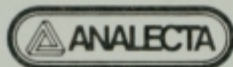


S V E I R A Z P R Z A V A





Zoja Skušek-Močnik
GLEDALIŠČE KOT OBLIKA
SPEKTAKELSKÉ FUNKCIJE

Slavoj Žižek
HEGEL IN OZNAČEVALEC

Braco Rotar
GOVOREČE FIGURE

Rastko Močnik
MESČEVO ZLATO

Mladen Dolar
STRUKTURA
FAŠISTIČNEGA GOSPOSTVA

Rado Riha
FILOZOFIJA V ZNANOSTI

Valentin Kalan
TUKIDIDES, LOGOS
ZGODOVINE IN RAZREDNI BOJ

Zbornik
GOSPOSTVO, VZGOJA, ANALIZA

Nenad Mišćević
JEZIK KOT DEJAVNOST

Jure Mikuž
PODOBA ROKE

Slavoj Žižek
FILOZOFIJA SKOZ
PSIHOANALIZO

Sigmund Freud
DVE ANALIZI

Zbornik
HITCHCOCK

Rado Riha, Slavoj Žižek
PROBLEMI TEORIJE FETIŠIZMA

Zbornik
OD GALILEJA DO PLATONA

P3/90

C

Tractatus de intellectus emendatione
Tractatus politicus

DVE RAZPRAVI

194245

SPINOZA

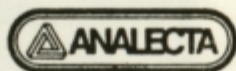
DVE RAZPRAVI



Državna inšpekcija
ANALIZA
analiza

Naslov izvornika: **Tractatus de intellectus emendatione**
Tractatus politicus

Prevedla: **Nataša Homar**



408872

DVE RAZPRAVI

Spinoza

Zbirka ANALIETA

Izdajatelj

Društvo za teoretsko psihoanalizo

Uredniški odbor

Miran Božovič, Mladen Dolac, Rado Hrib, Slavoj Žižek (predsedniki)

Priloge-Razprave, 3/1990

Uredništvo Problemi-Razprave

SPINOZA

DVE RAZPRAVI

Tisk

Kočevarski tisk, Kočevje

Načrtala: 1990 izdovov

Cena te številke: 60 din

0001-00-06

Problemi-Razprave
Društvo za teoretsko psihoanalizo
Ljubljana 1990



~~408872~~

~~408872~~

DVE RAZPRAVI

*Tractatus de intellectibus emendatione
Tractatus politicus*

Spinoza

Natale Hemer

Zbirka ANALECTA

Izdajatelj

Društvo za teoretsko psihoanalizo

Uredniški odbor

Miran Božovič, Mladen Dolar, Rado Riha, Slavoj Žižek (predsednik)

Problemi-Razprave, 3/1990

Uredništvo Problemov-Razprav

Miran Božovič (glavni urednik), Mladen Dolar, Rastko Močnik, Stojan Pelko, Rado Riha, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek

Izdajatelj Problemov

RK ZSMS, Ljubljana, Dalmatinova 4

*Slika na naslovnici: Anonimus, Nicolaus Benedictus de Spinoza
Oblikovanje VSSD*

Tisk

Kočevski tisk, Kočevje

Naklada: 1050 izvodov

Cena te številke: 80 din



20-09-1990

099004799

*Problemi-Razprave
Društvo za teoretsko psihoanalizo
Ljubljana-1990*



2

RAZPRAVA O IZBOLJŠAVI UMA

**in o poti, po kateri ga najbolje usmerjamo proti
resničnemu spoznanju.**

Spoznal sem torej, da
bi v primeru, ko najvišja
prilika, vendar zaman
bolj stremi in kar ljudje
vseh dejanj — Melejo
bogastvo, čast in čutno
duha, da lahko le težko
bi počival v našem
dobra, in to mu povsem

408872
DVE RAZPRAVI

Spisoma

Zbirka ANALICTA

Izdajatelj

Društvo za teoretiško psihološko

Uredniški odbor

Miran Božovič, Mladen Dolar, Rado Riha, Slavoj Žižek (predsednik)

Problemi-Razprave, 1/1990

Uredništvo Problemi-Razprave

Bralcu v opozorilo

Razpravo o izboljšavi uma, ki ti jo sedaj, dobrohotni bralec, nedokončano polagamo v roke, je bil avtor spisal že pred mnogimi leti. Nenehoma ga je gnalo, da bi jo dokončal, toda, preobremenjen z drugimi opravili, slednjič ga je ugrabila tudi smrt, le-te ni mogel pripeljati do zelenega konca. Ker pa vsebuje mnogo čudovitih in koristnih stvari, ki bodo — v kar nikakor ne dvomimo — izrednega pomena za vsakega iskrenega raziskovalca resnice, te zanje nismo hoteli prikrajšati. Da pa, bralec ne bi omahoval v svoji prizanesljivosti ob številnih nejasnih, težavnih in nedodelanih mestih, na katere tu in tam naletiš, in da ne bi bil nanje nepripravljen, smo te tudi na to želeli opozoriti. Bodi pozdravljen.

Potem ko me je izkušnja poučila, da je vse, kar se navadno dogaja v vsakdanjem življenju, prazno in ničevo; ko sem sprevidel, da vse, česar oziroma zaradi česar sem se bal, samo po sebi ne vsebuje nič dobrega niti nič slabega, temveč le toliko, kolikor to vznemirja duha, sem se končno odločil raziskati, ali je kaj, kar bi bilo resnično dobro, nam dosegljivo, in kar bi lahko, če bi pustili ob strani vse ostalo, samo aficiralo duha; še več, ali je kaj, česar odkritje in pridobitev bi mi prinesla večno in nepretrgano uživanje najvišjega veselja. Pravim, da sem se *končno* odločil: na prvi pogled se je namreč zdelo nespametno, da se želim odreči načemu gotovemu zaradi tedaj še neke negotove stvari. Seveda sem videl ugodnosti, ki jih prinašata čast in bogastvo, in prav tako, da se bom primoran odreči njihovemu pridobivanju, če bi se želel resno posvetiti temu novemu, drugačnemu podjetju. Spoznal sem torej, da bi v primeru, če najvišja sreča leži v teh ugodnostih, moral biti prikrajšan zanjo, in da bi se mi, če je v teh ugodnostih ni, jaz pa bi si zanje vseeno prizadeval, najvišja sreča prav tako izmuznila. Premišljeval sem torej, če bi bilo mogoče izpeljati to novo podjetje ali se vsaj dokopati do gotovosti o njem, ne da bi spremenil običajni red in tek svojega življenja; to sem čestokrat tudi poskušal, vendar zaman. Kajti tisto, po čemer se v življenju najbolj stremi in kar ljudje — kot je mogoče zaključiti tudi iz njihovih dejanj — štejejo za najvišje dobro, lahko strnemo v troje: bogastvo, čast in čutno ugodje. To troje namreč tako razceplja duha, da lahko le težko razmišlja o kakem drugem dobru. Kar se tiče čutnega ugodja, je nanj duh tako zelo priklenjen, kakor da bi počival v nečem dobrem, in to mu povsem preprečuje, da bi

misлил na kaj drugega. Toda užitku slasti sledi globoka žalost, ki duha sicer ne omrtviči, vseeno pa ga zmede in otopi.

Duha nič manj ne razceplja tudi stremljenje po časteh in bogastvu, še posebej, kadar hlastamo za njimi le zaradi njih samih,¹ saj veljajo tedaj za najvišje dobro; najbolj razceplja duha prav čast, ker namreč vedno velja za dobro samo po sebi in tako rekoč za končni smoter, h kateremu je vse naravnano. Vrh tega čast in bogastvo ne prinašata s seboj kazni tako kot čutno ugodje, nasprotno, več ko imamo enega ali drugega, večje je naše veselje in bolj in bolj nas to vzpodbuja, da oboje še pomnožimo. Kadar pa nas, nasprotno, upi v kakem primeru opeharijo, pademo takoj v najglobljo žalost.

In nazadnje so nam časti zlasti v oviro zato, ker moramo v prizadevanju za njimi svoje življenje nujno prilagoditi načinu razmišljanja ljudi, se pravi, da se moramo izogibati tistega, česar se navadno izogibajo oni, in iskati tisto, kar iščejo oni.

Ko sem torej videl, da mi vse to preprečuje, da bi se posvetil kakemu novemu podjetju, še več, da mu tako zelo nasprotuje, da se moram nujno odreči ali enemu ali drugemu, sem bil prisiljen razmisliti, kaj je zame bolj koristno. Zdelo se je, kot sem dejal, da želim gotovo dobro zavreči v korist negotovega. Toda potem ko sem zadevo malo pretehtal, sem najprej ugotovil, da bi, če bi se lotil novega podviga in zavrgel vse one dobrine, izgubil dobro, ki je po svoji naravi negotovo, kot lahko jasno zaključimo iz že povedanega, v korist dobrega, ki je negotovo, toda negotovo ne po svoji naravi (iskal sem namreč dobro, ki bi bilo trdno), temveč le z ozirom na možnost, da ga dosežem. Ob vztrajnem razglabljanju sem se dokopal do spoznanja, da bi, če bi se le lahko popolnoma poglobil v razmišljanje, gotovo zlo zavrgel v korist gotovega dobrega. Videl sem namreč, da sem sredi največje nevarnosti in da sem prisiljen z vsemi močmi poiskati zdravilo, četudi negotovo; enako kot je tudi bolnik, ki ga je napadla smrtonosna bolezen in ki že vidi pred seboj zanesljivi konec, če ne vzame zdravila, prisiljen z vsemi močmi poiskati to zdravilo, četudi je

¹ To bi lahko razložil bolj obširno in bolj razčlenjeno, namreč tako, da bi razlikoval bogastvo, ki si ga pridobivamo bodisi zaradi bogastva samega bodisi zaradi časti, čutnega poželenja, zdravja ali kot sredstvo za napredek znanosti in umetnosti. Toda to bom prihranil do ustreznega mesta, kajti sedaj ni pravi trenutek, da bi o tem govoril tako natančno.

negotovo, saj v njem leži ves njegov up. Vse stvari, za katerimi stremlimo, pa ne samo da ne prinašajo nobenega zdravila za ohranitev našega bivanja, temveč ga celo ovirajo in čestokrat povzročajo smrt tistih, ki imajo te stvari v lasti,² vselej pa tistih, ki jih imajo v lasti one. Številni so primeri ljudi, ki jih je zaradi njihovega bogastva doletelo preganjanje in celo smrt, pa tudi tistih, ki so se, da bi si pridobili premoženje, izpostavljali tolikim nevarnostim, da so kazen za svojo neumnost plačali z življenjem. Nič manj številni niso primeri tistih, ki so strašansko trpeli, da bi dosegli ali ubranili čast. Brez števila pa se nizajo primeri onih, ki so pospešili svojo smrt zaradi prekomernega čutnega uživanja. Vse to zlo se mi je, nadalje, zdelo, da izvira zgolj iz tega, da je vsa naša sreča ali nesreča odvisna od ene same stvari, namreč od kvalitete predmeta, na katerega smo priklenjeni v svoji ljubezni. Kajti okrog tistega, kar ni ljubljeno, se ne bodo nikoli netili prepri; če propade, to ne bo povzročilo žalosti; če bo v rokah koga drugega, ne bo zavisti, niti strahu niti sovraštva, z eno besedo, nobenega vznemirjenja duha; kar vse se primeri v ljubezni do tistega, kar lahko propade, takšne pa so vse one stvari, o katerih smo pravkar govorili. Ljubezen do večne in neskončne stvari pa, nasprotno, hrani duha izključno z veseljem, ki je brez vsake žalosti; in to si zato velja nad vse želeti in z vsemi močmi iskati. Vendar nisem brez razloga rekel: *samo da bi se lahko temeljito poglobil v razmišljanje*. Kajti četudi sem to v duhu že jasno dojel, se kljub temu nisem mogel v celoti odpovedati pohlepu, čutnemu ugodju in želji po slavi.

