

*Jure SPRUK****RACIONALNOST MODERNE POLITIKE:
K RAZUMEVANJU JEDRA POLITIČNOSTI****

Povzetek. Članek obravnava vprašanje racionalnosti moderne politike. Avtor oponira predstavi o politiki, ki jo bolj kot razum determinirajo strasti. Glavni namen je prikazati razumsko razsežnost političnega, s katero je na pot pospremljena moderna politična znanost. Ker političnost predpostavlja oblastne odnose med vladajočimi in vladanimi, je potrebno razumsko plat politike prikazati z obeh zornih kotov. Medtem ko je Machiavelli v 16. stoletju razumsko plat politike skušal prikazati knezu, se je Hobbes v 17. stoletju v iskanju zrna razuma obrnil k sleherniku. Oba pionirja moderne politične znanosti potrdita, da se v jedru političnosti nahaja razum, ki mora za namene političnega delovanja obvladati strasti.

Ključni pojmi: politika, politična znanost, razum, Niccolò Machiavelli, Thomas Hobbes

892

Uvod

Pojem racionalnost v osnovi pomeni nekaj pozitivnega, saj implicira uporabo razuma, s katerim ljudje iščemo učinkovite rešitve za različne življenjske izzive. Kar je racionalno, je skrbno premišljeno in preračunano, je osredotočeno in otipljivo. S tem je vezano na trdo realnost, od katere ne sme odstopiti, če ne želi stopiti na polje metafizičnega in idealnega, ki zgolj zastirata pogled na dejansko. Smisel spoznavanja realnega ni le v opisu obstoječega, temveč tudi ali predvsem v odmerjanju manevrskega prostora za vpeljavo sprememb. Če nekaj želimo spremeniti, moramo najprej spoznati, kaj sploh kanimo spreminjati in kako to deluje. Vzvodi delovanja obstoječega vsaj deloma določajo dejanske možnosti spreminjanja. Ob tem se zastavi vprašanje, kaj je človeku sploh dostopnega in s tem potencialno dosegljivega za preoblikovanje. Zakoni narave so do človeškega razuma in

* *Dr. Jure Spruk, doktorski kandidat za področje teorije prava in države, Pravna fakulteta, Univerza v Ljubljani, Slovenija.*

** *Izvirni znanstveni članek.*

DOI: 10.51936/tip.59.4.892-906

njegovih namenov brezbrizni, ne ozirajo se namreč na naše želje in zmogljivosti, človek je produkt narave, zato on vlaga napor v razumevanje le-te in ne obratno. Ko se človek zbliža z naravo, se vrne k svojemu bistvu, k svojemu izvoru, zato naravno postane človekov ideal. Moderna doba kriterij naravnega postavi nasproti kriteriju božjega, ki je obvladoval srednjeveško mišljenje obstoječega in mogočega. Izbor tega ali onega ontološkega kriterija ni nikdar mehanično dejanje, je politično dejanje, ki ga proizvede skupek danih političnih razmerij, zato je primat nad ontološkim diskurzom vselej predvsem politični primat. Srednjeveški korporativizem je ostal na položaju moči, vse dokler mu moderna naravoslovna znanost ni začela dokazovati, da so njegove premise o delovanju naravnega sveta napačne. Monopol nad posredovanjem božje volje sta v 16. stoletju izzvala Nikolaj Kopernik in Martin Luther, vsak s svojega zornega kota, a brez namena, da bi ta monopol zrušila, kar potrjuje diskrepanco med nameni avtorjev in posledicami njihovega dela. Triumf metode naravoslovne znanosti tekom 17. in 18. stoletja je naznanil politične spremembe, ki so jih vpeljale meščanske revolucije, v katerih je bil zajet tudi ves subverzivni kapital dotedanjih znanstvenih odkritij. Vsaka uspešna revolucija potrebuje določeno mero presežnega, da ga postavi nad človeka, saj se na ta način nadene legitimnost novemu družbenemu redu, ki ne more biti odvisen od čustveno prepojenega voluntarizma. Na presežno se veže racionalnost, s tem pa tudi argumentacijska moč pri uvajanju varovalk pred morebitnimi poskusi rušenja nove družbene in politične ureditve.

V članku bomo obravnavali vprašanje racionalnosti moderne politike, ki se ji pogosto pripisuje zgolj čustveno dimenzijo, s čimer se ji skuša odvzeti zmožnosti za doseganje razumsko zastavljenih ciljev in jo tako zreducirati na mehanično dejavnost, ki lahko deluje zgolj znotraj togega prizadevanja za vzdrževanje *statusa quo*. Politika je seveda veliko več od tega, moderna politična znanost od Niccolòja Machiavellija naprej ne skriva razumskega potenciala, medtem ko Thomas Hobbes temelje moderne politične teorije postavi ravno na človekovi razumski plati, ki ga edina lahko povede v snovanje politične skupnosti z drugimi ljudmi. To sta osrednja avtorja, s pomočjo katerih bomo skušali pokazati na zgrešeno predstavo o politiki kot čustveno prepojeni dejavnosti, ki jo obvladujejo predvsem nizke strasti. Ta predstava je namreč v veliki meri zaslužna za spremenjeno pojmovanje političnega, ki sega od aristotelovsko idealizirane predstave do moderne vulgarizacije, s katero je politiki naloženo breme slabega slovesa.

Machiavellijev popis tehnike oblasti: od strasti k razumu

Tehnično izrazoslovje v politični znanosti ni posebej cenjeno, saj implicira mehanicistično predstavo o delovanju politike. Politična teorija, katere

