

Civilna družba

1. Različni pomeni

V sodobnem političnem jeziku se izraz 'civilna družba' na splošno uporablja kot eden izmed terminov velike dihotomije civilna družba/država. To pomeni, da mu ne moremo določiti pomena in razmejiti obsega, če istočasno s sodobnega vidika ne opredelimo in razmejimo v vsem njegovem obsegu termin 'država'. V negativnem smislu pomeni 'civilna družba' področje družbenih odnosov, ki jih ne regulira država, državo v ožjem pomenu pa tu razumemo, skoraj vedno tudi polemično, kot celoto aparatov, ki v nekem organiziranem družbenem sistemu izvršujejo prisilno oblast. V nemški literaturi so se ob tem problemu še od Avgusta Ludwika von Schläzerja (1794) naprej neprestano sklicevali na razlikovanje med *societas civilis sine imperio* in *societas civilis cum imperio*, kjer drugi izraz nakazuje pojem, ki se v veliki dihotomiji označuje s terminom 'država', in to v kontekstu, v katerem, kot se bo videlo kasneje, še ni nastalo nasprotje med družbo in državo in je zato zadostoval en sam termin za oznako ene in druge, ki je hkrati dopuščal razliko znotraj iste vrste. S pojmom država, ki v ožjem smislu pomeni organ prisilne oblasti, ki dopušča oblikovanje in zagotavlja trajanje omenjene velike dihotomije, se hkrati pojavlja skupek idej, ki spremljajo nastanek meščanskega sveta: priznavanje naravnih pravic, ki pripadajo posamezniku in družbenim skupinam neodvisno od države in ki kot take omejujejo in ožijo področje prisilne oblasti; odkritje področja odnosov med posamezniki, kot so ekonomski odnosi, za regulacijo katerih ni potrebna prisilna oblast, ker se sami regulirajo; splošno znana misel, – ki jo je tako uspešno izrazil Thomas Paine, avtor ne slučajno slovitega spisa, ki poje slavo človekovim pravicam, – da je družba nastala iz naših potreb, država pa iz naših slabosti (1776, it. prev., str. 69), ki se želi ohraniti v dobrem stanju, omejiti obseg civilnih zakonov, ki jih uveljavlja s prisilo, in s tem zagotoviti, da se v največji meri izrazijo naravni zakoni, ki za svojo uresničitev ne potrebujejo prisile; torej širjenje zasebnega prava, preko katerega posamezniki urejajo svoje medsebojne odnose, ki jih vodijo njihovi realni interesi, od katerih je vsak *iudex in causa sua*; in zoževanje javnega ali političnega prava, kjer se izvršuje *imperium*, razumljen kot povelje nadrejenega, ki je kot *iudex super partes* dolžan izvrševati prisilno oblast. Nikoli ne bo dovolj poudarjeno, da smo za uporabo pojma 'civilna družba' v pomenu sfere družbenih odnosov, ki je ločena od sfere političnih odnosov, dolžni zahvalo nemškim piscem (posebno Heglu in Marxu, kot bomo videli v nadaljevanju), torej piscem, ki pišejo v jeziku, v katerem *bürgerliche Gesellschaft* pomeni oboje, tako civilno kot meščansko družbo in ki v pravniškem jeziku, že splošno uveljavljenem ob koncu 18. stoletja, označuje civilno pravo, katero, za razliko od kazenskega prava, vsebuje zadeve, ki po tradiciji pripadajo zasebnemu pravu (*Code civil* je zakonik civilnega zasebnega prava, v nemščini *bürgerliches Recht*).

Prav zato, ker je izraz 'civilna družba' v pomenu 19. in današnjega stoletja nastal iz nasprotja – tradiciji neznanega – med politično in nepolitično sfero, je

* Norberto Bobbio, *Stato, governo, società*, Einaudi, Torino 1985, str. 23–42.

lažje najti negativno kot pozitivno definicijo zanjo, še posebej zato, ker v obravnavi javnega prava in obče teorije države (*allgemeine Staatslehre* nemške akademske tradicije od Georga Jellineka do Felixa Ermacora) nikoli ne manjka pozitivnih definicij države: civilna družba je skupek odnosov, ki jih država ne regulira, torej je vse tisto, kar preostaja, ko se enkrat dobro razmeji obseg, v katerem se izvršuje državna oblast. Toda tudi v nekem tako nedoločnem pojmu se pomeni lahko razločujejo glede na to, ali prevladuje v nedržavnem identifikacija s pred-državnim ali s protidržavnim ali naravnost s post-državnim. Kadar govorimo o civilni družbi v prvem od teh pomenov, hočemo reči – v zavednem ali nezavednem soglasju s teorijo naravnega prava – da obstoje pred državo različne oblike združevanja, ki jih posamezniki ustanovijo, da zadovoljijo svoje najrazličnejše interese, in nad katere se postavlja država, da jih ureja, ne da bi pri tem kadarkoli izključila njihov nadaljnji razvoj in preprečila stalno prenavo; v tem primeru; čeprav ne v strogem marksističnem smislu, lahko govorimo o civilni družbi kot bazi in o državi kot nadzidavi. V drugem pomenu dobi civilna družba aksiološko pozitivno konotacijo in označuje mesto, kjer se manifestirajo vse instance spreminjanja odnosov dominacije, kjer se oblikujejo skupine, ki se bojujejo za politično emancipacijo, kjer dobijo moč tako imenovane sile nasprotovanja. Ta pomen bi sicer lahko označili tudi z aksiološko negativno konotacijo, če bi se postavili na stališče države in če bi gledali na fermente novega, katerih nosilec je civilna družba, kot na klice razpadanja enotnosti.

V tretjem pojmovanju ima civilna družba kronološki pomen, tako kot v prvem, in hkrati aksiološki pomen kot v drugem: predstavlja ideal družbe brez države, ko naj bi bila presežena politična oblast. Ta pomen je prisoten v tisti Gramscijevi misli, v kateri je izražen tipičen ideal vse marksistične misli o odmiranju države in je opisan kot »vsrkanje politične družbe v civilni družbi« (1930–32 a, str. 662), torej kot civilna družba, v kateri se za razliko od dominacije izvršuje hegemonija in ki je osvobodjena politične družbe. V teh različnih pomenih vsebuje »ne-državni« troje različnih figur: v prvem pomenu gre za pred-državno stanje, to je tisto, kar še ni državno, v drugem za antitezo državi oziroma tisto, kar je alternativa državi, v tretjem pomenu pa gre za preseganje in konec države.