Opazil sem samo to, da se je duh tedaj, ko se je mudil ob teh mislih, odvrčal od onih stvari in resno mislil na novo podjetje. To mi je bilo v veliko tolažbo, saj sem videl, da ona zla niso take vrste, da se ne bi hotela ukloniti nobenemu zdravilu. In četudi so bili sprva ti trenutki redki in izredno kratki, pa so, čim bolj in bolj sem spoznaval resnično dobro, postajali vedno pogostejši in daljši. Še posebej potem, ko sem sprevidel, da nam pridobivanje denarja, čutno poželenje in slava škodujejo le takrat, kadar stremimo po njih zaradi njih samih in ne kot po sredstvih za doseg nečesa drugega; če namreč stremimo po teh stvareh kot po sredstvih, bo to stremljenje imelo mero, zato nam ne bodo škodovale, temveč bodo, nasprotno (kot bom pokazal na ustreznem mestu),

² To je potrebno pokazati bolj natančno.

celo znatno pripomogle k temu, da dosežemo cilj, zaradi katerega smo po njih stremeli.

Na tem mestu bom samo v skopih besedah povedal, kaj razumem pod resničnim dobrim, in hkrati tudi, kaj je najvišje dobro. Da bi lahko to pravilno doumeli, velja poudariti, da nečemu rečemo *dobro* oziroma *slabo* samo na relativen način, se pravi, da lahko eno in isto označimo enkrat za *dobro* drugič za *slabo*, pač glede na različne ozire, v katerih nekaj obravnavamo; enako je tudi s *popolnim* in *nepopolnim*. Nobene stvari namreč, če jo presojava z ozirom na njeno naravo, ne bomo označili za popolno oziroma nepopolno, še zlasti potem, ko bomo spoznali, da vse, kar nastaja, nastaja v skladu z večnim redom in stalnimi zakoni Narave. Ker pa človeška šibkost s svojim mišljenjem ne more slediti temu redu in ker si človek zamišlja neko drugo človeško naravo, mnogo čvrstejšo od svoje, in istočasno vidi, da se mu nič ne postavlja v bran, da se do take narave ne bi dokopal tudi sam, ga to vzpodbudi k iskanju sredstev, ki bi ga privedla do takšne popolnosti. Vse tisto, kar lahko služi kot sredstvo na poti do tega, se imenuje resnično dobro, najvišje dobro pa je do tja prispeti in z drugimi posamezniki, če je to mogoče, takšno naravo uživati. Kakšna pa ta narava je, bom pokazal na drugem mestu, namreč da je spoznanje³ združitve, v kateri je duh s celotno Naravo. To je torej cilj, h kateremu težim, se pravi, da pridobim takšno naravo in da si prizadevam, da jo skupaj z menoj pridobijo tudi mnogi drugi; hočem reči, da je del moje sreče v tem, da tudi mnogi drugi doumejo isto kot jaz, da bi se tako njihov um in želje popolnoma skladali z mojim umom in mojimi željami. Da bi se to zgodilo,⁴ je potrebno najprej v tolikšni meri spoznati Naravo, da bi lahko dosegli takšno <človeško> naravo; nadalje je potrebno izoblikovati takšno skupnost, kakršna bi morala biti, da bi kar največ ljudi čim lažje in čim bolj zanesljivo prispelo do tega cilja. Nato se je potrebno posvetiti moralni filozofiji kot tudi vedi o vzgoji otrok; ker tudi zdravje ni zanemarljivo sredstvo za dosego tega cilja, je potrebno izdelati celovito medicinsko vedo; in ker spretnost mnoge stvari, ki so težke, naredi lahke in nam tako v življenju prihrani dosti časa in lagodnosti, nikakor ne smemo prezreti tudi mehanike.

³ To bom obširneje razložil na drugem mestu.

⁴ Opozoril bi, da se tukaj omejujem samo na naštevaje znanosti, ki so nujne za naš cilj in da ne posvečam pozornosti njihovem zaporedju.

Toda predvsem je potrebno najprej poiskati način, kako bi ozdravili um in ga, kolikor je to na začetku pač mogoče, toliko prečistili, da bi stvari umeval uspešno, brez napake in kar najboljše. Iz tega lahko že vsakdo vidi, da želim vse znanosti usmeriti proti enem samemu cilju,⁵ enem samemu smotru, to je, da bi dospeli do najvišje človeške popolnosti, o kateri smo govorili. In zaradi tega moramo vse, kar nas v znanostih ne približuje k našemu cilju, zavreči kot nekoristno, se pravi, če povzamem na kratko, da morajo biti vse naše dejavnosti in vse misli usmerjene proti temu cilju. Ker pa moramo med tem, ko si prizadevamo, da bi ga dosegli, in ko se trudimo, da bi spravili um na pravo pot, živeti, smo zato prisiljeni pred vsakim drugim korakom postaviti neka življenjska pravila, za katera menimo, da so dobra. In ta so:

I. Govoriti tako, da bo razumljivo množici, in delati vse tisto, kar nas ne ovira v doseganju našega cilja. Kajti v množici si lahko pridobimo nemajhno podporo, če se le, kolikor je mogoče, spustimo do njenega načina razmišljanja. K temu lahko še dodam, da bomo na ta način naleteli na ušesa, ki bodo naklonjeno poslušala resnico.

II. Sladkosti življenja uživati le toliko, kolikor je potrebno za ohranitev zdravja.

III. Slednjič, pridobivati si le toliko denarja in drugih dobrin, da nam zadostujejo za življenje, za ohranitev zdravja in za posnehanje tistih navad družbe, ki ne nasprotujejo našemu cilju.

Sedaj, ko sem nanizal ta pravila, se bom vrnil k najpomembnejši stvari, ki se je moramo lotiti najprej, namreč k vprašanju, kako izboljšati um in ga usposobiti, da bo stvari dojemal na tak način, kot je potrebno, da dosežemo naš cilj. Preden pa se tega lotimo, mi red, ki ga imamo po naravi, nalaga, da na tem mestu povzamem vse načine zaznavanja (perceptio), ki sem jih uporabljal do sedaj, da sem z gotovostjo nekaj zatrdil ali zanikal, da bom tako lahko izmed vseh izbral najboljšega in hkrati začel spoznavati svoje sile in svojo naravo, ki jo želim izpopolniti.

Če jih obravnavam podrobneje, lahko vse načine zaznavanja pravzaprav zvedem na štiri.

⁵ Vse znanosti imajo en sam cilj, proti kateremu morajo biti vse naravnane.

I. Zaznava, ki izvira iz govoric ali iz kakega poljubno izbrane-
nega znaka.

II. Zaznava, ki izvira iz nezanesljive izkušnje, se pravi, iz iz-
kušnje, ki ni določena z umom; tako ji pravimo samo zato, ker
je do nje prišlo po naključju in ker nimamo nobenega drugega
primera, ki bi jo izpodbijal, tako da za nas obstaja takorekoč ne-
omajana.

III. Zaznava, pri kateri sklepamo na bistvo stvari iz neke dru-
ge stvari, vendar ne na adekvaten način. To se zgodi,⁶ bodisi ka-
dar izvajamo vzrok iz nekega učinka bodisi kadar izpeljemo za-
ključek preko kakega občega <pravila>, ki ga vedno spremlja
neka lastnost.

IV. In slednjič zaznava, pri kateri zaznavamo stvar izključno
preko njenega bistva oziroma preko spoznanja njenega najbližje-
ga vzroka.

Vse to bom ponazoril s primeri. Samo iz govoric vem, katerega
dne sem se rodil, kdo so moji starši in podobno, o čemer nisem
nikoli podvomil. Po nezanesljivi izkušnji vem, da bom umrl: to
namreč lahko trdim zato, ker sem videl, da so umrli tudi drugi,
meni podobni, četudi niso vsi živeli v istem času niti jih ni poko-
sila ista bolezen. Nadalje vem po nezanesljivi izkušnji tudi to, da
je olje primerno gorivo za vzdrževanje ognja in da lahko voda
ogelj pogasi; prav tako vem, da je pes bitje, ki laja, in da je
človek razumno bitje, in na tak način vem skoraj vse, kar se do-
gaja v vsakdanjem življenju. Iz druge stvari sklepamo na bistvo
takole: potem ko jasno zaznamo, da čutimo tole telo in nobenega
drugega, na osnovi tega, po mojem mnenju, jasno zaključimo, da
je duša združena⁷ s telesom in da je ta združitev vzrok takšnega

⁶ V takih primerih o vzroku razumemo samo tisto, kar opazimo v
učinku: kar je dovolj očitno iz dejstva, da govorimo tedaj o vzroku le z
najbolj splošnimi izrazi, kot na primer *Tukaj torej je nekaj, Tukaj torej
je neka zmožnost* in podobno. Ali tudi iz dejstva, da se o njem izražamo
na negativen način: *Torej ni to ali ono* in podobno. V drugem primeru
zaradi učinka vzroku pripišemo nekaj, kar jasno dojemamo, kot bom
pokazal s primerom. Vendar pa mu na ta način pripišemo samo svoj-
skosti, ne pa posebnega bistva stvari.