temeljno poslanstvo je v prepoznavanju temeljnih lastnosti politike, z zavračanjem mehanicizma sporoča, da politično ni zvedljivo na vnaprej določena pisana ali nepisana pravila, ki bi politično delovanje in odločanje zreducirali na brezdušno sortiranje izdelkov na tekočem traku po strogih in togih standardih. V naravi politike je, da stopa po robovih in preizkuša trdnost tal pod nogami, s čimer testira družbeni teren za dosego zastavljenih ciljev. Ti cilji so lahko vezani na vzpostavitev dominacije ali emancipacije, odvisno torej od zornega kota, s katerega stopamo v polje političnosti. V vsakem tovrstnem zornem kotu tičijo atributi, ki političnemu dodajajo dinamični zalet bodisi za izstop iz že uhojene poti bodisi za dodatno utrjevanje že obstoječe poti. Sem gotovo spadajo interesi in vrednote, v imenu katerih se politični akterji poženejo proti imanentno političnemu cilju – osvojitvi in ubranitvi oblastne pozicije. Brez oblasti ni politike, prosto po Antoniu Gramsciju je namreč prvi element politike obstoj vladajočih in vladanih (Gramsci, 1974: 141). Glavni dosežek moderne politične teorije je v konceptualizaciji moderne države, ki se od 17. stoletja naprej institucionalizira in nase prevzame nalogo združevanja raznolikega mnoštva v enotno politično skupnost (*ex pluribus unum*). Ta proces terja postavitev učinkovite državne oblasti, ki prevzame večji del bremen, ki so ljudi omejevala v predpolitičnem stanju, kar izčrpno pojasni Thomas Hobbes. Še pred njim je v 16. stoletju Niccolò Machiavelli izčistil pojem politike v navezavi na oblastno pozicijo, ki se zapolni kot produkt danih razmerij moči. Izčiščen pojem politike se mora denimo odreči moralnim odtisom, saj bi v nasprotnem primeru zaobjel preširok nabor človeških dejavnosti, kar bi učinkovalo kot zastranitev od predmeta preučevanja politične znanosti. Podobno velja tudi za pravo, ekonomijo ali teologijo, vendar je za politično znanost na pragu moderne dobe največji izziv ravno s krščansko teologijo ozaljšana morala, ki se je tako udobno umestila v srednjeveški korporativizem.¹ Politika in morala nista ločeni, sta pa ločljivi, in na tem mora politična znanost vztrajati, če želi ohraniti lastno avtonomijo. Adolf Bibič je kot osrednjo temo politične misli od Machiavellija dalje prepoznal »preučevanje nastanka, strukture in funkcije države« (Bibič, 2021: 25). Proučevanje razmerij moči in iz njih izpeljanih alternativ² tvori skupaj s konceptom oblasti jedro predmetne usmerjenosti politične znanosti, zato se moderna politična znanost posveti *državi kot institucionalizirani obliki oblasti, ki jo določajo razmerja moči znotraj politične skupnosti*. Kot še ugotavlja Bibič, je bilo poddržavljanje politike deležno kritike, ki se je gibala predvsem od očitkov o bodisi preozkem bodisi preširokem

¹ Korporativizem prvo institucionalno obliko dobi s stanovsko državo v poznem 14. stoletju. Stanovska država je bila osnovana tripartitno, pri čemer so nosilne stanove predstavljali monarh kot simbol vrhovne oblasti, aristokracija in meščanstvo (Lukšič, 1994: 36).

² Misliti in udejanjati alternativo ima vselej politični predznak. Kot apolitično lahko označimo držo, ki ne dojema spremenljivosti družbenega in političnega reda.

pojmovanju oblasti, države in politike, vendar pa tovrstnim kritikam navkljub koncept države ostaja osrednji predmet proučevanja politične znanosti (*ibid.*: 26–27). Zavedanje o pomenu države je še posebej pomembno v časih, v katerih globalizirani svet proizvaja celo vrsto zasebnih entitet, ki s svojo kapitalsko močjo in nanjo pripeto ideološko prevlado pogosto presegajo politično moč posameznih držav in vpliva njenih nosilcev oblasti, kar predstavlja korak v stran od ideje demokracije in vseh predpogojev za njeno učinkovanje, npr. temeljne človekove pravice in svoboščine, socialna država *et cetera*. Umik države iz glavnega toka znanstvenega proučevanja in javne zavesti je korak k depolitizirani politiki, ki se manifestira zlasti skozi nezmožnost mišljenja družbenega in političnega ustroja. Depolitizirana politika v politično teorijo vnaša naravoslovne kategorije, za katere velja, da so bolj toge, kot to velja za družboslovne kategorije. Zakonov narave, za razliko od človeških zakonov, ne moremo spreminjati, lahko se jim zgolj prilagajamo, kar pomeni vzpostavitev pasivne države, ki je politiki v osnovi tuja. Politizirana politika je tako tista, »ki se ne ujame na limanice fatalizma, zavrže ideologijo strukturnega determinizma in politično vrne nazaj v obseg demokratičnega« (Pikalo, 2005: 138).

Glavni očitek Machiavelliju se vse od 16. stoletja dalje nanaša na njegovo domnevno nemoralnost, skovan je bil poseben pojem »machiavelizem«, ki ponazarja zvijačnost in manko vsakršne etično-moralne razsežnosti v zasledovanju političnega cilja zasesti oblastni položaj. Machiavelli seveda morale in etike ni zavračal, dobro je razumel njune dobrobiti za politično skupnost, a njega je zanimalo tisto, kar dejansko obstaja, in ne tisto, kar bi si želeli, da bi obstajalo. Njegova zahteva po preučevanju tistega, kar je, ga napravlja za utemeljitelja moderne politične znanosti (Lukšič, 2021: 53). Kot je ugotavljal Gramsci, je politična znanost pred Machiavellijem tavalala od sholastike do utopije (Gramsci, 1974: 127). Machiavelli ni nagovarjal vernika, ki slepo sledi dogmam, temveč se je obrnil k bralcu, »ki kaj razume«, zato mu predstavi realnost, v kateri velja, da je »razdalja med tem, kako se živi, in tem, kako naj bi se živelo, tolikšna, da se tisti, ki zanemari, kar se dela, za tisto, kar naj bi se naredilo, prej nauči, kako propade, kakor pa, kako se ohrani« (Machiavelli, 1532/2006: 71). Ta nadvse preprosta zahteva odseva bistvo politične znanosti, ki pa je bilo v 16. stoletju hkrati tudi najbolj moteče za tedanjega političnega prvokategornika – Katoliško cerkev. Machiavellija je cerkev diabolizirala zaradi opisa obstoječega in ne namišljene metafizike, v *Vladarju* je napisal tisto, kar sta mu na pladnju servirali dejanska realnost in zgodovina političnih vzponov in padcev, njegov naglavni greh pa je bil v tem, da so skrivnosti politične tehnologije prišle na plano, s čimer so postale dostopne tudi neposvečenim. Razkritje tovrstnih skrivnosti namreč najbolj iritira tistega, ki od skrivne »formule« ustvarja največje presežke,