Težje je 'civilno družbo' opredeliti pozitivno, ker moramo naštetih kratkomalo vse, kar je nekako ostalo izven opisa države. Naj samo omenimo, da je nasprotje civilna družba/politične institucije v mnogih kontekstih le drugačna oznaka za staro nasprotje *paese reale/paese legale*. Kaj je *paese reale*? Kaj je civilna družba? V prvem približku lahko rečemo, da je civilna družba mesto, kjer nastajajo in se odvijajo ekonomski, družbeni, ideološki, religiozni konflikti, ki jih državne institucije morajo reševati, bodisi da posredujejo med njimi za dosego kompromisa bodisi da jih preprečujejo ali pa jih zatrejo z represijo. Subjekti teh konfliktov in torej civilne družbe, kolikor predstavlja prav nasprotje državi, so družbeni razredi ali v širšem smislu skupine, gibanja, asociacije, organizacije, ki jih predstavljajo ali se proglašajo za njihove predstavnike; poleg njih pa še raznovrstne organizacije, interesne skupine, raznovrstne asociacije s širšimi družbenimi cilji, ki so posredno politični, emancipacijska gibanja etničnih skupin, skupine za varstvo človekovih pravic, za osvoboditev žensk, mladinska gibanja, itd. Stranke so z eno nogo v civilni družbi, z drugo v institucijah, zato je bilo predlagano, da bi dihotomično shemo obogatili pojmovno, s tem da bi vrinili med pojma civilna družba in država pojem politična družba (Farneti 1973, str. 16 ss, da bi tako razumeli fenomen strank, ki dejansko ne pripadajo v celoti ne civilni družbi ne državi. Res, eden izmed najpogostejših načinov označevanja političnih strank je tisti, ki hoče pokazati, da je

njihova funkcija v tem, da zbirajo, združujejo in nazadnje nekatere zahteve iz civilne družbe posredujejo naprej, da postanejo predmet političnega odločanja. V najnovejših sistemskih teorijah globalne družbe zavzema civilna družba prostor, kjer se oblikujejo zahteve (input), ki so usmerjene k političnemu sistemu in na katere mora politični sistem odgovoriti (output): nasprotje med civilno družbo in državo se torej postavlja kot kontrast med kvantiteto in kvaliteto zahtev ter sposobnostjo institucij, da dajo ustrezne in prave odgovore. Temo o zmožnosti vladanja (governability) kompleksnim družbam, o kateri se danes toliko razpravlja, lahko interpretiramo tudi v terminih klasične dihotomije civilna družba/država: družba postane toliko bolj nevladljiva (ingovernabile), kolikor bolj naraščajo zahteve civilne družbe, ne da bi ustrezno naraščala zmožnost institucij, da odgovorijo nanje; zmožnost države, da odgovori nanje, je mogoče dosegla celo skrajno mejo (od tod npr. tema »fiskalne krize«). Tesno povezana s temo o zmožnosti vladanja je tema legitimnosti: nezmožnost vladanja poraja krizo legitimnosti. Tudi to temo lahko prenesemo v okvire iste dihotomije: institucije predstavljajo legitimno oblast v Webrovem smislu besede, to se pravi oblast, katere odločitve ljudje sprejemajo in uresničujejo, kolikor menijo, da izhajajo iz avtoritete, ki ji priznavajo pravico, da sprejema veljavne odločitve za vso skupnost; civilna družba predstavlja mesto, kjer se zlasti v času institucionalne krize oblikujejo dejanski centri moči, ki skušajo doseči lastno legitimizacijo tudi v škodo legitimnih centrov moči, kjer se – z drugimi besedami – odvijajo procesi delegitimizacije in ponovne legitimizacije. Od tod pogosta trditev, da je rešitev hude krize, ki ogroža obstanek političnega sistema, treba iskati predvsem v civilni družbi, kjer je možno najti nove vire legitimacije in torej nova področja konsenza. Nazadnje se v sfero civilne družbe običajno vključuje tudi fenomen javnega mnenja, ki ga razumemo kot javno izražanje konsenza in disenja v odnosu do institucij in posredovanja preko tiska, radia in televizije itd. Sicer pa se javno mnenje in družbena gibanja razvijajo hkrati in se medsebojno pogojujejo. Brez javnega mnenja – kar bolj konkretno pomeni brez prenosnih kanalov javnega mnenja – ki postane »javno«, prav v kolikor je posredovano publikli, je sfera civilne družbe ogrožena, da izgubi lastno funkcijo in nazadnje izgine. V skrajnem primeru je totalitarna država – to je država, ki popolnoma absorbira civilno družbo – država brez javnega mnenja (torej samo z uradnim mnenjem).

2. Marxova interpretacija

Običajna raba izraza 'civilna družba' kot termina, neločljivo povezanega z državo ali političnim sistemom, izvira iz Marxa in preko Marxa iz Hegla, četudi je, kot se bo videlo kasneje, Marxova raba v primerjavi s Heglovo ožja. To, da se izraz 'civilna družba' uporablja tudi v vsakdanjem jeziku, lahko pripisujemo vplivu marksistične literature v sodobnih italijanskih političnih razpravah. Dokaz za to je, da se izraz 'civilna družba' v drugih jezikovnih kontekstih nadomešča v isti dihotomiji s terminom 'družba': npr. v Nemčiji je v teh letih potekala široka in učena debata o *Staat und Gesellschaft* (prim. Böckenförde 1976), v kateri termin *Gesellschaft* ('družba') zajema področje pomenov naše 'civilne družbe'. Ključno mesto, kjer se je pomen 'civilne družbe' rodil in postal običajen, je tisto, v katerem Marx v Predgovoru h Kritiki politične ekonomije piše, da se je, ko je študiral Hegla, prepričal, da imajo pravne in politične institucije svoje korenine v materialnih odnosih bivanja, »katerih celotnost obravnava Hegel . . . pod imenom 'civilna