⁷ Iz tega primera je mogoče jasno videti to, na kar sem pravkar
opozoril. Kajti pod tisto združitvijo ne razumemo nič drugega kot sam
občutek, se pravi učinek, iz katerega smo izpeljali vzrok, o katerem ne
vemo ničesar.

občutka. Toda⁸ na osnovi tega ne moremo doumeti na absoluten način, kakšna sta ta občutek in združitev. In enako potem, ko sem spoznal naravo vida in hkrati sprevidel, da ima takšno lastnost, da vidimo eno in isto stvar na večji razdalji manjšo, kot če bi jo opazovali od blizu, na osnovi tega zaključimo, da je sonce večje, kot se nam zdi, in kar je še takega. Nazadnje zaznavamo stvar samo preko njenega bistva in to tedaj, ko iz dejstva, da nekaj vem, vem, kaj pomeni *nekaj vedeti*, ali ko iz dejstva, da poznam bistvo duše, vem, da je združena s telesom. S spoznanjem iste vrste vemo tudi, da je dva in tri pet ali da sta dve črti, ki sta vzporedni s tretjo, vzporedni tudi druga z drugo, in tako dalje. Vendar pa je bilo stvari, ki sem jih do tega trenutka mogel doumeti s tem spoznanjem, zelo malo.

Da pa bi vse to razumeli še bolje, si bom pomagal z enim samim primerom: dana so tri števila, išče se četrto, ki bo v istem razmerju do tretjega, kot drugo do prvega. Trgovci bodo takoj rekli, da vedo, kaj je potrebno storiti, da dobimo četrto število, saj še niso pozabili postopka, ki so se ga, kar tako brez vsakega dokaza, naučili od svojih učiteljev. Drugi postavijo obči aksiom iz izkustvenega poznavanja preprostih primerov, kjer je četrto število samo po sebi razvidno, kot je to, na primer, pri 2, 4, 3, 6, kjer jim izkušnja pove, da drugo število, pomnoženo s tretjim in deljeno s prvim, da količnik šest. In ko vidijo, da so dobili prav tisto število, za katerega so že pred tem postopkom vedeli, da je četrto sorazmerno število, na osnovi tega sklepajo, da nam ta postopek vedno omogoča, da z njim poiščemo četrto proporcionalno število. Toda matematiki, opirajoč se na Evklidov dokaz 19. propozicije v 7. knjigi, vedo, katera števila so med seboj sorazmerna, ker namreč izhajajo iz narave sorazmernosti in njene lastnosti, da je produkt prvega in četrtega števila enak produktu drugega in tretjega. Toda matematiki ne vidijo adekvatne sorazmernosti danih števil, če pa jo že, je gotovo ne po zaslugi one propozicije, temveč in-

⁸ Takšen sklep, četudi je gotov, kljub temu, razen če nismo skrajno previdni, ni dovolj varen. Kdor ni dovolj previden, namreč takoj zabrede v zmoto: kajti ko pojmuje stvari tako abstraktno in ne preko resničnega bistva, ga predstave precej zmedejo, saj si tisto, kar je v sebi eno, predstavlja mnogotero. Zakaj ljudje dajejo tistim stvarim, ki jih pojmujejo abstraktno, ločeno in zmedeno, imena, ki jih uporabljajo za označevanje drugih bolj domačih stvari. Tako se zgodi, da si tudi prve predstavljajo na enak način, kot si navadno predstavljajo druge, ki so jim najprej dali ta imena.

tuitivno, ne da bi izpeljali kakršenkoli postopek. Da pa bi lahko izmed teh izbrali najboljši način zaznavanja, je prav, da na kratko naštejemo tista sredstva, ki so nujna, da dosežemo naš cilj. In ta so:

I. Natančno spoznati našo naravo, ki jo želimo izpopolniti, in hkrati, kolikor je potrebno, spoznati tudi naravo stvari.

II. Da na osnovi tega pravilno razvrstimo razlike, skladnosti in nasprotja stvari.

III. Da pravilno dojamemo, kaj lahko te prenesejo in česa ne.

IV. Da to primerjamo z naravo in zmožnostjo človeka. In na ta način bomo brez težav videli, kakšna je najvišja popolnost, ki jo lahko človek doseže.

Sedaj, ko smo s tem opravili, si pogledjmo, kateri način zaznavanja velja izbrati.

Kar se tiče prvega, je samo po sebi razvidno, da iz govoric — mimo tega, da gre za nekaj docela negotovega —, kot je očitno iz našega primera, ne zaznamo nobenega bistva stvari. In ker poznamo posamezni obstoj (existentia singularis) neke stvari le, če poznamo njeno bistvo, kot se bo videlo pozneje, iz tega lahko jasno zaključimo, da mora biti vsakršna gotovost, ki smo jo dobili iz govoric, izključena iz znanosti. Kajti če človek še nima lastnega uma, gole govornice ne morejo nikoli vplivati nanj.

Kar se tiče drugega načina,⁹ niti zanj ne smemo reči, da ima idejo tiste sorazmernosti, ki jo iščemo. Mimo tega, da gre za nekaj docela negotovega in nikoli dokončnega, ne more preko tega načina v naravnih stvareh nihče zaznati ničesar drugega razen akcidenc, ki pa jih nikoli ne dojamemo jasno, če poprej ne spoznamo tudi bistev. Iz tega izhaja, da moramo izključiti tudi ta način.

Za tretjega moramo, nasprotno, na nek način priznati, da nam da idejo stvari in nam omogoča izvajati zaključke brez strahu, da bi zašli v zmoto. Kljub temu pa sam po sebi ni sredstvo za pridobitev naše popolnosti.

Edinole četrti način zajame adekvatno bistvo stvari in to brez nevarnosti pred zmoto; zato moramo uporabljati predvsem tega. Kako naj si z njim pomagamo, da bomo neznane stvari dojemali

⁹ Tukaj se bom malo bolj poglobil v izkustvo; preizkusil bom metodo empirikov in novejših filozofov.

s spoznanjem te vrste in to v čim krajšem času, to bom sedaj poskušal razložiti. Sedaj ko vemo, kakšno spoznanje nam je potrebno, moramo načrtovati pot in metodo, po kateri bomo prišli do spoznanja stvari, ki jih moramo spoznati, s spoznanjem te vrste. V ta namen je treba opozoriti, da pri tem ne bo šlo za iskanje v neskončnost, se pravi, da bi našli najboljšo metodo za iskanje resnice, ne potrebujemo druge metode, da bi z njo poiskali to metodo za iskanje resnice; in da bi poiskali zopet to drugo metodo, ne potrebujemo neke tretje, in tako v neskončnost. Na tak način namreč ne bi nikoli prišli do spoznanja resnice ali sploh do kakršnegakoli spoznanja. S to stvarjo je povsem enako kot z orodji iz snovi, o katerih bi bilo mogoče razpravljati na enak način. Da bi namreč lahko kovali železo, potrebujemo kladivo, da pa bi imeli kladivo, je tega potrebno narediti. In za to delo potrebujemo zopet novo kladivo in nova orodja, za izdelavo le-teh pa zopet druga, in tako v neskončnost. Na ta način si lahko vsakdo zaman prizadeva, da bi dokazal, da ljudje niso zmožni kovati železa. Toda tako kot so ljudje sprva z orodji, ki so jih našli v naravi, mogli narediti le najpreprostejše stvari, nedovršene in z veliko vložene truda, s temi pa so lahko izdelali druge, mnogo težje, popolnejše ter z veliko manj dela, in lahko sedaj, ko so se tako postopoma povzpeli od najpreprostejših operacij do orodij in od orodij do novih operacij, pa zopet orodij, izdelajo že tako številne in tako težke stvari s tako malo dela; enako si torej tudi um¹⁰ s svojo vrojeno silo izdeluje umska orodja, s pomočjo katerih pridobiva druge sile za druga umska dela,¹¹ s pomočjo teh pa zopet nova orodja oziroma moč, da nadaljuje raziskovanje, in tako postopoma napreduje, dokler končno ne doseže vrha modrosti. Da za um to res velja, bomo zlahka uvideli, če le razumemo, kaj je metoda iskanja resnice in katera so tista vrojena orodja, ki jih tolikanj potrebuje za izdelavo drugih orodij, da bi lahko napredoval. Precej se podvizam, da to pokažem.

Resnična ideja¹² (zakaj mi imamo resnično idejo) se razlikuje od svojega ideata: nekaj drugega je namreč krog in nekaj dru-

¹⁰ Z vrojeno silo razumem tisto, kar v nas ni povzročeno od zunanjih vzrokov; to bom razložil pozneje v svoji Filozofiji.

¹¹ Tukaj jim pravim dela. Kaj pa so, bom razložil v svoji Filozofiji.

¹² Opozoril bi, da si na tem mestu ne bom prizadeval ponazoriti samo tistega, kar sem pravkar povedal, temveč tudi pokazati, da smo vse do tu postopali pravilno; pokazal pa bom tudi druge stvari, za katere je zelo pomembno, da jih poznamo.

gega ideja kroga. Ideja kroga ni nekaj, kar bi imelo obod in središče, kot ima to krog, prav tako ni niti ideja telesa telo samo. In ker se torej razlikuje od svojega ideata, je tudi sama po sebi nekaj umljivega; se pravi, ideja je lahko z ozirom na svoje formalno bistvo predmet drugega predmetnega bistva (*essentia obiectiva*), to predmetno bistvo pa bo zopet, gledano samo po sebi, prav tako nekaj realnega, umljivega, in tako v nedogled. Peter je, na primer, nekaj realnega; resnična ideja Petra je predmetno bistvo Petra in sama po sebi nekaj realnega in povsem različnega od Petra samega. Ker je ideja Petra torej nekaj realnega in ima tako svoje lastno bistvo, bo tudi sama nekaj umljivega, hočem reči, predmet druge ideje, ideje, ki bo imela v sebi predmetno vse tisto, kar ima ideja Petra formalno; in naprej, ideja, ki je ideja ideje Petra, ima, ponovno, svoje bistvo, ki je prav tako lahko predmet druge ideje, in tako v nedogled. O tem se lahko prepriča vsakdo, ki vidi, da ve, kaj je Peter, saj tedaj tudi ve, da ve, in zopet da ve, da ve, da ve, in tako dalje. Iz tega izhaja, da za to, da bi doumeli bistvo Petra, ni nujno, da dojamemo samo idejo Petra in še mnogo manj idejo ideje Petra. To je enako, kot če bi dejal, da za to, da vem, ni potrebno vedeti, da vem, in še mnogo manj vedeti, da vem, da vem — nič bolj potrebno, kot je za umevanje bistva trikotnika potrebno umeti bistvo kroga.¹³ Kar se tiče onih idej, je zadeva pravzaprav obratna. Kajti da bi vedel, da vem, moram nujno najprej vedeti. Iz tega je razvidno, da gotovost ni nič drugega kot predmetno bistvo samo; se pravi, način, kako čutimo formalno bistvo, je prav gotovost sama. Od tod je zopet razvidno, da za to, da bi bili prepričani v resnico, ne potrebujemo nobenega drugega znaka, dovolj je že, da imamo resnično idejo, saj da bi vedel, kot sem pokazal, ni potrebno vedeti, da vem. In iz tega je zopet razvidno, da ne more nihče vedeti, kaj je najvišja gotovost, če nima adekvatne ideje oziroma predmetnega bistva kake stvari. Nič čudnega, saj sta gotovost in predmetno bistvo isto. Ker torej resnica ne potrebuje nobenega znaka, da bi se rešili dvomov — zadostuje namreč, da imamo predmetna bistva stvari oziroma, kar je isto, ideje —, iz tega izhaja, da resnična metoda ni tista, ki po pridobitvi idej, išče kak znak, po katerem