politične ali ekonomske,³ zato ne čudi, da je *Vladar* pristal na zloglasnem *Index Librorum Prohibitorum*, na katerem so se tedaj znašla vsa tista dela, ki jih je cerkvena oblast smatrala za nevarna njenim zemeljskim interesom. Interese lahko opredelimo kot temeljne vzvode političnega delovanja, le jasno začrtan interes namreč lahko vodi k postavitvi cilja, do katerega skuša seči politika. V tem smislu je povsem na mestu Bibičeva ugotovitev, po kateri se interesi pričnejo problematizirati zlasti v časih, v katerih se nakazujejo pomembne družbene in politične spremembe, ki jih poganja občutek, »da je obstoječa distribucija moči in oblasti krivična in da je nujen radikalen preobrat, ki bi vzpostavil novo interesno strukturo« (Bibič, 1981: 157). Machiavellijev priročnik je bil za tedanje nosilce in branilce vladajoče predstave o mestu in svetu problematičen, ker je interes vezal na državo (*lo stato*) in ne na srednjeveški *body politic*,⁴ ki ga je vedno bolj ogrožal *raison d'état* (ita. *raggione di stato*). V času, v katerem je bil interes države izenačen z njenim vladarjem, Machiavelliju ni preostalo drugega, kot da se je obrnil k neposrednemu pretendentu za oblast Lorenzu Medičejskemu in ga nagovoril za vodenje procesa združitve italijanskih kneževin v enotno državo.

Moderna doba je interes neposredno soočila s strastjo. Za razliko od racionalnosti interesov so strasti veljale za »nepredvidljive in nestalne, impulzivne in eruptivne, močne in kratkotrajne« (Lukšič, 2002: 515). V obračun s strastmi je bila vedno znova vpoklicana država, a šele od 17. stoletja dalje, ko je dozorelo spoznanje o boljšem izplenu vpreženja namesto zatiranja strasti, je v tem nastopila kot civilizacijska posrednica in ne več kot zatiralka (Hirschman, 2002: 25).⁵ Konceptualizacija je interes sčasoma umestila med razum in strasti, s čimer se je uveljavil kot »edino realistično vodilo političnega obnašanja« (Lukšič, 2002: 515). To je ključen moment, v katerem se artikuliranemu interesu prizna realna razsežnost; izveden je bil lahko samo skozi formiranje politične zavesti in aktivnega poseganja po družbenih virih. Politično je realno in realno je interesno. Iz *Vladarja* izhaja, da je Machiavelli bolj kot strastem zaupal razumu, razprava je namreč polna opisov človeških lastnosti, na katera se mora knez pri zasledovanju političnih ciljev obvezno odzivati. Pot k osvojitvi in ohranitvi oblasti je tlakovana z

³ Srednjeveški korporativizem je politično in ekonomsko prepletel do te mere, da je zemljiška lastninska pravica dajala hkrati tudi politično oblast nad prebivalstvom, iz česar se je napajal ves tedanji politični partikularizem.

⁴ Srednjeveški korporativizem je posameznikove svoboščine vezal na njegovo vikorporiranost v večjo celoto (korporacijo), npr. mesto ali univerzo. Posamezniku so bile odmerjene tiste svoboščine, ki jih je predhodno monarh priznal korporaciji, kateri je naposled pripadal. Ponekod v mestih je npr. veljalo, da je posameznik postal del mestne korporacije, če je v mestu nemoteno preživel najmanj eno leto in en dan, ne da bi v tem času kršil njihove zakone ali moralne običaje (Epstein, 2021: 109).

⁵ Politični jezik zgodnje moderne dobe je pojem *politicus* tesno navezoval na pojem *civitas*, ki je bil razumljen kot skupnost ljudi, ki živijo pod istimi zakoni. S pravičnostjo in zakoni naj bi v skupnosti krotili človekove strasti ter mu tako omogočali varno in dobro življenje (Viroli, 1990: 145).

razumskim odzivanjem na ljudske strasti, medtem ko ljudje čustvujejo, naj knez misli in načrtuje, kako njihova čustva preusmeriti na njegov politični mlin. Gre za vprašanje zornega kota, Machiavelli svetuje knezu, ne podniku. Razumsko odzivanje kneza mora pokriti kar največ področij. Le kje drugje bi knez potreboval boljši občutek za *ratio* kot pri trošenju denarja? Machiavelli mu položi na dušo:

Kadar namreč trošiš po pameti in tako, kot je treba, takrat ta tvoja lastnost ne bo znana, pa te bodo celo grdili, da si stiskač, kajti če hočeš med ljudmi obveljati za radodarnega, se moraš kar naprej košatiti s svojo potratnostjo. /... / Vladar torej, ki ne more brez škode biti darežljiv tako, da bi za to njegovo vrlino vsi vedeli, naj se za to, če mu oponašajo stiskaštvo, meni toliko ko za lanski sneg. (Machiavelli, 1532/2006: 73)

Pravzaprav nič manj razumski naj knez ne bo pri odmeri razmerja med krutostjo in milosrčnostjo. Vsak vladar si sicer mora *želeti*, da bi veljal za milosrčnega, a človeška narava, ki jo zaznamujejo nehvaležnost, muhavost, hinavščina in potuhnjenost, vendarle terja, da je bolje, če se ga ljudje bojijo, kot pa da bi ga imeli radi (*ibid.*: 76-77). Machiavelli knezu svetuje, naj podanike premaga na njihovem terenu, kar bo dosegel, če bo postal napol lev in napol lisjak. Levja moč ga bo obranila pred volkovi, lisičja pamet pa pred nastavljenimi pastmi (*ibid.*: 80). Razumski pristop pomeni, da vladar podanike preseže v nizkih strasteh, a s pomembnim dodatkom – vladar svoje strasti razumsko nadzira in jih uspešno prilagaja času, prostoru in ljudem, ki ga obkrožajo. Biti mož beseda je lepa vrlina, a previden gospod, ugotavlja Machiavelli, svoje besede ne bo vselej držal, saj jo tudi ljudje držijo le tedaj, ko imajo od tega kako korist (*ibid.*). Podobno velja za mirovne pogodbe in ostale dogovore z drugimi vladarji, zgodovina namreč uči, da so v teh primerih boljše izplene dosegali vladarji, ki so izkazali s kakovostnejšim lisičenjem (*ibid.*). Machiavellijeva receptura se *prima facie* zdi osupljiva, a ravno zato je njegov *Vladar* postavil mejnik moderni politični znanosti. Kot človeška dejavnost ima politika svoje zakone, po katerih deluje, naloga politične znanosti pa je, da te zakone odkrije in jih karseda verodostojno opiše. Močan moralni čut pogosto vodi k nadvse kritični obravnavi politike, a to ne pomeni, da bodo ti zakoni zato izginili. Z moralno kritiko politike ni v osnovi nič narobe, ravno nasprotno, a tovrstno kritiko gre ločevati od politološke kritike. Nekritično mešanje kategorialnih aparatov samostojnih ved vodi k nepotrebnim zmedam, znotraj katere razlagalna moč posameznih ved zbledi. Antonio Gramsci je v *Vladarju* prepoznal izrazito logično in znanstveno nepristransko argumentacijo, s katero je avtor knezu skušal pojasniti dejanske lastnosti, ki ga bodo napravile za državnika (Gramsci, 1974: 128). Machiavellijev empiricizem je prepričal enega izmed pionirjev moderne

