namen posvečuje sredstva. Na delu je veliko globlja povezava fašizma in nasilja.

Fašizem je abstraktni koncept. Četudi gradi na ideji npravne substance, ta ni dejanska. Torej ni substanca, pač pa le najstvo: je večni ne-še. Zato skuša fašizem mrzlično negirati ne-še in zapada številnim poskusom njegove pretvorbe v dejanskost. Hegel analizira pomanjkljivosti takega koncepta na več mestih, kjer izpostavi nepomirljivost teh poskusov in pokaže, da se projekti abstraktnih najstev vselej iztečejo v »čisti nemir« (Hegel, 1970, 108). Zato nasilje ni (le) instrument, na katerega fašizem brez zadržkov pristaja. Je *medij*, v katerem fašizem ohranja iluzijo svoje dejanskosti. Je lepilo družbe, nepogrešljivi način, na katerega preizkusimo, ali smo še zvesti fašizmu.

Najbolj ilustrativno mesto, kjer Gentile potrdi koncept nasilja kot veziva skupnosti, je opis enega od stališč – s katerim eksplicitno koketira – do udeležbe Italije v prvi svetovni

9 Tudi sicer fašizem promovira pravico do kršitve vseh standardov komunikacije, ki jih je poznala Evropa, z načelom *pacta sunt servanda* na čelu: »Fašizem naj se ne veže na prihodnost. Pogosto je naznanil reformo, ki so bile politično oportune, toda objava ni zavezala režima k njegovi izpeljavi. Dejanske zaveze Dučēja so le tiste, ki so formulirane in izvedene v istem hipu« (Gentile, 2009a, 22).

10 Tudi O. Spann je videl vojno kot »nujno zlo«. Več o tem: Mass, S. *Dritter Weg und wahrer Staat* (Mass, 2010, 31, 32).

vojni: »Za nekatere je bilo bistveno vstopiti v vojno: skupaj z Nemčijo ali proti Nemčiji. Vstopiti v vojno in vreči narod, če to hoče ali ne, v konflikt – ne zaradi Trenta, Trsta ali Dalmacije; in zlasti ne zaradi specifičnih političnih, vojaških ali ekonomskih prednosti, ki bi jo ta udeležba prinesla. Niti zaradi kolonialnih pridobitev, kar so pričakovali drugi. Te partikularne cilje je bilo treba, seveda, upoštevati. Toda vstop v vojno je bil potreben, da bi končno poenotili narod preko prelivanja krvi. Narod, ki se je oblikoval bolj po sreči kot preko poguma njegovih sinov.« (Gentile, 2009a, 2).

To ni nasilje kot sredstvo za doseg nekega cilja, ki je – kot vidimo – lahko povsem naključen. Resnični cilj nasilja je samo nasilje, njegovi konsolidativni učinki. Čeprav naj bi bili ti. odredi »vojaška sila virtualne države« (Gentile, 2009a, 19) le pred pohodom na Rim, se tudi po uspešni revoluciji moment »virtualnosti« fašizma ne umiri. Ostaja čisti nemir singularnega trenutka, ki vselej znova definira resnico fašistične politike: »Dejanske zaveze Dučēja so le tiste, ki so formulirane in izvedene v istem hipu« (Gentile, 2009a, 22). Ne glede na zmagovite korake za fašizem tako ostaja zavezujoč imperativ, ki neprenehoma »razglašča moralno žrtvovanja in militantnost, v imenu katerih mora biti individuum vselej pripravljen soočiti se s smrtjo za realnost, večjo od njega.« (Gentile, 2009b, 35).

To je povsem drugačen pojem nasilja kot je instrumentalni. Četudi ta nastopa v najbolj brutalni in samovoljni obliki – »namen posvečuje sredstva« –, vendarle v sebi vsebuje svojo lastno mejo: kot je cilj dosežen, začnejo razlogi zanj usihat. Nasilje kot medij negacije nedejanskosti najstva – kot nikoli končan niz poskusov odpravljanja *ne-še* – pa je ujet v avtopoetični mehanizem, ki njegov pohod v svetu potrebuje in ga ustvarja vselej znova. Brez nasilja zvestobe fašizmu ni več mogoče izkazati.