¹³ Opozoril bi, da se tukaj ne sprašujemo, kako nam je bilo vrojeno prvo predmetno bistvo. Kajti to vprašanje spada k raziskovanju narave, kjer bom to obširneje razložil in hkrati tudi pokazal, da ni zunaj ideje nobene afirmacije niti zanikanja niti ne volje.

bi spoznali resnico, temveč je resnična metoda pot, po kateri v dolžnem redu¹⁴ iščemo resnico samo ali predmetna bistva stvari ali ideje (vse to namreč označuje isto). Metoda (da se vrnem k temu) mora nujno govoriti o sklepanju oziroma razumevanju; se pravi, da metoda ni samo sklepanje, ki vodi k razumevanju vzrokov stvari, in še mnogo manj samo razumevanje vzrokov stvari. Metoda je, nasprotno, razumevanje tega, kaj je resnična ideja, da bi lahko — s tem da jo ločimo od ostalih zaznav in raziščemo njeno naravo — na osnovi tega spoznali našo zmožnost razumevanja ter tako prisilili svojega duha, da v skladu s tem merilom razume vse, kar mora razumeti: pri tem pa mu damo v pomoč stalna pravila in se izogibamo, da bi se izčrpaval s stvarmi brez koristi. Iz tega lahko zaključimo, da metoda ni nič drugega kot refleksivno spoznanje ali ideja ideje. In ker ni ideje ideje, če ni prej dana ideja, potemtakem ne bo niti metoda, če ne bo prej dana ideja. Dobra metoda bo torej tista, ki pokaže, kako je treba usmerjati duha v skladu z merilom dane resnične ideje. Ker je, nadalje, razmerje med dvema idejama isto kot razmerje med formalnima bistvoma teh idej, iz tega izhaja, da je refleksivno spoznanje ideje najpopolnejšega Bitja odličnejše od refleksivnega spoznanja vseh ostalih idej; hočem torej reči, da bo najpopolnejša tista metoda, ki pokaže, kako je treba usmerjati duha v skladu z merilom dane ideje najpopolnejšega Bitja. Sedaj je mogoče brez težav razumeti, kako duh, s tem ko umeva več stvari, hkrati pridobiva nova orodja, s pomočjo katerih lažje napreduje v umevanju. V nas mora namreč, kot lahko izluščimo iz že povedanega, predvsem obstajati resnična ideja — ta je kot nekakšno vrojeno orodje — in ko to idejo doumemo, doumemo hkrati tudi razliko, ki je med to zaznavo in vsemi ostalimi. V tem sestoji en del metode. Ker pa je samo po sebi jasno, da duh toliko bolj doume samega sebe, kolikor več stvari iz Narave umeva, iz tega izhaja, da bo ta del metode tolikanj bolj popolen, kolikor več duh umeva, in da bo najpopolnejši tedaj, ko se bo lotil spoznavanja najpopolnejšega Bitja oziroma ko bo razmišljal o njem. Dalje, več ko duh ve, bolj razume tako svoje moči kot tudi red Narave. Bolj ko razume svoje moči, lažje lahko usmerja samega sebe in si postavlja pravila; bolj pa ko umeva red Narave, lažje se obvaruje pred nekoristnimi stvarmi. Iz tega, kot smo dejali, sestoji vsa metoda. Dodajmo, da predmetnost ideje v vsem ustreza realnosti njenega ideata. Če bi torej v Naravi ob-

¹⁴ Kaj je raziskovanje v duši, bom razložil v svoji Filozofiji.

stajala kaka stvar, ki ne bi imela nobenega stika z drugimi, in če bi obstajalo tudi predmetno bistvo te stvari, ki bi se moralo popolnoma skladati s formalnim, tudi¹⁵ to bistvo ne bi imelo nobenega stika z drugimi idejami, se pravi, iz njega samega ne bi mogli ničesar izpeljati. In nasprotno, stvari, ki imajo stik z drugimi (takšne so vse stvari, ki so v Naravi), lahko doumemo, prav tako pa bodo tudi njihova predmetna bistva povezana enako, se pravi, da bomo iz njih lahko izpeljali druge ideje, ki bodo spet povezane z drugimi, in na ta način se bodo množila orodja za nadaljnje napredovanje. Prav to smo poskušali pokazati. Iz tega, nadalje, kar smo rekli nazadnje, namreč da se mora ideja popolnoma skladati s svojim formalnim bistvom, je spet razvidno, da mora naš duh, če naj bi natanko odslikaval podobo Narave, proizvesti vse svoje ideje iz tiste, ki odslikava izvor in vir vse Narave, da bi bila tudi ta ideja vir ostalih idej.

Morda se bo kdo začudil, da potem, ko smo dejali, da je dobra metoda tista, ki nas uči, kako usmerjati našega duha v skladu z merilom dane resnične ideje, sedaj to dokazujemo s sklepanjem: kar vzbuja domnevo, da to ni očitno samo po sebi. In vprašal bi se lahko, ali sklepamo pravilno. Če sklepamo pravilno, moramo začeti od dane ideje, ker pa je že ta korak potrebno podpreti z dokazom, bi morali naše sklepanje dokazati z drugim, tega pa zopet z novim, in tako v neskončnost. Toda na to odgovarjam: ko bi kdo po kakem srečnem naključju v preučevanju Narave postopal na ta način, namreč tako, da bi si pridobival druge ideje v dolžnem redu v skladu z merilom dane resnične ideje, ne bi nikoli dvomil o resnici, ki bi jo tako dobil¹⁶ — kajti resnica se, kot smo pokazali, razkriva sama od sebe —, in tedaj bi se tudi vse kar samo od sebe stekalo proti njemu. Ker pa se to ne zgodi nikoli ali vsaj redkokdaj, sem bil prisiljen stvari razgrniti takole, da bi lahko z vnaprej premišljenim načrtom dosegli tisto, česar ne moremo s srečnim naključjem. Želel sem tudi, da bi se pokazalo, da za dokazovanje resnice in pravilnega sklepanja ne potrebujemo nobenih orodij, temveč le resnico samo in pravilno sklepanje: pravilno sklepanje sem potrdil s pravilnim sklepanjem in še naprej si ga prizadevam utemeljiti na enak način. Naj dodam,

¹⁵ Imeti stik z drugimi stvarmi pomeni proizvesti jih ali biti od njih proizveden.

¹⁶ Enako kot tudi mi tukaj ne dvomimo o resnici, ki jo imamo.

da se tako ljudje navajajo tudi notranjega premissljevanja. Razlog pa, zakaj se tako redkokdaj primeri, da bi Naravo raziskovali v dolžnem redu, moramo iskati v predsodkih, katerih vzroke bom razložil pozneje v svoji Filozofiji; nato v dejstvu, da tako raziskovanje terja veliko pozornost in natančnega razlikovanja, kar pa je zelo naporno; slednjič pa v stanju človeških stvari, ki je, kot smo že pokazali, zelo spremenljivo. So pa tudi drugi razlogi, ki jih bomo pustili ob strani.

Če pa bi kdo nemara vprašal, zakaj sem sam najprej in pred vsem drugim v dolžnem redu pokazal resnice Narave — Mar se resnica ne razkriva sama od sebe? —, mu odgovorjam <...> in ga hkrati opominjam, naj se brani zaradi paradoksov, ki se morda pojavijo tu in tam, zavreči vse to kot lažno, ter ga prosim, naj se mu pred tem ne zdi odveč vzeti v obzir red, po katerem to dokazujemo: tako bo postal gotov, da smo sledili resnici. Prav to je bil tudi vzrok, da sem začel na ta način.

Če pa bo morda tudi po vsem tem ostal še kak skeptik, ki bo dvomil o prvi resnici sami in o vseh tistih, ki smo jih izpeljali v skladu z merilom prve, bo ta ali govoril proti svoji zavesti ali pa bomo morali priznati, da so ljudje, ki so tudi v duši popolnoma slepi, najsi bo to od rojstva najsi zaradi predsodkov, se pravi zaradi kakega zunanjega vzroka. Kajti ti ljudje se ne zavedajo niti samih sebe. Če nekaj trdijo ali dvomijo, ne vedo, da trdijo ali dvomijo. Pravijo, da ničesar ne vedo; in celo o tem, da ničesar ne vedo, pravijo, da nimajo pojma. Pa tudi tega ne pravijo na absoluten način: dokler ničesar ne vedo, se namreč bojijo priznati, da obstajajo. Tako morajo slednjič zapreti usta, da ne bi slučajno priznali česa takega, kar bi dišalo po resnici. Skratka, z njimi se sploh ni vredno pogovarjati o znanostih (kar pa se tiče vsakdanjega življenja in življenja v skupnosti, jih nuja sili, da priznavajo, da bivajo, da si prizadevajo za lastno korist in da večkrat pod prisego marsikaj zatrdijo ali zanikajo). Kajti če se jim nekaj dokaže, ne vedo, ali je dokaz zadosten ali pomanjkljiv; če zanikajo, dopuščajo ali nasprotujejo, ne vedo, da zanikajo, dopuščajo ali nasprotujejo. Zato so kot avtomati, ki so brez vsakega duha.