znanstvene metode Francisa Bacona, Norberto Bobbio denimo za boljše razumevanje dela Vilfreda Pareta napotuje neposredno na Machiavellija, ki ga je Pareto v svojem znamenitem delu *Trattato di sociologia generale* oklical za orla, ki leti visoko nad množico etičnih zgodovinarjev (Bobbio, 1964: 196). Machiavellijev *Vladar* je otrok 16. stoletja, v katerem se je pojmovanje političnega povsem preobrnilo. Maurizio Viroli zaradi radikalne transformacije političnega jezika obdobje med poznim 16. in zgodnjim 17. stoletjem poimenuje revolucija politike, ki prinese preobrat od antičnega k modernemu pojmovanju politike (Viroli, 1992: 1). Revolucija prinese drastičen upad prestiža politične znanosti in politike, ki je 300 let pred tem uživala status najplemenitejše izmed znanosti, poslej pa obvelja za neugledno, izprijeno in podlo dejavnost (*ibid.*). Aristotelovski antični idealizem se je izpel, čas je postal naklonjen realizmu, ki je edini lahko priskrbel zadostno mero subverzivnosti za namene političnega boja zoper fevdalno razdrobljenost. Machiavellijeve ideje so bile vpoklicane s strani nasprotnikov starega režima, ki je udobneje deloval na osnovi politične razdeljenosti. Da 16. stoletje še ni povsem doseglo moderne faze, priča Machiavellijevo pripisovanje zgolj polovične moči človekovi svobodni volji, drugo polovico namreč določata usoda in bog (Machiavelli, 1532/2006: 109), kar se ne sklada z moderno političnostjo, ki odraža človekovo svobodo in zmožnost, da spreminja svet. Machiavelli pa temu navkljub moderno politično znanost na pot pospremi s koncipiranjem političnega bitja, ki ni v ničemer podoben antičnemu pravičnemu. Machiavellijevemu *homo politicusu* smer kaže razum, ki regulira strasti, saj so tudi le-te neogibni del človekove osebnosti.

Človekov razum kot prvi pogoj za sestop iz predpolitičnega stanja: Hobbesova teorija družbene pogodbe

Medtem ko je Machiavelli nagovarjal kneza, se je Thomas Hobbes v 17. stoletju lotil še za kak odtенок ambicioznejšega projekta, nagovoril je namreč slehernika v vseh njegovih vrlinah in šibkostih. Da bi ljudem lahko pokazal pomen obstoja politične oblasti in države, je v njih iskal zrna razuma, s katerim bi v imenu lastne varnosti sprejeli avtoriteto nad sabo in ji soglasno dovolili, da v njihovem imenu upravlja celotno politično skupnost. Ker Hobbesa zanima, kako država in politična skupnost nastaneta, se ni osredotočil na vladarja, temveč je moral seči bistveno širše. Hobbesova teorija predstavlja svojevrsten uvod v moderno racionalistično naravno pravo, ki v prvi plan potisne posameznika, s čimer na ontološko-epistemološki ravni prelomi s srednjeveškim korporativizmom. Hobbes o človekovi naravi ni bil nič bolj optimističen kot Machiavelli, razlika med njima je v tem, da je Hobbes človekovo naravo vpel v naravnopravni nauk. Na podlagi premis o človekovi naravi je Hobbes zgradil celotno teorijo o nastanku politične skupnosti,

postavljene premise je z deduktivno logiko privedel do *razumnih* razlogov za odločitev posameznika, da z drugimi ljudmi zaživi v civilni družbi. Hobbesov *Leviathan* nikakor ne pritrjuje tistim, ki v politiki prepoznavajo primat čustvenega nad razumskim. Hobbes nam sporoča, da strasti učinkujejo razdiralno, a moč razuma jih nadvlada, zato racionalen posameznik izbere izhod iz naravnega stanja. Strasti obvladujejo človeka v predpolitičnem stanju, v političnem stanju pa prevlada njegov razum. Imanentno politični akt vzpostavitve politične skupnosti in izbora politične oblasti nosi gen razuma, človek prepojen le s čustvi te poti ne bi ubral, saj bi ga zaverovanost samega vase odmikala stran od sočloveka. Akt sklenitve pogodbe predpostavlja vsaj minimalno mero razuma, saj »ta, ki daje, zase zahteva neko drugo korist« (Lukšič, 2021: 62). V Hobbesovi politični teoriji podanik koristi ne terja od vladarja, temveč jo terja od sočloveka, zato mora med njima najprej zavladati mir. Hobbes kot temeljni naravni zakon opredeli iskanje in prispevek k miru, kot temeljno naravno pravico pa uporabo vseh sredstev za ohranitev lastnega življenja (Hobbes, 1651/1996: 92). Temeljni naravni zakon (*Lex Naturalis*) in temeljna naravna pravica (*Jus Naturalis*) si očitno nasprotujeta, a morebitno zmedo Hobbes odpravi s pojasnilom, da zakon človeku nalaga dolžnosti, medtem ko mu pravica daje svobodo (*ibid.*: 91). V naravnem stanju ima vsak človek pravico do vsega, polasti se lahko celo telo sočloveka (*ibid.*), kar pravzaprav pomeni, da ima človek v naravnem stanju popolno svobodo. Hobbesova podoba naravnega stanja je osupljivo kruta, saj v njem prevladuje brezobzirno nasilje (*bellum omnium contra omnes*), naravno stanje iz človeka iztisne njegove najtemnejše plati (*homo homini lupus*), vse to pa poganjajo trije nosilni vzroki, in sicer tekmovalnost, pomanjkanje samozavesti in samoljubje (*ibid.*: 88). Tekmovalnost človeka spodbuja k prisvajanju tujih materialnih dobrin in žensk, pomanjkanje samozavesti ga napeljuje k nenehnemu oziranju za varnostjo, samoljubje pa v njem prebudi željo po občudovanju s strani drugih ljudi (*ibid.*). Naravni zakoni so sicer univerzalni in veljajo ne glede na prostor in čas, a v naravnem stanju odražajo zgolj *razumska* napotila (*ibid.*: 111), zato tam prispevek k miru ne velja za človekov imperativ. Zakoni v pristnem pomenu besede naravni zakoni postanejo šele takrat, ko za njimi stoji realna avtoriteta, tj. državna oblast, ki z zadostno močjo jamči njihovo izvrševanje (*ibid.*). Za naravno stanje je torej značilno, da v njem človekove strasti pretehtajo nad njegovim razumom, zato, ugotavlja Hobbes, v naravnem stanju ni ne (civilnega) zakona ne pravičnosti (*ibid.*: 90). Naravno stanje velja za predpolitično stanje, saj v njem ni konstituirane suverene oblasti, ki ima edina zakonodajno pristojnost, kar pojasni, zakaj v naravnem stanju ni prava in pravičnosti. Zakonodajalec namreč edini ustvarja zakone, le-ti pa nadalje nastavljajo kriterije pravičnosti. Iracionalni človekovi nagoni obvladujejo predpolitično stanje, v katerem zato umanjajo predvidljivost, stabilnost in varnost, ki skupaj tvorijo prvi