MEJA IN MANJŠINA KOT GEOGRAFSKA PARTIKULARNOST

Fašizem je izraz šibkega mišljenja, ki ne zmore misliti prehajanja univerzalnega koncepta države na raven partikularnosti – tj. na raven svobodnih posameznikov –, ki državi nato s pritrjevanjem vračajo njeno legitimnost. Fašizem želi imeti državo pod kontrolo, svojo idejo želi neposredno odslikati na sleherni del skupnosti. Totalitarna ureditev si ne upa spustiti iz rok (občanske, civilne) družbe kot samostojne sfere posameznikov, ločene od države. Vpelje absolutno sovpadanje ideje, naroda, fašizma in države, ki nima sistemske tolerance do odstopanj. Če temu dodamo še projekt odrešitve Italije mednarodne inferiornosti, ter ujetost v spiralo nasilja kot medija, v katerem ostaja projekt dejanski, smo opisali uničujočo konstelacijo za položaj (slovenske) manjšine ob meji.

Fašizem gradi na nravni substanci. Nauk o nravni substanci uči, da vezivo države ni *arbitrium*, (pogodbena) volja posameznikov, pač pa *voluntas*, nasebna volja, ki jo je zgodovina položila v svet v podobi nekega ljudstva s svojo kulturo. Toda fašizem je eksces nauka o nravni substanci: sposoben jo je misliti le v nepomirljivem konfliktu s sfero partikularnega, zato jo obsodi na uničenje. Goli obstoj manjšine ob meji, ki ni zaprisežena ideji fašizma, je za fašizem lahko le *de facto* širitev pristojnosti tuje države preko državne meje in derogacija veljavnosti italijanskega prava. Ni dovolj zunanja lojalnost državljanov državi, ker ta zdaj nepopustljivo zahteva, da je potrjena v notrini človeka. Ne gre več

za državo *inter homines*, pač pa *interiore homine*. Ta pa zahteva, kot smo videli, človeka v vsej njegovi biti. Tako kot (katoliško) krščanstvo (pred drugim vatikanskim koncilom).¹¹

Odnos fašizma do slovenske manjšine pogosto interpretiramo skozi fantazmo o barbaru, ki mu stoji nasproti tisočletna civilizacija. Ta predstava se je zaostri po italijanski kolonialni avanturi v Afriki, od koder se je vzorec odnosa do zaostalih divjakov prenesel tudi na odnos do manjšin ob meji. Intenzivni stiki z nacistično Nemčijo so konec tridesetih let vpeljali tudi moment rasizma v fašizem, ki je nudil dodatno podlago superiornemu odnosu do Slovanov. Toda slovenska manjšina je bila žrtev intenzivnega poitaljenčevanja že od samega vzpenjanja fašizma v Italiji. Vzrok za to strukturno nestrpnost pa je zgoraj opisana šibkost mišljenja, ki fašizem izrodi v eksces v nravni substanci. Če temu dodamo še nasilje, ki je prav tako vpisano v pojem fašizma, postane razumljivo, zakaj je teror nad manjšino postal eden od ključnih modusov, v katerem je fašizem sam sebi dokazoval svojo dejanskost.

ZAKLJUČEK

Na raziskavo pojmovnega ustroja fašizma smo se podali zaradi uvida v mehanizem, ki je zahteval odnos do meje in manjšine, kot smo mu bili priča. Fašizem je – tako kot ostali totalitarizmi – manifestacija napake mišljenja, ki ne zmore izpeljati sprave na pojmovni ravni. Stavi na »veliki skok naprej« ali »dokončno rešitev«, če parafraziramo druge eshatološke projekte, ki naj bi za vselej zagotovili sovpadanje bivanja človeka z njegovim smislom.

Gentilejev vzklik, *sii uomo*, ki je jedro njegovega aktualizma, je na prvi pogled pohvalen apel k samouresničitvi posameznika, ki si je v novem veku izbojeval pravico partikularnosti. Na klasičen koncept nacionalne države spominja tudi teza, da naj bo fašizem sinteza nacionalizma (ki postavlja državo pred posameznika) in liberalizma (ki postavlja posameznika pred državo): »za fašizem pa sta država in posameznik eno, ali bolje, 'država' in 'individuum' sta termina, ki sta neločljiva v nujni sintezi« (Gentile, 2009a, 25). Toda to je abstraktna opredelitev, ki umanjka na vseh ravneh konkretne opredelitve vloge človeka v državi.

Gentile posameznika zaduši v brezpogojni zahtevi po absolutnem zlitju z nravno substanco naroda, kar označi kot »sistem prave in konkretne svobode«. (Gentile, 2009a, 30) To pa je kršitev osrednjega principa novega veka, po katerem je človek svobodno bitje le, če je potrjena pravica njegove partikularnosti. Fašizem si zada realizacijo okroglega trikotnika v svetu. Zdi se, da njegov vzpon in propad potrjuje Heglovo tezo, da je svetovna zgodovina svetovno sodišče, ki razsoja o resnici posameznih idej. Ni dovolj na teoretski ravni izkazati defektnost neke ideje, njeno protislovnost, demonstrirati jo mora tudi zgodovina. Zato »svetovna zgodovina niso tla sreče« (Hegel, 1999, 75).