Vrnimo se sedaj k našemu podjetju. Do tega trenutka smo najprej določili cilj, proti kateremu si prizadevamo naravnati vse naše misli. Drugič, spoznali smo, katera je najboljša zaznava, s

pomočjo katere bi se lahko dokopali do svoje popolnosti. In, tretjič, spoznali smo, kakšna je prva pot, na kateri mora vztrajati duh, da bo njegov začetek uspešen; in ta pot je, da duh, izhajajoč iz merila katerekoli dane resnične ideje, nadaljuje svoje raziskovanje v skladu s stalnimi zakoni. In da bi to potekalo tako, kot je prav, moramo zahtevati od metode, da, prvič, razlikuje resnično idejo od vseh ostalih zaznav in da pred slednjimi zadrži duha. Da, drugič, začrta pravila, da bi lahko v skladu s tem merilom zaznali neznane stvari. Da, tretjič, vzpostavi nek red, da se ne bi izčrpavali s stvarmi brez koristi. Potem pa, ko smo spoznali to metodo, smo, četrtrič, videli, da bo ta metoda najbolj popolna tedaj, ko bomo imeli idejo najpopolnejšega Bitja. In zato bomo morali že na začetku predvsem skrbeti za to, da se čim hitreje dokoplujemo do spoznanja takšnega Bitja.

Začnimo torej s prvim delom metode, ki ga tvorita, kot smo rekli, razlikovanje in ločevanje resnične ideje od vseh ostalih zaznav ter zadrževanje duha, da ne bi pomešal neresničnih, umišljenih in dvomljivih idej z resničnimi. In to nameravam sedaj obširno razložiti zato, da bi se bralčeve misli pomudile pri tej tako zelo pomembni stvari, pa tudi zaradi tega, ker mnogi dvomijo celo v resnične ideje, saj niso bili nikoli pozorni na razliko, ki loči resnično zaznavo od vseh drugih. Ti so podobni onim ljudem, ki, dokler so budni, ne dvomijo, da so budni. Ko pa se jim enkrat v snu prepričljivo zazdi, da so budni, kot se večkrat zgodi, in pozneje ugotovijo, da je bilo to lažno, začnejo dvomiti tudi o svoji budnosti: do tega pride zato, ker niso nikoli razlikovali med spanjem in budnim stanjem. Naj še opozorim, da tukaj ne bom obravnaval bistva vsake zaznave niti je ne bom razlagal preko njenega najbližjega vzroka, ker spada to v Filozofijo. Lotil se bom samo tistega, kar zahteva metoda, se pravi vprašanja, na kaj se nanaša umišljena, neresnična in dvomljiva zaznava in kako se osvobodimo vsake od teh. Naj torej prva raziskava velja umišljeni ideji.

Ker je vsaka zaznava bodisi zaznava stvari, ki jo obravnavamo kot bivajočo, bodisi zgolj zaznava bistva in ker večina umislekov (fictio) nastane v zvezi s stvarmi, ki jih obravnavamo kot bivajoče, bom najprej spregovoril o tej vrsti umislekov, se pravi o tistih, kjer je umišljen zgolj obstoj, stvar pa, ki si jo pri tem umišljamo, razumemo ali vsaj domnevamo, da jo razumemo. Na primer: umislim si, da gre Peter, ki ga poznam, domov ali da me

namerava obiskati in¹⁷ podobno. Sedaj se vprašam, na kaj se nanaša takšna ideja, in vidim, da se nanaša samo na možne stvari, ne pa na nujne ali nemogoče. Pravim, da je nemogoča tista stvar, iz katere narave izhaja, da je protislovno, da bi ta stvar obstajala; nujna pravim, da je tista, iz katere narave izhaja, da je protislovno, da ne bi obstajala; možna pa pravim, da je tista, ki iz njenega obstoja, z ozirom na samo njeno naravo, ne izhaja nikakršno protislovje, pa naj ta stvar obstaja ali ne, pač pa sta nujnost oziroma nemožnost njenega obstoja odvisni od vzrokov, ki jih ne poznamo, ko si le-tega umišljamo. Če bi torej nujnost oziroma nemožnost njenega obstoja, ki sta odvisni od zunanjih vzrokov, poznali, si tudi o njem ne bi mogli ničesar umišljati. Če je torej kak Bog ali kaj vsevednega, si le-ta nikakor ne more ničesar umišljati. Kar se tiče nas, si namreč potem, ko sem spoznal,¹⁸ da obstajam, ne morem več umišljati, da obstajam ali da ne obstajam. Prav tako si ne moremo umišljati slona, ki gre skozi šivankino uho. In enako si tudi potem, ko¹⁹ sem spoznal naravo Boga, tega ne morem več umišljati kot bivajočega ali nebivajočega. Isto velja tudi za himero, iz katere narave izhaja, da je protislovno, da obstaja. Iz tega je sedaj razvidno tisto, kar sem povedal, da namreč umišljanje, o katerem sedaj govorimo, ne zadeva večnih²⁰ resnic. Posebej bom tudi pokazal, da le-te ne morejo biti predmet nikakršnega umišljanja. Toda preden nadaljujem, moram mimogrede opozoriti, da je razlika, ki je med bistvom ene in bistvom druge stvari, dejansko ista kot razlika med njuno aktual-

¹⁷ Glej v nadaljevanju odlomek o hipotezah, ki jih jasno umevamo. Umislek pa je v tem, da pravimo, da le-te obstajajo prav takšne v nesnih telesih.

¹⁸ Ker se stvar, če jo doumemo, razodene sama od sebe, nam zato zadostuje že sam primer brez vsakega dokaza. Isto velja tudi za protislovja, katerih že sam pretres bo zadostoval, da se pokaže njihova neresničnost, kar bomo videli takoj, ko bomo govorili o umislekih, ki zadevajo bistvo.

¹⁹ Opozoril bi, da četudi mnogo ljudi trdi, da dvomijo v obstoj Boga, ti bodisi nimajo ničesar razen imena bodisi si umišljajo nekaj, kar imenujejo Bog. To pa ne ustreza naravi Boga, kot bom pokazal pozneje na ustreznem mestu.

²⁰ Pod večno resnico razumem tako trditev, ki, če je trdilna, nikoli ne more postati nikalna. Tako je prva in večna resnica *Bog obstaja*, ni pa večna resnica *Adam misli*. *Himera ne obstaja* je večna resnica, ne pa tudi *Adam ne misli*.

nostjo oziroma obstojem. Če bi torej želeli, na primer, doumeti obstoj Adama samo preko obstoja nasploh, bi bilo to isto, kot če bi za razumevanje njegovega bistva najprej preudarjali o naravi bitja, da bi Adama naposled označili za bitje. Čim bolj splošno torej dojemamo obstoj, toliko bolj ga dojemamo zmedeno in toliko lažje si lahko umislimo, da pripada katerikoli stvari. In nasprotno, bolj ko dojemamo obstoj posamično, jasneje ga umevamo in težje si umislimo (če nismo pozorni na red Narave), da pripada kaki drugi stvari. In to je veljalo pripomniti.

Sedaj je čas, da razmislimo o tistih primerih, pri katerih običajno pravimo, da gre za umisleke, čeprav jasno umevamo, da stvar ni taka, kot si jo umišljamo. Četudi, na primer, vem, da je zemlja okrogla, mi nič ne brani, da ne bi komu rekel, da je polkrogla in kot kaka polovica pomaranče na krožniku, ali pa, da se sonce giba okrog zemlje in podobno. Če razmislimo o takih primerih, ne bomo v njih opazili ničesar, kar se ne bi skladalo z že povedanim, če le upoštevamo, prvič, da smo lahko v določenem trenutku zašli v zmoto in da se sedaj svojih zmot zavedamo ter, nadalje, da si lahko umišljamo ali vsaj dopuščamo, da tudi drugi ljudje živijo v isti zmoti ali da vanjo, kot smo mi pred tem, lahko zabredejo. To, ponavljam, si lahko umišljamo le tako dolgo, dokler ne vidimo nobene nemožnosti in nobene nujnosti. Če torej rečem komu, da zemlja ni okrogla, in kar je še takega, si s tem zgolj prikličem v spomin zmoto, v kateri sem morda bil ali v katero bi lahko zabredel, in si pozneje umišljam ali vsaj dopuščam, da je ta, ki mu to govorim, še vedno v isti zmoti ali da bi vanjo lahko padel. To, kot sem rekel, si umišljam, dokler ne vidim nobene nemožnosti in nobene nujnosti: ko pa bi bil, nasprotno, eno ali drugo doumel, si ne bi bil mogel ničesar več umišljati in tedaj bi bil lahko samo še rekel, da sem si nekaj poskusil.

Preostane nam še, da se ustavimo pri predpostavkah, ki jih postavljamo v razpravah in ki se čestokrat nanašajo tudi na nemogoče stvari; na primer, če rečemo: predpostavimo, da ta goreča sveča ne gori, ali, predpostavimo, da gori v nekem domišljijemskem prostoru, denimo v prostoru, kjer ni nobenih teles. Čestokrat se zgodi, da postavljamo predpostavke te vrste, četudi za to zadnjo jasno vidimo, da je nemogoča. Toda ko to počnemo, si ničesar ne umišljamo. Kajti v prvem primeru nisem storil nič drugega,

kot²¹ si priklical v spomin neko drugo svečo, ki ne gori, (ali si zamislil prvo brez plamena) in kar si mislim o tej drugi, vidim, dokler ne upoštevam plamena, tudi pri prvi. V drugem primeru pa ne storimo nič drugega, kot da v mislih abstrahiramo sosednja telesa, da bi se duh osredotočil zgolj na motrenje sveče, kakršna je sama na sebi, da bi lahko nato zaključil, da sveča v sebi ne nosi nobenega vzroka za lastno propadanje. Če bi torej ne bilo nobenih teles, ki bi jo obdajali, bi ta sveča pa tudi ogenj ostala nespremenjena, in tako dalje. Tu torej ne gre za nobeno umišljajne temveč za resnične²² in gole trditve.