družba', iz česar sklepa, da »je anatomijo civilne družbe treba iskati v politični ekonomiji« (ital. pr. str. 956–57). Ni pomembno, da je Marx na tem mestu v svoji interpretaciji zožil in celo deformiral Heglov pojem 'civilne družbe', kot bomo kmalu videli; pomembno pa je poudariti, da v tolikšni meri, v kolikšni si je Marx zamislil civilno družbo kot mesto ekonomskih odnosov, to je odnosov, ki konstitu-irajo »realno osnovo, nad katero se dviga pravna in politična vrhnja stavba« (ibid. str. 957), pomeni 'civilna družba' skupek odnosov med posamezniki, ki so izven države ali pred njo in ki tako na neki način izčrpa razumevanje preddržavne sfere kot sfere, ki je različna in ločena od države, tiste preddržavne sfere, ki so jo pisci naravnega prava in po njihovi sledi deloma tudi prvi ekonomisti, začeni s fiziokrati, imenovali 'naravno stanje' in 'naravna družba', Zamenjava izraza 'civilna družba' z 'naravno družbo', ki jo je, sicer preko Hegla, a dokaj od njega, izpeljal Marx, je dokazana z mestom v zgodnjem delu *Sveta družina* (Marx in Engels 1845), kjer beremo: »Moderna država ima za naravno osnovo (pazite: »naravno«) civilno družbo, človeka civilne družbe, to je neodvisnega človeka, povezanega z drugim človekom samo z vezjo zasebnega interesa in z nezavedno naravno nujnostjo« (ital. pr. str. 126). Še bolj presenetljivo je, da se tako definirana specifična značilnost civilne družbe popolnoma ujema s specifično značilnostjo Hobbsovega naravnega stanja, ki je, kot je dobro znano, vojna vseh proti vsem: »Celotna civilna družba je ravno ta vojna (človeka proti človeku) enega proti drugemu, vseh individuov, ki so sedaj izolirani drug od drugega samo še preko svoje individualnosti, in je tudi splošno, sproščeno gibanje elementarnih potenc življenja, osvobojenih verig privilegijev. (ibid., str. 130) Presenetljivo je zato, ker se v naravnopravni tradiciji (cfr. 4) 'civilna družba' imenuje tisto, kar danes imenujemo 'državo', torej pojem nasproten naravnemu stanju.

Tega premika od tradicionalnega pomena izraza 'naravno stanje' k pomenu izraza 'civilna družba', ki je po tradiciji prvemu nasproten, ne bi mogli pojasniti, če ne bi še enkrat upoštevali, da je Marxova civilna družba *bürgerliche Gesellschaft* in da je – zlasti po Heglu in po interpretaciji Heglovih tekstov s strani Heglove levice – dobila pomen 'meščanske družbe' prav v smislu razredne družbe; zgodovinski subjekt meščanske družbe pri Marxu pa je meščanstvo, torej razred, ki je uresničil svojo politično emancipacijo s tem, da se je osvobodil okovov absolutne države in je nasproti tradicionalni državi postavil pravice človeka in državljana; te pa so dejansko tiste pravice, ki bodo morale odslej varovati lastne razredne interese. Neko mesto v zgodnjem delu *Prispevek k židovskemu vprašanju* (1843) razjasnjuje bolj kot vsaka razprava premik predstave hipotetičnega naravnega stanja v zgodovinsko realnost meščanske družbe: »Politična emancipacija je bila hkrati emancipacija meščanske družbe (v tem kontekstu je ne bi bilo smiselno prevajati s 'civilno' družbo) od politike, od samega videza neke splošne vsebine. Fevdalna družba je razpadla v svoj temelj, v človeka. Toda v človeka, kakršen je bil dejansko njen temelj, v sebičnega človeka« (ital. pr. str. 383). Naravno stanje zagovornikov naravnega prava in Marxova meščanska družba imata skupno to, da je subjekt »človek-egoist«. In od egoističnega človeka ne moremo pričakovati drugega kot anarhično ali, kot nasprotje temu, despotsko družbo. Kljub prevladujočemu vplivu Marxovega pomena 'civilne družbe' na sodobno rabo tega izraza, ne moremo reči, da je bila njegova raba v samem izročilu marksistične misli stalna. Kakšen pomen ima dihotomija civilna družba/država v Gramscijevi misli, smo že večkrat ugotovili. Toda motil bi se vsakdo in mnogi so se motili, ko so mislili, da Gramscijeva dihotomija verno posnema Marxovo. Medtem ko pri Marxu civilna družba sovпада z materialno bazo (kot nasprotje nadzidavi, kamor sodijo ideologije,

institucije), uvršča Gramsci civilno družbo v nadzidavo. V zapiskih o intelektualnih beremo: »Za zdaj je mogoče določiti dve veliki superstrukturalni »ravni«, tisto, ki bi jo lahko imenovali »civilna družba«, torej celoto organizmov, ki se vulgarno imenujejo »zasebni«, in raven »politične družbe ali države«; ti dve ravni ustrezata funkciji »hegemonije«, ki jo vladajoča skupina izvaja nad vso družbo, in funkciji »neposrednega gospostva« ali ukazovanja, ki se izraža v državi in »pravni vladi« (1932, str. 1518–19). Da bi pojasnili to definicijo, je koristno navesti zgodovinski primer, ki ga je imel v mislih Gramsci, ko je govoril o hegemoniji, ki jo je zoperstavljal neposredni dominaciji: primer je katoliška Cerkev, razumljena kot »aparatus hegemonije vladajoče skupine, ki nima lastnega aparata, se pravi nima lastne kulturne in intelektualne organizacije, ampak ga je razumel kot univerzalno cerkveno organizacijo (1930–32 b, str. 763). Kot Marx tudi Gramsci vključuje ideologije v nadzidavo, toda drugače kot on. Marx s civilno družbo razume celoto ekonomskih odnosov, ki konstituirajo materialno bazo, Gramsci pa sfero, kjer delujejo ideološki aparati, katerih naloga je izvrševati hegemonijo in z njo doseči konsenz. Ne gre za to, da bi Gramsci zanemaril dihotomijo baza/nadzidava in jo zamenjal s civilno družbo/državo. Tu doda drugo po prvi in naredi svojo pojmovno shemo bolj kompleksno. Da bi predstavil nasprotje med momentom baze in momentom nadzidave, se običajno poslužuje teh parov: ekonomski moment/etično-politični moment, nujnost/svoboda, objektivnost/subjektivnost. Da bi predstavil nasprotje med civilno družbo in državo, pa se poslužuje drugih dvojic: konsenz/sila, prepričanje/prisila, morala/politika, hegemonija/diktatura, vodstvo/dominacija. Naj pripomnimo, da v prvi dihotomiji ekonomski moment nasprotuje etično-političnemu momentu. Drugo dihotomijo pa lahko obravnavamo kot razdvojitvev implicitne dvojnosti v drugem momentu prvega para: civilna družba predstavlja moment etičnosti, s katerim vladajoči razred dobi konsenz oziroma legitimnost, če se izrazimo v današnjem jeziku, ki ga Gramsci še ne uporablja: država je politični moment v ožjem smislu, preko njega se izvaja sila, ki ni za ohranitev oblasti nič manj nujna kot konsenz, vsaj dokler bo izvrševal oblast ozek partikularen in ne univerzalen razred (le-ta jo izvršuje preko svoje stranke, ki je pravi protagonist hegemonije). Glede te točke lahko ugotovimo, da je Gramsci nezavedno ponovno uporabil naravnopravni pomen civilne družbe kot družbe, zasnovane na konsenzu. Toda s to razliko: v naravnopravni misli, za katero je legitimnost politične oblasti odvisna od družbene pogodbe, je družba konsenza par excellence država, medtem ko je v Gramscijevi misli družba konsenza samo tista, ki bo vzniknila potem, ko bo država odmrla.