pogoj za delovanje politične skupnosti. Ljudje so si namreč po naravi tako zelo enaki, da preživetje ni zagotovljeno niti fizično in umsko najmočnejšim (*ibid.*: 91). Človeka ob rojstvu narava obdari z razumom, ki mu edini pokaže pot iz naravnega stanja, a ta ogenj je potrebno zanetiti. Zaneti ga, paradoksalno, človekov *strah* pred smrtjo, zato Hobbes ugotavlja, da človeka v resnici iz naravnega stanja vodita strast in razum z roko v roki (*ibid.*: 90). Hobbesova ugotovitev se zdi prenapeta in preveč poenostavljena. Strah je resda močno čustvo, prav tako si je precej preprosto zamisliti, da človeka v naravnem stanju, kot ga naslika Hobbes, prej ali slej postane strah za lastno življenje, vendar se strah človeka v naravnem stanju loti zaradi potlačenega razuma, zaradi česar ne spoštuje naravnih zakonov, in ker jih ne spoštuje, pride do naravnega odziva v obliki strahu, ki pa ga človek lahko obvlada le z razumom. Ko človek vstopi v politično skupnost z drugimi ljudmi, iz sebe ne izžene svojih strasti, gre enostavno za to, da razum prevlada nad strastmi, kar je obratno razmerju med njima v naravnem stanju. Celotna argumentacija se vrti okoli razuma, saj šele njegova aktivacija privede do političnega stanja, v katerem strasti sicer ne izginejo, postanejo pa tako ali drugače podrejene razumu. Človekov *ratio* mora priti do izraza že v naravnem stanju, v katerem njegovo življenje obvladuje strah, zaradi česar njegovo bivanje v naravnem stanju postane neznosno. Prelomen je trenutek, v katerem človek prepozna svoj interes, da zaščiti lastno življenje, s čimer izkaže sposobnost racionalnega odzivanja na obstoječe okoliščine. *Interesa v lastno korist človek ne more prepoznati in ga zasledovati, ne da bi ob tem deloval racionalno*. Politična skupnost nastane kot posledica uporabe razuma, kar izhaja tudi iz namena njenega konstituiranja, ki je vezano na zaščito posameznikovih pravic. Hobbes nam sporoča, da so posameznikove pravice uresničljive le v okoliščinah obstoja državne oblasti, česar ni mogel ovreči niti Locke, ki je sicer naravno stanje opisal povsem drugače od Hobbesa. Umrljivo božanstvo, kot Hobbes označi državo, torej v osnovi sestoji iz seštevka racionalne volje množice ljudi. Moč umrjivega božanstva je v tem, da združuje zrna razuma, ki izhaja iz narave, kar pomeni, da substanca umetne osebe (*artificial person*) v resnici ostaja naravna. Nosilno sporočilo pravi, da tudi konvencionalno v sebi nosi jedro naravnega, torej tistega, kar v moderni dobi predstavlja ontološko-epistemološki ideal. Odmerjena lekcija uči sledeče: vse se začne in konča pri človeku in njegovi naravi. Leo Strauss v Hobbesovi teoriji izpostavlja zavrnitev antične podobe človeka kot družbenega in političnega bitja in sprejetje podobe asocialnega in apolitičnega bitja (Strauss, 1999: 177), a pri tem ne upošteva, da družbeno in politično bitje človek postane tedaj, ko se vda moči razuma, ki odraža moč narave. Hobbesova ugotovitev, po kateri ljudje lahko razumemo le tisto, kar sami ustvarimo, ergo narave ne bomo nikoli popolnoma razumeli (*ibid.*: 182), ne ovrže teze, ki pravi, da človeka iz naravnega stanja dejansko ne pahne strah, temveč razum. Moč narave

na človeka vpliva neodvisno od njegovega zavedanja o tem. Strah se v človeka naseli zaradi nebrzdanega čustvovanja, razum pa je tu zato, da presežke strasti pomiri in človeka pripelje do sprejetja rešitve, ki bo v njegovem interesu. Pomembna odlika Hobbesove politične teorije je ravno v tem, da nam pojasni, kako razumska kalkulacija posameznikovih interesov in koristi enostavno mora sprejeti interes celotne politične skupnosti. Povedano drugače, interes posameznika je lahko zaščiten le toliko, kolikor je zaščiten interes celotne politične skupnosti. Razumen človek preneha izvrševati svoje naravne pravice, ker se zaveda, da to gradi njegov interes. Iz tega sledi, da je politično razumno, saj pristojnosti varovanja naravnih pravic naposled prevzame državna oblast. Ustvarjena ureditev je umetna in hkrati nujna, saj ljudje občutijo zadovoljstvo le v okoliščinah, v katerih obstaja moč, ki jih zmore obvladati (Gough, 2001: 128). Za Hobbesa le strukturna prisila prinaša prepotrebno stabilnost in predvidljivost, zato podanikom sprememba režima ni dovoljena (Hobbes, 1651/1996: 121), dovoljeno pa ni niti izmikavanje volji suverene oblasti, saj podaniki družbeno pogodbo sklenejo med seboj in ne z vladarjem (*ibid.*: 122), kar pomeni, da vladar pogodbe niti ne more prekršiti, prekršijo jo namreč lahko zgolj pogodbene stranke.