11 Drugi vatikanski koncil prinese obsežno reformo rimokatolištva, ki vključuje tudi sprejemanje svobode vesti, svobode veroizpovedi itd. Te premiki so najbolj zgoščeno zapisani v encikliki *Pacem in terris* iz leta 1963.

FASCISM AS EXCESS OF THE DOCTRINE ABOUT ETHICAL SUBSTANCE

Rok SVETLIČ

Science and Research Centre, Koper, Garibaldijeva 1, 6000 Koper, Slovenia

e-mail: rok.svetlic@zrs.upr.si

SUMMARY

Fascism represents an excess in the teaching of ethical substance. This teaching is driven by conceptual reasons, since the individualistic account of coexistence – based on the social contract – comes up against insurmountable theoretical obstacles. Within the theory of the social contract the individual is prior to the state, but the teaching of ethical substance turns this relation on its head. If at the beginning of 19th century this shift was a direct response to theoretical problems, in the 20th it assumes the proportions of a revolutionary Project. An entirely new world is about to be created that must rest on the purity of an ethical substance. Fascism perpetuates this demand to the extreme: all identities that don't melt in the ethical substance causes sub-optimal functioning of the Whole. The special status accorded to the border-minorities, since the same territory cannot contain two ethical substance simultaneously: the mere existence of a minority already undermines the existence of the state in a given area. The change of belonging to an ethical substance, i.e. de-nationalization, is the sine qua non for a geographical accomplishment of a state, for the definition of its borders.

Keywords: fascism, individual, G. Gentile, violence, border

LITERATURA

- Arendt, H. (2003):** Izvori totalitarizma. Ljubljana, Claritas.
- Bach, M., Breuer, S. (2010):** Faschismus als Bewegung un Regime: Italien und Deutschland im Vergleich. Wiessbaden, Verlag fuer Sozialwissenschaften.
- Descartes, R. (1988):** Meditacije. Ljubljana, Slovenska matica.
- Fukuyama, F. (1990):** Konec zgodovine?. Nova revija, 101/102, 1275–1289.
- Gentile, E. (2010):** Fašizem: zgodovina in interpretacije. Ljubljana, Modrijan.
- Gentile, G. (2009a):** Origins and Doctrine of Fascism. V: Gentile, G.: Origins and Doctrine of Fascism. New Jersey, Transaction publishers, 1–34.
- Gentile, G. (2009b):** The Philosophy of Fascism. V: Gentile, G.: Origins and Doctrine of Fascism. New Jersey, Transaction publishers, 33–35.
- Gentile, G. (2009c):** What is Fascism? V: Gentile, G.: Origins and Doctrine of Fascism. New Jersey, Transaction publishers, 43–75.
- Gregor, A. J. (2001):** Giovanni Gentile: Philosopher of Fascism. New Jersey, Transaction publishers.
- Hegel, G. W. F. (1999):** Um v zgodovini. Ljubljana, Analecta.
- Hegel, G. W. F. (1970):** Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hobbes, T. (1985):** Leviathan. London, Penguin Books.
- Marx, K. (1969a):** Teze o Feurebachu. V: Marx, K./ Engels, F.: Izbrana dela (II. Zvezek), Ljubljana, Cankarjeva založba, 356–359.
- Marx, K. (1969a):** Prispevek k židovskemu vprašanju, V: Marx, K./ Engels, F.: Izbrana dela (I. Zvezek), Ljubljana, Cankarjeva založba, 149–188.
- Mass, S. (2010):** Dritter Weg und wahrer Staat. Kiel, Regim-Verlag.
- Nolte, E. (1971):** Die faschistische Bewegungen. München, DTV.
- MacPhearson, C. B. (1985):** Hobbes, Analyst of Power and Peace, V: Hobbes, T.: Leviathan. London, Penguin Books, 9–65.
- Schmitt, C. (1994):** Tri razprave. Ljubljana, KRT.
- Schnädelbach, H. (2000):** Hegels praktische Philosophie. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Spann, O. (1921):** Der Wahre Staat. Leipzig, Quelle & Meyer.
- Svetlič, R. (2015):** Prenašati bit sveta: Ontologija prava in države. Ljubljana, Slovenska matica.
- Ustava Republike Slovenije.** <http://www.us-rs.si/o-sodiscu/pravna-podlaga/ustava/> (18. 7. 2016).