3. Heglov sistem

Ko Marx piše, da je pri študiju Hegla odkril, da je civilna družba baza političnih institucij in istovetna s sfero ekonomskih odnosov, daje (le) delno interpretacijo Heglove kategorije civilne družbe in s to razlago vpliva na vso tradicijo heglovskega marksizma. Heglova kategorija civilne družbe, ki jo je jasno formuliral in poimenoval šele v zadnjem razdobju svojega miselnega razvoja, je v *Temeljnem orisu filozofije prava* (1821) dosti bolj kompleksna, in prav zaradi te njene kompleksnosti jo je dosti težje interpretirati. Kot vmesen moment etičnosti (Sittlichkeit), postavljen med družino in državo, dovoljuje konstrukcijo triadične sheme, ki je nasprotna dvema prejšnjima diadičnima modeloma. Aristotelovemu, ki temelji na dihotomiji družina/država (*societas domestica/societas civilis*, kjer *civilis* iz *civitas*

ustreza natančno grškemu *politikós* iz *pólis*), in naravnopravnemu, ki temelji na dihonomiji naravno stanje/civilna družba. Glede na družino je civilna družba nedovršena oblika države, je »država razuma«; glede na državo še ni država v svojem pravem pojmu in v svoji polni zgodovinski realizaciji. Civilno družbo je Hegel v berlinskih predavanjih razdelil na tri momente – na sistem potreb, pravosodje in policijo (s korporacijo): sfera ekonomskih odnosov pokriva samo prvi moment, medtem ko drugi in tretji obsegata tradicionalne vidike teorije države.

Interpretacija Heglove civilne družbe kot mesta, katerega anatomijo je treba iskati v politični ekonomiji, je parcialna in glede na avtentično Heglovo pojmovanje tudi zavajajoča. Kakšna naj bi bila avtentična Heglova misel v sami zgradbi razdelka o civilni družbi, je sporno: nekateri so menili, da je bila zamišljena kot neke vrste kategorija–ostanek, v katero je Hegel poskušal skozi približno 20 let na različne načine sistematizirati tradicionalno tematiko praktične filozofije, in končno vključil vanjo vse, česar ni mogel zaobseči v dveh natančno omejenih momentih, namreč v družini in državi, ki sta se ponašali s trdno sistematiko že več stoletij. Največja težava pri interpretaciji je v tem, da je večji del razdelka posvečen ne analizi politične ekonomije, ampak dvema pomembnima poglavjema teorije države, ki se nanašata, če uporabljamo današnje besede, na sodno in upravno funkcijo (pod takrat običajnim nazivom policijska država). Kako to, da je Hegel, ki je v sam vrh razdelka o etičnosti postavil državo, torej obravnavanje javnega prava, uvrstil pred njo razdelek, v katerem obravnava dvoje tako pomembnih prvin za oris države v njeni kompleksnosti, kot sta pravosodje in državna administracija? Ta Heglova delitev – četudi ostaja težko razumljiva z vidika prejšnje pa tudi kasnejše tradicije – se nam zdi razumljiva, ali vsaj manj posebna, če upoštevamo dejstvo, da je *societas civilis*, ki v nemščini postane *bürgerliche Gesellschaft*, pomenila več stoletij in gotovo do Hegla (cfr. 4) državo, ki je poznala dvoje nasprotij: do družine v Aristotelovem izročilu in do naravnega stanja v naravnopravnem izročilu. To, kar Heglovo civilno družbo razlikuje od civilne družbe pri njegovih predhodnikih, sploh ni njegov povratak k pred-državni družbi, povratak, ki se bo uveljavil pravzaprav pri Marxu, ampak njegovo istovetenje z eno izmed državnih oblik, ki pa je res še nepopolna. Prej bo držalo, da Heglova civilna družba ni, kot so prej razlagali, moment, ki je pred formacijo države, temveč je prvi moment v formaciji države, je pravno-administrativna država, katere naloga je urejati zunanje odnose, medtem ko je država v pravem pomenu etično-politični moment, čigar naloga je, da doseže intimno povezanost državljana s celoto, ki ji pripada, tako da bi se lahko imenovala notranja ali ponotranjena država (pri Gentileju država *in interiore homine*). Bolj kot zaporedje med pred-državno in državno fazo etičnosti pomeni Heglovo razlikovanje med civilno družbo in državo razlikovanje med državo na nižji stopnji in državo na višji stopnji. Medtem ko je za državo na višji stopnji značilno, da deluje preko ustave in ustavnih oblasti, preko oblasti monarha ter preko zakonodajne in izvršne oblasti, pa država na nižji stopnji deluje preko dveh podrejenih pravnih oblasti, to je sodne in upravne oblasti. Od teh ima prva pretežno negativno nalogo, da odloča o interesnih konfliktih in kaznuje kršitve veljavnega prava, druga pa skrbi za skupno korist, s tem da posega v ohranjanje dobrih običajev, v razpodelitev dela, v izobraževanje, v socialno pomoč siromašnim, torej v vse dejavnosti, ki so značilne za *Wohlfahrt-Staat*, za državo, ki skrbi za zunanjo blaginjo svojih podanikov.