Hobbes stavi na absolutistično oblast, zato gre v njegovem primeru za avtoriteto, ki skuša škodljive strasti zatreti. Zatiranje škodljivih strasti se dogaja v imenu zaščite politične skupnosti, in zato mora biti država vse-mogočna, saj bi njen razpad človeku prinesel več škode kot koristi, kar nakazuje na uporabo utilitaristične logike.⁶ Zakoni, naravni in civilni, imajo razumsko poreklo, trdi Hobbes, zato jih ignorirajo zgolj norci in bedaki, ki ne zmorejo razumeti načela *pacta sunt servanda*.⁷ Nerazumevanje dotičnega načela pravzaprav pomeni, da norci in bedaki ne razumejo, da tam, kjer je vsem dovoljeno vse, dejansko nikomur ni dovoljeno nič. Ti posamezniki ne razumejo, kaj je dobro zanje, zato so iracionalni, medtem ko so tisti, ki se zavedajo pomena spoštovanja tega načela za njihovo korist, razumska bitja. Temeljna pravičnost izhaja iz spoštovanja dogovorjenega, začeniši z družbeno pogodbo (*ibid.*: 100),⁸ s katero se množstvo prek prostovoljnega soglasja vsakega izmed njih poveže v eno osebo, ki odtlej predstavlja *njihovo* voljo.⁹ Veliki in strašni Leviathan je rojen, ko ljudje med seboj skle-

⁶ Adolf Bibič v analizi Heglove filozofije kot prvi zakon države izpostavlja samoohranitev, kot največje hudodelstvo zoper državo pa anarhijo, ki je zmotno razumljena kot odraz svobode. Svoboda je namreč mogoča le tam, kjer močna oblast uspe ukrotiti elemente razkroja (Bibič, 1984: 67–68).

⁷ Hobbes je mnenja, da razum ni dostopen bedakom, norcem in otrokom, pri čemer imajo slednji iz tega razloga določene skrbnike, ki so odgovorni za njihovo dobrobit.

⁸ Hobbes spoštovanje dogovorjenega določa za tretji naravni zakon. Še več jih sicer našteje v XV. poglavju Leviathana.

⁹ Autorji vladarjevih besed in dejanj so podaniki, ki so mu dali pooblastilo, da govori in dela v njihovem imenu. Morebiten upor zoper vladarja je zato iracionalen, saj bi se na ta način podaniki pravzaprav uprli sami sebi.

nejo družbeno pogodbo, s katero ustanovijo suvereno državno oblast, ki prevzame izvrševanje večjega dela naravnih pravic tistih, ki so k temu podali soglasje. Soglasje terja predvsem dvoje, in sicer (1) vzajemno priznanje izhodiščne enakosti med pogodbeniki in (2) njihovo posedovanje razuma. Za neodtujljivo človekovo pravico velja le pravica do obrambe pred grozečimi poškodbami, smrtjo ali zaporno kaznijo, saj si ni mogoče predstavljati, da bi (razumen) človek prostovoljno pristal na tovrstne potencialne neprijetnosti (*ibid.*: 93). Rojstvo Leviathana bi lahko preprečila le popolna racionalnost ljudi, saj bi v tem primeru zmogli uskladiti želje z dejanskimi sposobnostmi. Hipni in težko nadzorovani refleksi bi se umaknili racionalnemu *calculusu*, ki bi človeku dal verodostojno informacijo o njegovih realnih zgledih, kar bi vsaj v večini primerov ljudi odvedlo od nebrzdanega hlepenja po bogastvu, moči in ugledu. Hobbesovo poudarjanje naravne enakosti ljudi kaj lahko razumemo kot odraz moderne protoliberalne miselnosti, ki se je strukturno odzivala na naraščajoč vpliv kapitalističnega načina produkcije. Crawford B. Macpherson je Hobbesovo (in Lockovo) politično misel umestil v zgodnje moderno ideološko polje posesivnega individualizma, ki je izveden iz liberalne politične doktrine. Liberalizem, ki velja za ideologijo industrializiranega zahoda, v središče svojega političnega programa umešča idejo človekove svobode, ki je tako zelo umanjala v fevdalizmu, znotraj katerega ni bilo prostora za osredotočanje na posameznikove interese ali edinstveno identiteto, zato šele vzpon tržne družbe posamezniku omogoči avtonomno delovanje (Heywood, 2012: 26–27). Medtem ko je srednjeveški korporativizem poudarjal pomen celote, se moderni individualizem postavi na diametralno nasprotno pozicijo, s katere posameznika postavi pred vsakršno kolektivno entiteto. Macpherson liberalizmu iz 17. stoletja pripisuje posesivne razsežnosti, ki se kažejo v tem, da posameznik glede na svoje individualne značilnosti ničesar ne dolguje družbi, tj. le-ta ga v ničemer ne zaznamuje (Macpherson, 2011: 3). Posameznikov po tej razlagi moralne ali družbene vezi ne združujejo v neko višjo celoto, temveč družba služi zgolj kot poligon za izmenjavo transakcij med svobodnimi lastniki, medtem ko politična družba nastane zgolj kot odraz *preračunljive* tendence po varovanju zasebne lastnine (*ibid.*). Liberalizem človeka osvobodi fevdalnih spon, da bi lahko sodeloval v kapitalističnem ustroju, pri čemer se tržni boj lahko spremeni v tržno tekmovanje zgolj v okoliščinah obstoja močne državne oblasti, ki ekonomske akterje pomirja, s čimer preprečuje, da bi družba zaradi tržnih silnic razpadla. To ima v mislih Macpherson, ko trdi, da je potreba po močni suvereni oblasti premo sorazmerna z močjo centrifugalnih sil kompetitivne sebičnosti (*ibid.*: 95). Vsak *racionalen* posameznik, ki v pogojih tržne družbe poseduje znatno lastnino ali ima za kaj takega dobre možnosti, prepozna vrednost obligacije, ki jo dolguje vladarju (*ibid.*: 97). Macphersonov uvid je tehten, a se preveč naslanja na logiko *homo*