Preidimo sedaj k umislekom, ki se nanašajo bodisi samo na bistva bodisi na bistva, povezana z neko aktualnostjo oziroma bitvanjem. Pri teh umislekih je treba najbolj upoštevati tole: duh ima toliko večjo zmožnost umišljanja, čim manj razume in čim več stvari zaznava; in več kot razume, bolj ta zmožnost slabi. Tako kot si, na primer, kot smo videli zgoraj, ne moremo umišljati, da mislimo ali da ne mislimo, dokler mislimo, enako si potem, ko smo spoznali naravo telesa, ne moremo umišljati neskončne muhe in prav tako si potem, ko smo spoznali naravo duše,²³ ne moremo umišljati, da je kvadratasta, četudi lahko vse to izrazimo z besedami. Toda, kot smo rekli, kolikor manj poznajo ljudje Naravo, s toliko večjo lahko si umišljajo marsikaj, kot, na primer,

²¹ Pozneje, ko bomo govorili o umisleku, ki se nanaša na bistvo, se bo jasno pokazalo, da umišljanje nikoli ne ustvari niti ne ponudi duhu česa novega, temveč samo prikliče v spomin tisto, kar je v možganih ali v predstavi, ter da duh zmeden obravnava vse to hkrati. Na primer, v spomin sta priklicana izgovorjena beseda in drevo: ker se duh obojega oprime zmeden in brez razločka, misli, da drevo govori. Isto lahko rečemo tudi za obstoj, še posebej, kot smo dejali, kadar ga pojmuje tako splošno kot bitje, kajti tedaj ga zlahka pritaknemo vsemu, kar se istočasno znajde v spominu. In to velja upoštevati.

²² To velja tudi za hipoteze, ki se jih postavi za razlago stalnih gibanj in ki se skladajo z nebesnimi pojavi, s to razliko, da se lahko iz teh hipotez, če jih apliciramo na nebesna gibanja, izpelje naravo nebes, ki pa so kljub temu lahko drugačna. Še posebej zato, ker si lahko zamislimo mnogo drugih vzrokov, ki bi mogli razložiti ta gibanja.

²³ Večkrat se zgodi, da si ljudje prikličejo v spomin besedo *duša* in hkrati izoblikujejo neko telesno podobo. Ker se oboje pojavi hkrati, zlahka mislijo, da si predstavljajo in umišljajo telesno dušo: saj pač ne razlikujejo imena in stvari same. Na tem mestu bralce prosim, naj se jim ne mudi, da bi to zavrnil, česar, kot upam, tudi ne bodo storili, če se le skrbno posvetijo primerom in vsemu, kar še sledi.

da drevje govori, da se ljudje v trenutku spremenijo v kamne ali v izvire, da se v ogledalih pojavljajo prikazni, da nič postane nekaj, in celo, da se bogovi spreminjajo v zveri in ljudi, in nešteto drugih neumnosti.

Morda bo kdo mislil, da je umišljanje omejeno z umišljanjem, vendar ne z razumevanjem, to je, da si potem, ko sem si nekaj umislil in si z nekakšno svobodo dovolil dopustiti, da to prav takšno obstaja v naravi, tega zategadelj ne moremo več misliti drugače. Potem ko sem si, na primer, umislil (če naj govorim z njimi) takšno in takšno naravo telesa in si po lastni svobodi dopustil prepričati samega sebe, da takšno telo dejansko obstaja, mi ni več dovoljeno umišljati si, na primer, neskončne muhe, in potem ko sem si umislil bistvo duše, si ne morem umišljati, da je kvadratasta, itd. Toda poglejmo! Zagovorniki tega mnenja bodisi zanikajo bodisi dopuščajo, da mi lahko doumemo kako stvar. Če dopuščajo, bodo nujno morali isto, kar pravijo za umišljanje, reči tudi za razumevanje. Če pa, nasprotno, zanikajo, poglejmo, mi, ki vemo, da nekaj vemo, kaj pravzaprav pravijo. Pravijo pa, da lahko duša čuti in zaznava na mnogo različnih načinov, toda ne same sebe niti stvari, ki bivajo, temveč le tiste, ki niso niti v njej niti kje drugje; pravijo torej, da lahko duša sama z lastno močjo ustvarja občutke in ideje, ki niso ideje stvari, in jo tako obravnavajo skorajda kot nekakšnega Boga. Nadalje pravijo, da imamo mi ali naša duša takšno svobodo, da prisiljuje nas, sebe, še več, svojo lastno svobodo. Kajti potem ko si je nekaj umislila in dala temu svoj pristanek, tega več ne more misliti ali si umišljati na kak drug način, vrh tega pa naj bi bila zaradi tega umisleka prisiljena, da tudi druge stvari misli na tak način, da to ni v nasprotju s prvim umislekom. In tako so sedaj prisiljeni zaradi svojega umisleka dopustiti vse absurdnosti, ki sem jih tukaj nanizal. Ne bomo se utrujali s tem, da bi jih ovrgli. Pustili jih bomo v njihovih blodnjah, mi pa bomo poskrbeli, da bomo iz besed, ki smo jih izmenjali z njimi, potegnili kaj koristnega za našo stvar: namreč to, da²⁴

²⁴ Zdi se sicer, da svoj sklep izvajam iz izkušnje, in morda bo kdo rekel, da nič ne velja, ker mu manjka dokaz. Pa naj ima dokaz, če ga hoče. V naravi ne more biti ničesar, kar bi nasprotovalo njenim zakonom, temveč nastaja vse v skladu z njenimi stalnimi zakoni, tako da v nezlomljivem uverženju po stalnih zakonih proizvede svoje stalne učinke. Iz tega izhaja, da bo duša, ko resnično dojame stvar, predmetno izoblikovala iste učinke. Glej spodaj, kjer govorimo o neresnični ideji.

bo duh, če vzame v precep umišljeno in po svoji naravi neresnično stvar, da bi jo preiskal, jo doumel in iz nje izpeljal v pravilnem redu vse, kar mora izpeljati, zlahka odkril njeno neresničnost. Če pa je umišljena stvar po svoji naravi resnična, bo duh, ko jo bo vzal v precep, da bi jo doumel in začel iz nje v pravilnem redu izpeljevati vse, kar od tod sledi, nadaljeval uspešno in brez prekinitev — tako kot smo zgoraj videli, da je um, brž ko je bil neresničen umislek postavljen, takoj pohitel in pokazal na njegovo absurdnost in na vse absurde posledice, ki iz njega sledijo.

Če torej stvar zaznavamo jasno in razločno, se nam ni treba bati, da si kakorkoli umišljamo. Kajti če slučajno rečemo, da so se ljudje v trenutku spremenili v zveri, bomo to rekli zelo na splošno, tako da ne bo v duhu nobenega pojma, se pravi nobene ideje oziroma povezave med subjektom in predikatom (če bi namreč ta povezava obstajala, bi hkrati videli tudi sredstvo in vzroke, preko katerega oziroma zaradi katerih se je kaj takega zgodilo). Poleg tega se pri tem ne upošteva narave subjekta in predikata.

Če le prva ideja ni umišljena in če so vse ostale izpeljane iz nje, bo nagnjenje k umišljanju postopoma izginilo. Ker, nadalje, umišljena ideja ne more biti jasna in razločna, temveč je lahko samo zmedena, in ker vsaka zmedenost izvira iz tega, da duh celovito stvar ali stvar, sestavljeno iz več drugih, pozna samo delno, da znanega ne loči od neznanega in da je poleg tega na vse številne stvari, ki so vsebovane v eni, pozoren hkrati in brez razlike, — iz tega sledi, *prvič*, da je ideja povsem enostavne stvari lahko samo jasna in razločna, kajti te stvari ne moremo poznati le delno, temveč vso ali nič. *Drugič*: če lahko stvar, sestavljeno iz mnogih delov, v mislih razčlenimo na vse njene povsem enostavne dele ter se vsakemu posvetimo posebej, bo izginila vsa zmedenost. In *tretjič*, da umislek ne more biti enostaven, temveč nastane iz spleta različnih zmedenih idej, ki se nanašajo na različne stvari in dejanja, ki ostajajo v Naravi; ali še bolje, umislek nastane, če smo hkrati in brez svojega pristanka pozorni²⁵ na take ideje. Če bi bil namreč umislek enostaven, bi bil jasen in razločen in potemtakem

²⁵ Naj opozorim, da se umišljanje samo po sebi ne razlikuje kaj dosti od sna, razen da v snu manjkajo vzroki, ki jih budni dobivamo preko čutov, vzroki, iz katerih zaključimo, da te podobe v tistem trenutku ne predstavljajo stvari, ki so zunaj nas. Zmota pa je, kot se bo takoj pokazalo, spanje v budnem stanju in se, če je zelo očitno, imenuje blodnja.

resničen; če bi nastal iz spleta različnih idej, bi bil tudi njihov splet jasen in razločen ter zatorej resničen. Naj ponazorim s primerom: potem ko smo spoznali naravo kroga in naravo kvadrata, teh dveh idej ne moremo več povezovati in iz kroga narediti kvadrat ali kvadratasto dušo in podobno.

Še enkrat na kratko potegnimo sklep in pogledjmo, zakaj ni nobene bojazni, da bi umislek pomešali z resničnimi idejami. Kar se tiče prve vrste umisleka, o kateri smo govorili zgoraj, namreč tiste, pri kateri jasno dojamemo stvar, smo videli, da si — če sta stvar, ki jo jasno dojamemo, in njeno bivanje sama po sebi večni resnici — o njej ne moremo ničesar umišljati; če pa obstoj stvari, ki jo dojamemo, ni večna resnica, moramo poskrbeti edinole za to, da bivanje stvari povežemo z njenim bistvom in da hkrati upoštevamo red Narave. Kar se tiče druge vrste umisleka, smo zanj dejali, da nastane, kadar smo istočasno in brez lastnega pristanka pozorni na različne zmedene ideje, ki se nanašajo na različne stvari in dejanja, ki obstajajo v Naravi. Videli smo tudi, da si povsem enostavne stvari ne moremo umišljati, temveč jo lahko le doumemo. Isto velja za sestavljeno, če smo le pozorni na povsem enostavne dele, iz katerih je sestavljena; iz njih si ne moremo umisliti niti dogodkov, ki ne bi bil resnični, saj smo primorani istočasno zreti na to, kako in zakaj se kaj takega zgodi.