Da se ne bi zdelo naše sklicevanje na pomen izročila *societas civilis* za pravilno razumevanje Heglove civilne družbe samostojno, lahko konec koncev naše trditve dokažemo tudi s pomenom (treba ga je razumeti tudi polemično), ki ga ima ta

moment razvoja objektivnega duha v celotnem Heglovem sistemu. Heglove kategorije imajo zmerom poleg sistematične funkcije tudi zgodovinsko razsežnost: so med seboj tesno povezani deli globalnega pojmovanja stvarnosti in hkrati zgodovinske figure. Pomislimo npr. na pravno stanje (*Rechtszustand*) v *Fenomenologiji duha* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807), ki konceptualno predstavlja razmere, v katerih so bili zgodovinsko poudarjeni odnosi zasebnega prava v rimskem imperiju. Da je civilna družba v Heglovem sistemu zgodovinska figura, je Hegel sam večkrat potrdil, ko je govoril, da antične države, bodisi despotske z negibnega Vzhoda bodisi grška mesta, niso vsebovale civilne družbe in da »odkritje civilne družbe spada v moderni svet« (1821, ital. prevod, str. 356). Za Hegla so tisti, ki so odkrili civilno družbo, naredili napako – in v tem očitku je tudi polemični pomen njegove vmestitve civilne družbe ne na konec procesa objektivnega duha, ampak na mesto, ki je podrejeno državi v njeni polni razvitosti – ko so verjeli, da se v njej izčrpa bistvo države. Zato civilna družba ni samo nižja oblika države v njegovem celotnem sistemu, ampak predstavlja tudi pojem države, na katerem so se zaustavili predhodni politični pisci in pisci javnega prava in ki bi ga lahko imenovali privatistični zaradi tega, ker je njegova glavna skrb razreševati preko sodišč interesne konflikte, ki nastanejo med zasebniki, in ker je njegova tudi skrb varovati blaginjo državljanov tako, da jih brani pred škodo, ki bi lahko nastala, če bi dopustili, da bi se neobrzdano razdivjal egoističen partikularizem posameznikov. Za tem zoženim pojmom civilne družbe – glede na popolnoma razvit pojem države – je možno zaznati aluzijo bodisi na Lockovo teorijo države – zanj država nastane samo zato, da prepreči zasebnikom, da sami razsojajo o svoji pravici, kar je značilno za naravno stanje, kjer ni nepristranskega sodnika, ki bi bil nad strankami, in da zaščiti lastnino kot naravno pravico – bodisi na teorijo evdemonistične države, ki je značilna za zagovornike razsvetljenega absolutizma in ki ima tudi nalogo poskrbeti za blaginjo svojih podanikov, a se nikoli ne dvigne nad individualistično pojmovanje socialnega sestava. Hegel ni spregledal, da je že Kant skritiziral evdemonistično državo, ki jo je sicer zavračal v imenu pravne države, katere obseg dejavnosti je omejen na poročstvo individualne svobode, po poti, ki je sledila Lockovi in ni anticipirala organskega pojmovanja, s katerim edinim bi se država lahko dvignila v sfero etičnosti. Razlog, zaradi katerega je Hegel postavil pojem države nad pojem, na katerem so se zaustavili njegovi predhodniki, je nazadnje treba iskati v zahtevi, da bi pojasnil, zakaj se državi priznava pravica, da terja od državljanov, da žrtvujejo nekaj svojega premoženja (preko davkov) in celo svoje lastno življenje (ob napovedi vojne); te razloge ne pojasnjujejo niti pogodbenne teorije, po katerih država nastane iz dogovora, ki ga pogodbeniki razveljavijo, kadarkoli jim ustreza, niti evdemonistične teorije, ki ji je najvišji cilj države blaginja podanikov. V zadnji instanci so to, kar označuje državo glede na civilno družbo, odnosi, ki jih samo država, ne pa civilna družba, vzdržuje z drugimi državami; in res je tudi, da je država, ne civilna družba, pri Heglu subjekt svetovne zgodovine, s katero se zaključí gibanje objektivnega duha.

4. Naravnopravno izročilo

Heglovska raba civilne družbe v pomenu države, čeprav nižje oblike države, ustreza tradicionalnemu pomenu *societas civilis*, kjer je *civilis* iz *civitas* sinonim za grški *politikós* iz *pólis*: je natančen prevod grškega izraza *koinoía politiké*. Z njim Aristotel na začetku *Politike* pokaže na *pólis* ali mesto kot na neodvisno in samo-