economicusa. Preden človek postane *homo economicus*, mora namreč postati *homo politicus*,¹⁰ saj le tako lahko poskrbi, da bo na oblastni poziciji pristan akter, ki bo naklonjen njegovemu pojmovanju interesa. Moderni politični misleci (povečini) izhajajo iz predpostavke o skupni lastnini, ki jo je človeštvu daroval bog, zato je velik poudarek na razlagi o sprejemljivosti zasebnega prilaščanja (Lukšič, 2016: 633), vendar človekove motivacije, usmerjene v izhod iz naravnega stanja, ne moremo zreducirati zgolj na vprašanje varovanja zasebne lastnine. Slednja v moderni dobi resda predstavlja ključni vir posameznikove svobode, ki mu daje avtonomijo (Spruk in Lukšič, 2017: 473), vendar pa ta avtonomija ni absolutna, svobodno razpolaganje z lastnino je možno le v okoliščinah obstoja državne oblasti.¹¹ Z drugimi besedami, človek mora najprej usvojiti politični *ratio*, šele nato lahko sledi njegov ekonomski alter ego.¹² Tržna družba je že politični produkt, ki so ga soustvarjali tudi nosilci državne oblasti, po možnosti tisti, ki so pozorno prebrali Machiavellijevega *Vladarja*. Da bi človek spočetka obveljal za racionalnega, mu ni potrebno obvladati ekonomske logike, zadostuje namreč že politična logika. To je vedel že Machiavelli, Hobbes je njegov nauk zgolj nadgradil do te mere, da danes že kar težko presodimo, komu od njiju gre priznati resnični primat pri vzpostavljanju moderne politične znanosti. Ne glede na zasluge pa velja, da oba spadata med pionirje moderne politične znanosti zato, ker sta uspela pokazati na pomen razuma za politično delovanje, bodisi z vidika vladarja bodisi z vidika podanika.

Sklep

V članku smo skušali pokazati, da moderna politika in z njo moderna politična znanost premoreta dobršno mero racionalnosti. Moderna politična znanost ne sme pristati, da se predmet njenega proučevanja zvede zgolj na čustveno dimenzijo, saj v tem primeru pravzaprav izgubi oporno točko za znanstveno proučevanje. Naše sporočilo se ne glasi, da v politiki ni čustvene dimenzije, ta seveda obstaja, a čustvovanje je del političnega na nižjih stopnjah abstrakcije političnih procesov, ki potekajo v znamenju

¹⁰ Človek s tem, ko izstopi iz naravnega stanja, postane *homo politicus*. Politični *ratio* ni enakomerno porazdeljen med ljudmi, najvišji je namreč pri tistih, ki so sposobni razviti kolektivno politično zavest, najnižji pa pri tistih, ki ne prepoznajo niti svoje lastne politične razsežnosti. Močnejša kot je politična zavest, jasnejši je skupni interes kolektiva. Na prehodu v moderno dobo se je to pokazalo v primeru meščanstva, ki je postopoma prevzelo politični, ideološki in ekonomski primat.

¹¹ Na prvi pogled se zdi, da je človekova svoboda pristnejša v naravnem stanju, a Hobbes trdi, da tam, kjer je vsem dovoljeno vse, dejansko nikomur ni dovoljeno nič.

¹² Hobbes za razliko od Locka nastanek zasebne lastnine predvidi šele z aktom družbene pogodbe, torej je temeljna ekonomska kategorija vzpostavljena šele tedaj, ko se predhodno zgodi politični akt vzpostavitve državne oblasti. Za izčrpno razpravo o Lockovem koncipiranju zasebne lastnine glej v: Lukšič (2016).

dnevnopolitičnega tekmovanja za oblast. Nobenega dvoma ni, da se državljanji, denimo na volitvah, pogosto odločamo bolj po čustvenih kot pa po racionalnih kriterijih. Glavno sporočilo članka je, da je v politiko v njenem širšem pojmovanju nujno vgrajena razumska plat, ki omogoča, da si ljudje zastavimo politične cilje, ki jih nato karseda učinkovito zasledujemo. Politiko se pogosto sooča s pravom, pri čemer naj bi veljalo, da je politika v domeni čustev, pravo pa v domeni logike in razuma. Takšne razlage silno poenostavljajo koncept politike in so temu ustrezno tudi moteče, saj ne prispevajo k razjasnitvi pojma, temveč zgolj nekritično ponavljajo predstavo, ki so jo o politiki ustvarili tisti, ki jih političnost v vsej njeni razsežnosti ogroža in jo zato skušajo zreducirati na manj, kot v resnici daje in ponuja. Machiavellijev nagovor kneza je politično znanost postavil na pot empiričnega proučevanja razmerij moči, ki so usmerjene v cilj osvojitve in ohranitve oblasti. Politično znanost zanima predvsem realno, tj. tisto, kar dejansko vpliva na razmerja moči oz. na njihovo postavitve. V tem se enostavno mora izmakniti moralnemu diskurzu, katerega razlagalna moč se povsem razlikuje od tiste, ki jo ponuja politična znanost. Machiavelli je to razumel že v 16. stoletju, zato je tudi plačal določeno ceno; tedaj je bilo namreč ključnega pomena, da se politološki pristop izolira od teološko-moralističnega pristopa, kar je Machiavellija napravilo za posebjeno pokvarjenost in nemoralnost. Machiavelli je knezu podal cel niz nasvetov o tem, kako se *razumsko* odzivati na takšne ali drugačne nizke strasti podanikov in jih na ta način speljati na mlin, ki poganja njegov politični cilj, tj. osvojitve in ohranitev oblasti. Machiavelli je želel knezu pomagati, da bi postal razumen in ne moralno neoporečen. Moralne sodbe o načinu doseganja cilja niso predmet politološkega proučevanja in pri tem je potrebno vztrajati tudi danes. Politična znanost premore lasten predmet proučevanja in ima razvite lastne metode, zato ni priporočljivo, da bi politološki kategorialni aparat nekritično zamenjali za moralnega. Politika stremi k operativnosti, zato se kaj lahko znajde na robu moralne sprejemljivosti, kar pa lahko vodi k nastanku moralizirajoče politične kulture, ki skuša predvsem zakriti lastno politično neusposobljenost, za katero pa »*krivi druge, ki so politično zrejši in bolj učinkoviti ter hkrati prav tako etični, kot bi si želeli biti njihovi kritiki*« (Lukšič, 2006: 10). Esenco političnega in moralnega lahko spoznamo le, če med njima ne postavimo enačaja. Politiki in morali v vsaki politični skupnosti pripade pomembna vloga, pri čemer analitična ločnica med njima omogoča, da njuno razlagalno moč uporabimo kot kritični odziv na morebitne stranpote ene ali druge.