Sedaj ko to razumemo, preidimo na preučevanje neresnične ideje, da bomo videli, na kaj se nanaša in kako se lahko zavarujemo, da ne bi zabredli v neresnične zaznave. Potem ko smo preučili umišljeno idejo, nam ne eno ne drugo ne bo delalo težav, kajti med njima ni druge razlike, kot da neresnična ideja vključuje pristanek, se pravi (na kar smo že opozorili), da duh tedaj, ko ima pred seboj določene podobe, nima pred očmi nobenih vzrokov, iz katerih bi lahko, kot pri umišljanju, zaključil, da te podobe ne izhajajo iz stvari zunaj njega; neresnična ideja potemtakem skorajda ni nič drugega kot z odprtimi očmi oziroma v budnem stanju spati. Podobno kot umišljena ideja ima torej tudi neresnična ideja opraviti, ali bolje, se nanaša bodisi na obstoj stvari, katere bistvo poznamo, bodisi na bistvo. Kadar se nanaša na obstoj, jo popravimo na isti način kot umislek: kajti če narava znane stvari vključuje njen nujni obstoj, je nemogoče, da bi se motili glede njenega obstoja. Če pa obstoj stvari ni večna resnica, kot je to njeno bistvo, temveč sta nujnost oziroma nemožnost

njenega obstoja odvisni od zunanjih vzrokov, je treba ponoviti in upoštevati vse, kar smo dajali tedaj, ko je bila beseda o umisleku: popravlja se jo namreč na isti način. Kar se tiče druge vrste neresnične ideje, ki se nanaša na bistva ali tudi na dejanja, so takšne zaznave nujno vedno zmedene in sestavljene iz različnih zmedenih zaznav stvari, ki obstajajo v Naravi. Tako se, na primer, ljudje pustijo prepričati, da so božanstva v gozdovih, podobah, živalih in drugem; da so telesa, iz katerih same združitve lahko nastane um; da trupla mislijo, se sprehajajo, govorijo; da se Bog moti in podobno. Nasprotno pa ideje, ki so jasne in razločne, ne morejo nikoli biti neresnične, kajti ideje stvari, ki jih dojemamo jasno in razločno, so bodisi povsem enostavne bodisi sestavljene iz povsem enostavnih idej, to je, iz njih izpeljane. Da pa povsem enostavna ideja ne more biti neresnična, lahko vidi vsakdo, če le ve, kaj je resnica oziroma um in kaj je neresnica.

Kar se tiče tistega, kar tvori formo resnice, je gotovo, da se resnično mišljenje od neresničnega ne razlikuje toliko po vnanji opredelitvi temveč predvsem po notranji. Če je namreč kak izdelovalec po vseh pravilih zasnoval nek izdelek, je, četudi takšen izdelek ni nikoli obstajal in niti nikoli ne bo, misel, ki se nanaša nanj, nič manj resnična in je ista, najsi ta izdelek obstaja ali ne. In nasprotno, če kdo, na primer, reče, da Peter obstaja, ne da bi vedel, da Peter obstaja, je ta misel z ozirom nanj neresnična ali, če imaš raje, ni resnična, četudi Peter v resnici obstaja. Izjava: Peter obstaja, je torej resnična edinole z ozirom na tistega, ki zagotovo ve, da Peter obstaja. Iz tega izhaja, da je v idejah nekaj realnega, zaradi česar se resnične ideje ločijo od neresničnih: in prav to je tisto, kar moramo sedaj raziskati, da bi dobili najboljše merilo resnice (rekli smo namreč, da moramo določati naše misli v skladu z danim merilom resnične ideje in da je metoda refleksivno spoznanje) in spoznali lastnosti uma. Ni pa treba reči, da ta razlika izvira iz tega, da je resnično mišljenje poznavanje stvari preko njihovih prvih vzrokov (v čemer se zelo razlikuje od neresničnega mišljenja, ki je takšno, kot sem razložil zgoraj): resnična misel namreč pravimo tudi tisti, ki predmetno vsebuje bistvo nekega principa, ki nima nobenega vzroka in ga spoznamo po sebi in v sebi. Zato se mora forma resnične misli nahajati v tej misli sami, brez ozira na druge, prav tako pa ta ne priznava predmeta kot svojega vzroka, temveč mora biti odvisna edino od zmožnosti in narave uma. Kajti če predpostavimo, da je um zaznal nek nov

predmet, ki ni nikoli obstajal — tako si nekateri zamišljajo um Boga, preden je ustvaril stvari (kar je prav gotovo zaznava, ki ni mogla izvirati od nobenega predmeta) —, in da je iz te zaznave na zakonit način izpeljal druge, bi bile vse te misli resnične in ne bi bile določene od nobenega zunanjega predmeta, temveč bi bile odvisne samo od zmožnosti in narave uma. Zato moramo tisto, kar tvori formo resnične misli, iskati v tej misli sami in jo izpeljati iz narave uma. Da bi to preučili, si prikličimo pred oči kako resnično idejo, ki za njen predmet z največjo gotovostjo vemo, da je odvisen od naše zmožnosti mišljenja in da v Naravi nima nobenega predmeta: ob takšni ideji (kot je razvidno iz že povedanega) bomo namreč zlahka preučili tisto, kar želimo. Na primer: da bi izoblikovali pojem krogle, si po mili volji umislím vzrok, denimo, da se polkrog vrti okrog svojega središča in da to vrtenje tako rekoč ustvari kroglo. To je prav gotovo resnična ideja in četudi vemo, da nobena krogla v Naravi ni nastala na tak način, je to kljub temu resnična zaznava in najlažji način za izoblikovanje pojma krogle. Pri tem je treba opozoriti, da ta zaznava trdi, da se polkrog vrti, kar bi bila neresnična trditev, če ne bi bila povezana s pojmom krogle oziroma vzroka, ki določa takšno gibanje, se pravi, povedano absolutno, če bi bila ta trditev osamljena. Kajti tedaj bi se duh omejil samo na zatrjevanje gibanja polkroga, gibanja, ki ne bi bilo vsebovano v pojmu polkroga niti ne bi izhajalo iz pojma vzroka, ki določa to gibanje. Neresničnost torej sestoji samo v tem, da o neki stvari zatrdimo nekaj, kar ni vsebovano v pojmu, ki smo ga izoblikovali o njej, kot npr. gibanje oziroma mirovanje v primeru polkroga. Iz tega sledi, da so enostavne misli lahko le resnične — prav tako tudi enostavna ideja polkroga, gibanja, kvantitete itd. Zatrjevanje, ki ga vsebujejo te ideje, po velikosti natanko ustreza pojmu teh idej in ne sega preko njega. Zato lahko enostavne ideje oblikujemo po mili volji in brez strahu pred zmoto. Preostane nam še, da ugotovimo, s kakšno zmožnostjo jih lahko naš duh oblikuje in kako daleč ta zmožnost seže: ko bomo namreč našli odgovor na to, bomo brez težav videli najvišje mišljenje, do katerega se lahko dokopljemo. Gotovo je namreč, da ta njegova zmožnost ne seže v neskončnost: kajti ko o neki stvari zatrdimo nekaj, kar ni vsebovano v pojmu, ki ga o njej izoblikujemo, to kaže na neko pomanjkljivost našega zaznavanja oziroma na to, da imamo na nek način okrnjene in popačene misli oziroma ideje. Videli smo namreč, da je gibanje polkroga

neresnično, kadar je v duhu osamljeno, da pa je isto gibanje resnično, če je povezano s pojmom krogle oziroma pojmom kakega vzroka, ki določa tako gibanje. In če, kot je videti na prvi pogled, spada k naravi mislečega bitja, da oblikuje resnične oziroma adekvatne misli, je gotovo, da neadekvatne ideje nastajajo v nas samo zato, ker smo del nekega mislečega bitja, katerega nekatere misli v celoti, druge samo deloma tvorijo našega duha.

Sedaj pa je prišel trenutek, da obravnavamo primer (ki ga ni bilo vredno truda omenjati tedaj, ko smo govorili o umisleku), kjer prihaja do največjih zmot, namreč tisti, pri katerem so stvari, ki so prisotne v predstavljanju (imaginatio), hkrati tudi v umu, to je, so jasno in razločno dojete. Tedaj je — dokler različnega ne razlikujemo od zmedenega — gotovost, se pravi resnična ideja, pomešana z nerazločnimi. Tako so nemara nekateri Stoiki, na primer, slišali kdaj besedo duša in to, da je nesmrtna, o tem pa so imeli samo zmedeno predstavo. Istočasno pa so si predstavljali — in to tudi umevali —, da najbolj fina telesa prežemajo vsa ostala, njih pa nobena. Ker so si vse to predstavljali istočasno in ker se je tej predstavi pridružila tudi gotovost omenjenega aksioma, so postali takoj gotovi, da duh ni nič drugega kot ta najbolj fina telesa, da ta najbolj fina telesa niso deljiva, itd. Tudi take zmote se rešimo, če si prizadevamo vse svoje zaznave preizkusiti v skladu z merilom dane resnične ideje in se zavarovati, kot smo rekli že na začetku, pred tistimi, ki jih imamo preko govoric ali nezanesljive izkušnje. K temu dodajmo, da zmota te vrste izvira iz tega, da pojmujejo stvari preveč abstraktno, saj je samo po sebi dovolj jasno, da tistega, kar pojmem v njegovem resničnem predmetu, ne morem prenesti na nekaj drugega. Nazadnje pa izvira tudi iz tega, da ne razumejo prvih elementov celotne Narave, in ko od tod nadaljujejo brez reda in mešajo Naravo z abstraktnimi, četudi resničnimi aksiomi, zmedejo sami sebe, red Narave pa obrnejo na glavo. Nam pa se, če bomo postopali na kar najmanj abstrakten način in bomo, brž ko se bo dalo, začeli od prvih elementov, se pravi od vira in izvora Narave, nasprotno, sploh ne bo potrebno bati take zmote.

Kar pa se tiče spoznanja izvora Narave, se nam nikakor ni treba bati, da bi ga pomešali z abstrakcijami. Če namreč nekaj pojmujejo na abstrakten način, kar velja za vse univerzaliije, jih v umu vselej dojemamo onstran meja, v okviru katerih lahko njihove posebnosti v resnici obstajajo v Naravi. Ker je v Naravi,

nadalje, mnogo stvari, med katerimi je razlika tako neznatna, da se umu skorajda izmuzne, se zato zlahka zgodi (če te stvari pojmujeemo abstraktno), da jih pomešamo. Toda ker izvora Narave, kot bomo videli pozneje, ne moremo dojeti abstraktno oziroma univerzalno, ker se v umu ne more raztezati dlje kot v resnici in ker prav tako ni prav nič podoben spremenljivim stvarjem, se nam ni treba bati nobene zmede glede njegove ideje, če le imamo, kot smo že pokazali, merilo resnice — saj je to bitje prav gotovo edinstveno,²⁶ neskončno, se pravi, je vsa bit²⁷ in mimo njega ni nobene biti.