zadostno skupnost, urejeno z ustavo (grško: *politeía*); zato je taka skupnost skozi stoletja veljala za izvir ali zgodovinsko predhodnico države, pojmovane tudi v sodobnem smislu besede, čeprav z dvema različnima pomenoma glede na to, da v osnovi nasprotuje bodisi Aristotelovemu modelu, za katerega je država naravno nadaljevanje družinske družbe, nasprotuje torej domači družbi ali družini, bodisi Hobbovemu (ali naravnopravnemu) modelu, za katerega je država antiteza naravnemu stanju, torej *societas naturalis*, sestavljena iz posameznikov, ki so hipotetično svobodni in enaki. Razlika je v tem: medtem ko je *societas civilis* Aristotelovega modela pač zmeraj naravna družba v smislu, ki natančno ustreza družbeni naravi človeka (grško *politikón zoon*), je ista *societas civilis* v Hobbovem modelu, v kolikor je antiteza naravnemu stanju in je sestavljena na osnovi dogovora posameznikov, ki se odločajo za izstop iz naravnega stanja, narejena ali umetna družba (*homo artificialis ali machina machinarum po Hobbsu.*) Največja preizkušnja vitalnosti in dolgotrajnosti tega izraza je ugotovitev, da se hkrati uporablja v pomenu, katerega nasproten termin je družina, in v pomenu, katerega nasproten pomen je naravno stanje. Za prvi primer preberimo tale tipično reprezentančni aristotelski model, kot ga navaja Bodin: »Država (*république ali res publica*) je civilna družba, ki lahko obstaja sama zase, brez asociacij in organizmov, a ne more obstajati brez družine« (1576, III, 7). Za drugi primer preberimo drug avtorski, Kantov odlomek, ki predstavlja naravnopravni model: »Človek mora izstopiti iz naravnega stanja, v katerem vsak sledi muham svoje domišljije, in se združiti z ostalimi . . . tako, da se podredi zunanji, javno legalni prisili . . ., to se pravi, da mora vsak pred vsem drugim vstopiti v civilno stanje« (1797, it. pr., str. 498). Tako se je z vztrajanjem naravnopravnega modela v moderni dobi – od Hobbsa do Kanta – zoperstavljanje civilne družbe naravni družbi izteklo tako, da je v rabi izraza civilna družba prevagal pomen umetne družbe; tako tradicionalist Haller – ki mu je bila država po Aristotelovem modelu naravna družba, enaka družini, »najbolj eminentna stopnja naravne ali privatne družbe« (1816, ital. pr., str. 463) – misli, da »je razlikovanje, ki se vedno ponavlja v danes uglednih teoretičnih besedilih, med civilno družbo in vsako drugo naravno družbo brez osnove«, zato »je zaželeno, da bi izraz civilna družba (*societas civilis*), ki se je vrnil v naš jezik iz jezika Rimljanov, čimprej popolnoma izginil iz pravne znanosti« (ibid., str. 476–77). Takšnega zatrdjevanja si ne bi mogli pojasniti, če ta izraz ne bi bil dobil v naravnopravni rabi civilne družbe izključno pomen države, kot tvorbe, ki jo ustanavljajo ljudje nad naravnimi odnosi, celo kot voljnega urejanja naravnih odnosov, skratka kot umetne družbe, medtem ko je v izvirnem aristotelovskem pomenu civilna družba, grško *koinonía politiké*, naravna družba, al pari družini. V resnici tisto, kar je Haller hotel, da bi izginilo, ni bila toliko beseda, ampak pomen, ki ga je beseda imela za teoretike naravnega prava in za tistega, ki je razumel države, če uporabimo polemični izraz samega Hallerja, za »prisilno oblikovane družbe, ločene od vseh drugih po svojem izvoru in cilju« (ibid., str. 463).

Izraz 'civilna družba', uporabljen še vedno v pomenu politične države in različen od vsake oblike nepolitične države, se je običajno uporabljal tudi za to, da se je razločil obseg kompetenc države ali civilne oblasti od obsega kompetenc Cerkve ali verske oblasti v nasprotju civilna družba/verska družba, ki se dodaja tradicionalnemu nasprotju domača družba/civilna družba. To razločevanje, ki ga antika ni poznala, je pristno v krščanski misli. Oglejmo si katoliškega pisca Antonia Rosminija. V *Filozofiji prava*, v tistem delu, kjer obravnava družbeno pravo, razpravlja o treh družbenih tipih, ki so nujni za »popolno« organizacijo »človeške družbe« (1841–43, ed. 1967–69, str. 848 ss). Ti trije tipi družbe so: teokratska ali

verska družba, domača družba in civilna družba. Ta razdelitev na tri dele izhaja očitno iz zveze med dihotomijo družina/država, ki je izhodišče za aristotelski model, in dihotomijo cerkev/država, ki je tradicionalna osnova krščanske misli.

Ta dva pomena 'civilne družbe' kot politične družbe ali države in v toliko tudi kot družbe, ki se razlikuje od verske družbe, sta vsebovana v dveh člankih v *Encyclopédie*, ki obravnava »Société civile« (Anonimo 1765 b) in »Société« (Anonimo 1765 a). V prvem srečamo to definicijo: »SOCIÉTÉ CIVILE s'entend du corps politique que les homm d'une même nation, d'un même état, d'une même ville ou autre lieu, forment ensemble, et de liens politiques qui les attachent les uns aux autres« (1765 b, str. 259). Drugi razpravlja skoraj v celoti o problemu razmerja med civilno družbo in versko družbo z namenom, da bi strogo omejil njun obseg.

5. Civilna družba kot civilizirana družba

Ena izmed sodobnih razlag o izvoru Heglove misli že nekaj časa ponavlja, da bi pojem *bürgerliche Gesellschaft* lahko bilo inspiriralo delo Adama Fergusona *En Essay on the History of Civil Society* (1767, ki ga je prevedel v nemščino Christian Grave 1768 l. in ga je Hegel gotovo poznal. Toda eno je trditi, da je bil Ferguson skupaj z Adamom Smithom izvor Heglu glede na tisti del civilne družbe, ki obravnava sistem potreb in bolj na splošno politično ekonomijo, drugo pa dopuščati, da bi na osnovi teh primerjav med Fergusonovimi in Heglovimi besedili imela *bürgerliche Gesellschaft* slednjega dosti skupnega s *civil society* prvega. Tudi če je Ferguson spodbudil Hegla, da je v razdelku o civilni družbi razpravljal o elementih politične ekonomije, še ne pomeni, da ima civilna družba pri Fergusonu isti pomen kot pri Heglu. Pri Fergusonu in škotskih mislecih ima civilna družba še drug pomen: *civilis* ni več pridevnik od *civitas*, ampak od *civilitas*. Civilna družba pomeni civilizirano družbo (Smith res uporablja pridevnik *civilized*), ki je skoraj sinonim za *polished*. Fergusonovo delo, ki opisuje prehod iz primitivne družbe k razviti družbi, predstavlja zgodovino napredka: človeštvo se je razvijalo in se še razvija iz stanja divjaštva lovskih ljudstev brez lastnine in države v stanje barbarstva ljudstev, ki se ukvarjajo s poljedelstvom in uvajajo prve klice lastnine, ter v stanje civilne družbe, za katero so značilne institucije lastnine, menjava in država. Ne moremo popolnoma izključiti, da je tako v *societas civilis* teoretikov naravnega prava kot v *bürgerliche Gesellschaft* skrit tudi pomen civilne družbe v smislu Fergusona in drugih Škotov: dovolj je pomisliti na Hobbsovo nasprotje med naravnim stanjem in civilno družbo, kjer se med značilnostmi prvega kaže *barbaries*, drugega pa *elegantia* (Hobbes, 1642 X. I), ali pa na ponovno Heglovo trditev, da antične države, tako despotske kot grške republike, niso imele civilne družbe, ki je značilna oblika sodobne dobe. Ostane nam še zmerom ugotovitev, da Fergusonova *civil society* je *civil* ne zato, ker se razlikuje od domače družbe ali naravne družbe, ampak zato, ker se zoperstavlja primitivnim družbam.