Medtem ko je Machiavelli skušal spodbuditi razum v knezu, pa je Hobbes iskal zrna razuma v sleherniku. Naravno stanje je pravzaprav okolje, v katerem prevladujejo nebrzdane strasti, ki po svoji moči gladko preglasijo človekov razum. Dogajanje v naravnem stanju je kruto, zato življenje za človeka sčasoma postane nezno. Boj vseh proti vsem v njem zbudi smrtni

strah, ki pa ga lahko obvladuje in premaga le z uporabo lastnega razuma, ki mu narekuje, da s sočlovekom sklene pogodbo, s katero bo vzpostavljena državna oblast oz. avtoriteta, ki bo v imenu vseh pogodbenikov varovala njihove naravne pravice. Razumen posameznik je sposoben prepoznati lasten interes, zato sprejme obligacije, ki mu jih nalaga pogodba, s katero je opustil svojo naravno pravico do vsega, kar sam presodi, da potrebuje. Velikega in strašnega Leviathana spočne človekov razum, ki se realizira skozi pogodbeno razmerje, na katerega razumen posameznik pristane le, če ima od tega konkretno korist. Hobbes v 17. stoletju ni mogel napisati vplivne razprave, ki bi prezrla novo nastajajočo ontološko-epistemološko prevlado naravnega in mehničnega. Newtonova mehanika mu je v času, ko so bili ljudje na pragu velikih političnih in družbenih sprememb prisiljeni v gibanje, podarila popolno metaforo urnega mehanizma, s katero v uvodu *Leviathana* ponazori zakone delovanja države (Pikaló, 2008: 49). Duh časa je terjal razumske temelje političnih teorij, metafizični so se namreč podrli s padcem srednjeveškega korporativizma. Politična teorija, ki ne bi uspela pokazati na racionalni vidik človekovega bivanja v politični skupnosti, bi bila obsojena na pozabo. Navsezadnje se je v moderni dobi znaten del racionalnega vezal na prilaščanje in upravljanje zasebne lastnine. Machiavelli in Hobbes sta nam pokazala, da je politično razumno, prvi z zornega kota vladarja, drugi z zornega kota podanika. Slab sloves, ki se je oprijel politike v moderni dobi, gre na račun razpada srednjeveškega političnega telesa, ki je večino ljudi držal daleč stran od centrov politične moči. Začetek moderne dobe poteka v znamenju razširitve dostopa do teh centrov, na prizorišče so na velika vrata vstopili novi politični akterji, ki pa so morali šele spoznati zakone politike, pri čemer jim je dragoceno lekcijo daroval prav Machiavelli.¹³ Njegov zgodovinski pregled političnih vzponov in padcev je pokazal, da politike ni pokvaril moderni človek, temveč je razkril vzorce, iz katerih izhaja, da so padci skozi zgodovino doleteli predvsem tiste vladarje, ki niso razumeli razumske razsežnosti politike. Racionalnost sama na sebi nima moralnega predznaka, zato lahko njene posledice zanihajo v to ali ono skrajnost. Razum, ki interes prepozna zgolj v navezavi na posameznika, ima majavo politično izhodišče, saj na ta način iz vidnega polja izloči strukturo, ki mora delovati, če naj ta posameznik uživa svoje pravice in blagostanje. Hobbesov zagovor absolutistične monarhije nam ne more biti v zgled, lahko pa se od njega naučimo vsaj tega, da je posameznikova dobrobit odvisna od trdnosti celote, ki ji pripada.

¹³ Tržna družba, ki je bila uvedena prek spremembe ekonomske paradigme, ima politično podstat. Preden so lahko ljudje začeli svobodno tekmovali na trgu dobrin, so morali biti položeni temelji prerazporeditve politične moči in vpliva, ki so proces ekonomske preobrazbe uspeli zaščititi.

LITERATURA

- Bibič, Adolf (1981): Interesi in politika. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Bibič, Adolf (1984): Zasebnost in skupnost. Ljubljana: Delavska enotnost.
- Bibič, Adolf (2021): Kaj je politična znanost? Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Bobbio, Norberto (1964): Introduction to Pareto's Sociology. Banca Nazionale del Lavoro, 183–206.
- Epstein, Charlotte (2021): Birth of the State. The Place of the Body in Crafting Modern Politics. Oxford: Oxford University Press.
- Gramsci, Antonio (1974): Izbrana dela (Anton Žun, ur.). Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Gough, John: Družbena pogodba. Kritična študija njenega razvoja. Ljubljana: Založba Krtina.
- Heywood, Andrew (2012): Political Ideologies. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Hirschman, Albert (2002): Strasti in interesi. Ljubljana: Založba Krtina.
- Hobbes, Thomas (1651/1996): Leviathan. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lukšič, Igor (1994): Liberalizem *versus* korporativizem. Ljubljana: Založba Sophia.
- Lukšič, Igor (2002) Interes: konceptualizacija pojmov. Teorija in praksa 39 (4): 509–522.
- Lukšič, Igor (2006): Politična kultura. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Lukšič, Igor (2016): Aktualnost in akutnost Lockove koncepcije lastnine. Teorija in praksa 53 (3): 625–644.
- Lukšič, Igor (2021): Politična antropologija. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Machiavelli, Niccolò (1532/2006): Vladar. Ljubljana: Slovenska matica.
- Macpherson, Crawford Brough (2011): The Political Theory of Possessive Individualism. From Hobbes to Locke. Oxford: Oxford University Press.
- Pikalo, Jernej (2005): Politika depolitizacije. V: Andrew Gamble, Politika in usoda, 133–139. Ljubljana: Založba Sophia.
- Pikalo, Jernej (2008): Mechanical metaphors in politics. V: Terrell Carver, Jernej Pikalo (ur.), Political Language and Metaphor, 41–54. London, New York: Routledge.
- Spruk, Jure, in Igor Lukšič (2017): Thomas Hobbes: od krščanskega korporativizma k modernemu individualizmu. Teorija in praksa 54 (3–4): 458–476.
- Strauss, Leo (1999): Naravno pravo in zgodovina. Ljubljana: Študentska založba.
- Viroli, Maurizio (1990): Machiavelli and the republican idea of politics. V: Gisela Bock, Quentin Skinner, Maurizio Viroli (ur.), Machiavelli and Republicanism, 143–171. Cambridge: Cambridge University Press.
- Viroli, Maurizio (1992): From politics to reason of state. Cambridge: Cambridge University Press.