Samo če upoštevamo tudi ta pomen, lahko popolnoma razumemo *société civile* J. J. Rousseauja. V *Discours sur l'origine e les fondaments de l'inegalité parmi les hommes* (1754) Rousseau opiše najprej naravno stanje, razmere naravnega človeka, ki še ne živi v družbi, ker mu ni potrebna in ker njegove temeljne potrebe zadovoljuje darežljiva narava, ter je zadovoljen s svojim položajem; nato opiše stanje pokvarjenosti, ko naravni človek propade zaradi uvedbe privatne lastnine, ki spodbuja, zaostrojuje in kvari sebične nagibe, in zaradi iznajdbe poljedelstva in

metalurgije, danes bi rekli zaradi tehnike, ki ima vedno večjo moč nad naravo in se spreminja v sredstvo vladanja človeka nad človekom in to po načelu spretnejšega in močnejšega. To stanje sprijenosti Rousseau imenuje *société civile* in pri tem pripisuje pridevniku *civile* pomen 'civiliziran', vendar mu daje aksiološko negativno konotacijo, ki svoje stališče do »civilizacije« razločno zoperstavlja večini piscev svojega časa in na splošno razsvetljevski ideologiji napredka. Tako kot pri večini piscev, pri katerih ima civilna družba predvsem pomen politične družbe in kjer ni izključen tudi pomen civilne družbe kot civilizirane družbe, tudi pri Rousseauju prevladuje pomen civilne družbe kot civilizirane družbe, a le-ta ne izključuje, da bi bila ta družba v zarodku politična družba za razliko od naravnega stanja, čeprav v pokvarjeni obliki vladanja močnejših nad šibkejšimi, bogatih nad revnimi, zvitih nad naivnimi, in v taki obliki politične družbe, iz katere mora človek izstopiti, da bi osnoval republiko, zasnovano na družbeni pogodbi, to je na paritetnem dogovoru vsakega z vsemi drugimi, tako kot mora po naravnopravni hipotezi, ki izhaja iz obrata presoje obeh terminov, človek izstopiti iz naravnega stanja.

6. Sodobna debata

Ta zgodovinski sprehod je pokazal raznolikost med seboj tudi nasprotujočih si pomenov, ki jih je vseboval izraz 'civilna družba'. Če povzamemo, ugotovimo, da je prevladoval tisti pomen, ki je izenačeval civilno družbo s politično družbo ali državo in je bil rabljen v različnih kontekstih glede na to, ali se je civilna oziroma politična družba razlikovala od domače družbe, naravne družbe, verske družbe. Tradicionalni pomen, poleg omenjenega, je tisti, ki se pojavlja v zaporedni vrsti družb – divjaške, barbarske, civilne – in ki je, začenši s pisci 18. stoletja, izoblikoval klasično shemo za razmejitev razvojnih etap človeške družbe. Izjema med njimi je bil J. J. Rousseau, ki mu civilna družba, čeprav pomeni tudi civilizirano družbo, predstavlja negativen pojav v zgodovinskem razvoju. Povsem drugačna zgodovina se začne s Heglom, pri katerem civilna družba prvokrat ne zajema več države v vsej njeni globalnosti, ampak predstavlja samo moment v procesu oblikovanja države; nadaljuje se z Marxom; s tem da svojo pozornost usmeri na sistem potreb, ki sestavlja le prvi moment Heglove civilne družbe, Marx vključi v sfero civilne družbe izključno materialne ali ekonomske odnose in s popolno inverzijo tradicionalnega pomena ne samo da loči civilno družbo od države, ampak vidi v njej tudi konstitutiven in antitetični moment. Čeprav Gramsci ohranja razlikovanje med civilno družbo in državo, premakne civilno družbo iz sfere materialne baze v sfero nadzidave in naredi iz nje mesto oblikovanja ideološke moči, za razliko od politične oblasti v ožjem smislu, in mesto procesov legitimizacije vladajočega razreda.

Kot smo že v začetku omenili, je v sodobni debati nasprotje ostalo. Tako je v vsakdanji praksi nastalo prepričanje, da je civilna družba pred- (ali proti-) državni pojav, pri tem pa se je potrebno zavedati, da je stoletja ta izraz označeval skupek institucij in norm, ki danes sestavljajo to, čemur pravimo država in ki mu nihče ne bi mogel reči civilna družba, ne da bi s tem tvegala popolnoma napačno razumevanje. Naravno, vse to se ni zgodilo slučajno ali zaradi kaprice političnih piscev. Ne smemo pozabiti, da se je *societas civilis* izvajala iz Aristotelove *koinoia politiké*, izraza, ki je označeval mesto kot obliko skupnosti, ki je različna od družine in je nad njo, kot organizacijo sožitja, ki je imela take značilnosti samozadostnosti in neodvisnosti, ki so bile tudi kasneje značilne za državo v vseh njenih

zgodovinskih oblikah. Toda ni se razlikovala ali ni bila nikoli zavestno razlikovana od podrejene ekonomske družbe, ker je bila ekonomska aktivnost svojstvo družine (od tod ime ekonomija, to je gospodarjenje doma, v hiši). Če je bila država definirana kot oblika družbe, se je to zdelo še korektno v dolgih stoletjih sporov med državo in cerkvijo za razmejitev njunih meja, sporov, ki sta jih obe strani predstavljali kot konflikt med dvema družbama, med *societas civium* in *societas fidelium*; tudi se ni zdelo čisto napačno, ko so na državo v teoriji naravnega prava in v kontraaktualizmu gledali z vidika svobodne asociacije, ki brani pomembne interese, kot so varstvo življenja, lastnine, svobode. Ne moremo izključiti, da je tradicionalno istovetenje države z obliko družbe prispevalo k temu, da se je zakasnila percepcija razlikovanja med družbenim sistemom v vsem njegovem obsegu in s političnimi institucijami, preko katerih se izvršuje gospodstvo (*Herrschaft* v Webrovem smislu); razlikovanje, ki so ga v moderni dobi vedno bolj poudarjali z razvojem ekonomskih odnosov onkraj gospodarjenja v domači hiši po eni strani in z razvojem aparata javne oblasti na drugi strani. Toda dejstvo je, da se z Machiavellijem – tudi zato zasluži, da ga štejejo za utemeljitelja moderne politične znanosti – država nikakor ne more več razumeti kot kakršnakoli oblika družbe in samo zaradi pritiska tradicionalne rabe je še definirana kot *societas civilis*. Ko Machiavelli govori o državi, misli na najvišjo oblast, ki se izvršuje nad prebivalstvom določenega območja, in na aparat, ki se ga poslužujejo nekateri ljudje ali skupine, da bi si ga prisvojili in ohranili. Tako razumljena država ni država–družba, ampak država–stroj. Po Machiavellijevem času se država lahko še opredeljuje kot *societas civilis*, toda ta definicija je vedno bolj neprimerna in zavajajoča. Nasprotje med družbo in državo, ki si je utrlo pot z rojstvom buržoazne družbe, je naravna posledica razlikovanja stvari in hkrati zavestne, zmeraj bolj nujne delitve nalog med tistimi, ki se ukvarjajo z »bogastvom narodov«, in tistimi, ki se ukvarjajo s političnimi institucijami, politično ekonomijo in nato s sociologijo po eni strani in z znanostjo o državi z vso družino sorodnih disciplin – s *Polizeiwissenschaft*, *kameralistiko*, *statistiko* v izvirnem smislu besede, upravno znanostjo itd. na drugi strani.

V zadnjih letih se postavlja vprašanje, ali ima razlikovanje med civilno družbo in državo, ki je trajalo okoli dvesto let, še razlog za obstoj. Rečeno je bilo, da je procesu v katerem se je družba osamosvajala od države, sledil nasproten proces, v katerem si je država ponovno prilajala družbo, da se država, ki se je spremenila iz pravne države v socialno državo (po izrazu, ki so ga razširili predvsem nemški pravniki in politologi), prav zato ker je »socialna«, slabo razlikuje od podrejene družbe, ki jo država vso prežema z mehanizmi ekonomskih odnosov. Po drugi strani pa se je zatrjevalo, da se s tem procesom poddržavljenja družbe ujema nič manj pomemben proces podružbljanja države – in to z razvojem različnih oblik participacije pri političnem odločanju, z naraščanjem množičnih organizacij, ki neposredno ali posredno izvršujejo politično oblast; od tod lahko izraz »socialna država« razumemo ne samo v pomenu države, ki je prežela družbo, ampak tudi v pomenu države, ki jo je prežela družba. Te ugotovitve so pravilne; vendar, če ostaja nasprotje med civilno družbo in državo na dnevnem redu, je to znak, da odslkava realno situacijo. Četudi pustimo ob strani dejstvo, da sta si proces države, ki postaja družba, in družbe, ki postaja država, protislovna, ker bi dovršitev prvega pripeljala k državi brez družbe, torej k totalitarni državi, dovršitev drugega pa k družbi brez države, torej k odmrtni državi, sta ta dva procesa vse kaj drugega kot dovršena in ravno zaradi njunega istočasnega obstoja – ne glede na njuno protislovnost – brez možnosti za dovršitev. Ta dva procesa dobro predstavljata dva

lika državljana: tistega, ki sodeluje pri odločitvah, in tistega, ki je kot podanik predmet državnega varstva, ter sta med seboj v konfliktu v isti osebi: v osebi državljana, ki preko svojega aktivnega političnega odločanja zahteva vedno večje varstvo od države in preko zahteve po varstvu krepi državo, ki bi ji rad zagospodoval, a postaja ona njegov gospodar.

S tega vidika družba in država delujeta kot dva nujna, med seboj ločena, a hkrati blizka, različna, soodvisna momenta družbenega sistema v njegovi kompleksnosti in v njegovi notranji razčlenjenosti.

Citirana literatura

Anonimno

1765a Société (Morale), v: Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot..., et quant à la Partie Mathématique, par M. d'Alembert..., Briasson, David, Le Breton, Durand, Paris 1751-65, vol. XV, pp. 252-58 (ital. pr. v: Enciclopedia o dizionario regionato delle scienze, delle arti e dei mestieri, antologia, Laterza, Bari 1968, pp. 841-61).

1756b Société civile, *ibid.*, p. 259.

Böckenförde, E. W. (uredil)

1976 Staat und Gesellschaft, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Bodin, J.

1576 Les Six livres de la République, Du Puys, Paris (delni ital. pr. Utet, Torino 1964).

Farneti, P.

1973 Uvod P. Farneti (ur.), Il sistema politico italiano, Il Mulino, Bologna, pp. 7-60.

Gramsci, A.

(1930-32a) Passato e presente. I cattolici e lo Stato, v: Quaderni del carcere, Einaudi, Torino 1975.

(1930-32b) Armii e religione, *ibid.*

(1932) Appunti e note sparse per un gruppo di saggi sulla storia degli intellettuali, *ibid.*

Haller, K. L. von

1816 Restauration der Staats-Wissenschaft, oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands der Chimäre des Künstlich-bürgerlichen engegengesetzt, vol. I, Steiner, Winterthur (ital. prev. Utet, Torino 1963).

Hegel, G. W. F.

1821 Grundlinien der Philosophie des Rechts, Nicolai, Berlin (ital. pr. Laterza, Bari 1965).

Hobbes, Th.

1642 Elementorum Philosophiae, Sectio Tertia, De Cive, Elsevier, Amsterdam 1647² (ital. pr. v: Opere politiche, Utet, Torino 1959).

Jellinek, G.

1911 Allgemeine Staatslehre, Häring, Berlin (ital. pr. Società editrice libraria, Milano 1921).

Kant, I.

1797 Die Metaphysik der Sitten, I. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Nicolovius, Königsberg (ital. pr. v: Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto, Utet, Torino 1965²).

Marx, K.

1859 Zur Kritik der politischen Ökonomie, Duncker, Berlin (ital. pr. v: Il capitale, Einaudi, Torino 1975, Knj. I, dopolnjena izdaja).

Marx, K. in Engels, F.

1845 Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Cosorten, Rütten, Frankfurt am Main (ital. pr. v: K. Marx e F. Engels, Opere complete, vol. IV, Editori Riuniti, Roma 1972).

Paine, Th.

1776 Common Sense, Addressed to the Inhabitants of America, Phoenix, Baltimore (ital. pr. v: I diritti dell'uomo, Editori Riuniti, Roma 1978).

Rosmini-Serbati, A.

1841-43 Filosofia del diritto, 2 voll., Boniardi-Pogliani, Milano; ed. Cedam, Padova 1967-69.