Toliko o neresnični ideji. Preostane nam še, da preučimo dvomljivo idejo, se pravi, da preučimo, kaj nas lahko privede v dvom, in hkrati, kako lahko dvom odpravimo. V mislih pa imam resnični dvom v duhu in ne tistega, na katerega čestokrat naletimo, ko namreč kdo sicer pravi, da dvomi, čeprav njegov duh ne dvomi. Popravljanje tega slednjega namreč ni naloga metode, temveč spada to prej v preučevanje trdovratnosti in njenega zdravljenja. V duši ni torej nobenega dvoma zaradi same stvari, o kateri dvomimo, se pravi, če je v duši ena sama samcata ideja, najsibo resnična ali neresnična, ne bo nobenega dvoma niti gotovosti, temveč le nek določen občutek. Kajti ideja ni sama po sebi nič drugega kot nek določen občutek. Dvom se bo, nasprotno, porodil zaradi neke druge ideje, ki ni tako jasna in razločna, da bi lahko iz nje zaključili kaj gotovega o stvari, o kateri dvomimo; hočem torej reči, da ideja, ki nas pahne v dvom, ni jasna in razločna. Vzemimo primer: če nekdo nikoli ni pomislil na varljivost čutov (najsibo to na osnovi izkušnje ali česa drugega), ne bo nikoli podvomil, če je sonce večje ali manjše, kot se nam zdi — zato se kmetje večkrat čudijo, ko slišijo, da je sonce mnogo večje kot zemeljska krogla —, ob misli na varljivost čutov pa se porodi dvom (to je, čut ve, da se je večkrat zmotil, vendar ve to le zmedeno, ker namreč ne ve, kako se čuti motijo). Če pa se bo nekdo, ki je naprej dvomil, dokopal do resničnega spoznanja čutov in načina, na katerega čuti preko svojih orodij kažejo oddaljene stvari, se dvom zopet razprši. Iz tega sledi, da lahko pod pretvezo, da

²⁶ To niso atributi Boga, ki bi kazali njegovo bistvo, kot bom pokazal v Filozofiji.

²⁷ To je dokazano že zgoraj. Če namreč takšno bitje ne bi obstajalo, ne bi nikoli moglo biti proizvedeno. Tedaj bi lahko duh umeval več, kot bi lahko našli v Naravi, kar pa je, kot smo že prej dognali, neresnično.

morda obstaja nek goljufigi Bog, ki nas vara celo o najbolj gotovih stvareh, podvomimo v resnične ideje zgolj dotlej, dokler še nimamo nobene jasne in razločne ideje Boga, se pravi zgolj dotlej, dokler se ne osredotočimo na spoznanje, ki ga imamo o izvoru vseh stvari, in iz njega — in to s spoznanjem iste vrste, s katerim, tedaj ko se osredotočimo na naravo trikotnika, ugotovimo, da so njegovi trije koti enaki dvema pravima — ne izluščimo ničesar, kar bi nas poučilo, da Bog ni goljufig. Toda če imamo o Bogu takšno spoznanje, kakršno je naše spoznanje trikotnika, tedaj se vsak dvom razprši. Tako kot se lahko dokopljemo do takšnega spoznanja trikotnika, četudi ne vemo z gotovostjo, če nas kak najvišji goljufig morda ne vara, enako se lahko dokopljemo tudi do takšnega spoznanja Boga, četudi ne vemo zagotovo, če morda ne obstaja kakšen najvišji goljufig. Če le imamo takšno spoznanje, je to, kot sem dejal, dovolj, da se razprši vsak dvom, ki ga utegnemo imeti o jasnih in razločnih idejah. Nadalje, če kdo postopa v raziskovanju pravilno, se najprej loti tistih stvari, ki morajo biti raziskave prve, ne da bi kdaj prekinil uverženost stvari, in ve, kako morajo biti postavljeni problemi, še preden le loti njihovega razreševanja, bo vedno imel samo povsem gotove, se pravi jasne in razločne ideje. Kajti dvom ni nič drugega kot omahovanje duha okoli potrditve ali zanikanja neke stvari, ki bi jo sicer potrdil ali zanimal, če se pred njim ne bi pojavilo nekaj neznanega, zaradi česar je njegovo poznavanje stvari, ki naj bi jo potrdil oziroma zanimal, nujno nepopolno. Iz tega je moč zaključiti, da dvom vedno nastane zaradi tega, ker preučujemo stvari brez reda.

○ To so vprašanja, za katera sem obljubil, da jih bom obravnaval v tem prvem delu metode. Da pa ne bi obšel ničesar, kar lahko vodi k spoznanju uma in njegovih sil, bom rekel še besedico o spominu in pozabi. Pri tem je treba predvsem upoštevati to, da se spomin krepi s pomočjo uma, pa tudi brez njegove pomoči. Kar se tiče prvega, si stvar zapomnimo toliko lažje, kolikor bolj je umljiva, in, nasprotno, kolikor manj je umljiva, toliko lažje jo pozabimo. Če bom, na primer, nekoga obsul s kopico posameznih besed, si jih bo zapomnil mnogo težje, kot če mu bom podal iste besede, povezane v zgodbi. Krepi pa se tudi brez pomoči uma, namreč s silo, s katero neka posamezna telesna stvar aficira zmožnost predstavljanja ali čut, ki mu pravimo obči čut (*sensus communis*). Pravim *posamezna stvar*: kajti zmožnost predstavljanja aficirajo samo posamezne stvari. Če bo namreč kdo, na primer, prebral

samo eno ljubezensko zgodbo, jo bo zelo dobro hranil v spominu, dokler ne bo prebral še več drugih zgodb te vrste, saj bo vse do takrat v njegovem predstavljanju kraljevala samo ta. Če pa je v njem več zgodb te vrste, si vse predstavljamo istočasno in se tako zlahka pomešajo. Prav tako pravim *telesna stvar*: kajti predstavljanje aficirajo samo telesa. Ker se torej spomin krepi s pomočjo uma, pa tudi brez njegove pomoči, lahko iz tega zaključimo, da je spomin nekaj različnega od uma in da v umu, samem po sebi, ni niti spomina niti pozabe. Kaj je torej spomin? Nič drugega kot občutek vtisov v možganih, ki ga spremlja misel na določeno trajanje²⁰ občutka, kot nam kaže tudi reminiscenca. Pri reminiscenci namreč duša misli na ta občutek, vendar ne z vidika neprekinjenega trajanja; in tako ideja tega občutka ni trajanje občutka samo, se pravi, ni sam spomin. Kar pa se tiče vprašanja, če so ideje same podvržene kakšnim premenam, bomo videli v Filozofiji. Če se zdi to komu preveč nesmiselno, bo za naš namen dovolj že to, da upošteva, da se nekaj toliko lažje ohrani v spominu, kolikor bolj je posamično, kot je razvidno iz pravkar navedenega primera iz komedije. In dalje, bolj ko je stvar umljiva, lažje si jo zapomnimo. Iz tega sledi, da ni mogoče, da si ne bi zapomnili povsem posamične stvari, če je le umljiva.

Tako smo torej naredili razloček med resnično idejo in ostalimi zaznavami in pokazali, da imajo umišljene, neresnične in ostale ideje svoj izvor v predstavljanju, se pravi v nekih naključnih (če naj tako rečem) in nepovezanih občutkih, ki ne izvirajo iz same zmožnosti duha, temveč iz zunanjih vzrokov, kot pač telo — najsi spi najsi je budno — prejema različna gibanja. Sicer pa si lahko na tem mestu pod predstavljanjem zamišljaš, kar ti je drago, samo da gre za nekaj, kar se razlikuje od uma, in da je v razmerju do tega duša pasivna. Kajti kaj razumeš pod predstavljanjem, je sedaj, ko vemo, da je nekaj nezanesljivega, da je duša v razmerju do njega pasivna, in ko hkrati vemo, kako se ga lahko rešimo s pomočjo uma, kaj malo pomembno. Zato naj se nihče ne čudi,

²⁰ Če pa je, nasprotno, trajanje nedoločeno, je pomnjenje te stvari nepopolno, kar se je vsakdo, se zdi, naučil od narave. Često namreč koga vprašamo, da bi bolj verjeli tistemu, kar govori, kdaj in kje se je to zgodilo. Ideje imajo v duhu sicer res svoje lastno trajanje. Toda ker smo kljub temu navajeni določati trajanje s pomočjo kake mere gibanja, kar pa zopet naredimo s pomočjo predstavljanja, nismo zato še nikoli opazili spomina, ki bi pripadal čistemu duhu.

da tukaj še nisem dokazal, da obstajajo telesa, in drugega, kar bi bilo potrebno dokazati, pa vendar govorim o predstavljanju, o telesu in njegovemu ustroju. Kajti, kot sem dejal, je sedaj, ko vem, da je nekaj nezanesljivega itd., kaj malo pomembno, kaj pod njim razumem.

Pokazali smo tudi, da je resnična ideja enostavna ali sestavljena iz enostavnih na tak način, da kaže, kako in zakaj nekaj je oziroma je nastalo; pokazali smo tudi, da njeni predmetni učinki v duši napredujejo skladno s formalnim bistvom njenega predmeta: kar je isto, kot so dejali stari, da namreč resnična znanost napreduje od vzroka k učinkom, le da niso nikoli, kolikor vem, dojeli, kot sedaj tukaj mi, da duša deluje v skladu s stalnimi zakoni in kot neke vrste duhovni avtomat. Od tod smo, kolikor je bilo to na začetku mogoče, dobili vednost o našem umu in takšno merilo resnične ideje, da se sedaj ne bojimo več, da bi resnično idejo pomešali z neresničnimi ali umišljenimi. Prav tako se ne bomo več čudili, da lahko razumemo nekatere stvari, ki nikakor ne morejo postati predmet predstavljanja, niti temu, da so v predstavljanju stvari, ki so povsem nasprotne umu, druge pa se z njim zopet skladajo. Vemo namreč, da se one dejavnosti, ki proizvajajo predstave, odvijajo v skladu z drugimi zakoni, ki so povsem različni od zakonov uma, in vemo tudi, da je duša, kar zadeva predstavljanje, izključno pasivna. Iz tega se tudi vidi, kako hitro lahko zdrknejo v velike zmote tisti, ki niso natančno razlikovali predstavljanja in razumevanja. Zmote te vrste so, na primer, da mora biti razsežnost na nekem mestu, da mora biti končna, da se njeni deli dejansko ločijo med seboj, da je prvi in edini temelj vseh stvari, da v enem trenutku zavzema večji prostor kot v kakem drugem; in lahko bi naštel še mnoge druge takšne zmote, ki so vse povsem v nasprotju z resnico, kot bom pokazal pozneje.

Ker pa so, nadalje, besede del predstavljanja (se pravi, da si umišljamo mnogo pojmov, kakor se besede brez reda, pač glede na stanje telesa, v spominu povezujejo med seboj), ni nobenega dvoma, da so lahko tudi besede, enako kot predstavljanje, vzrok velikih in številnih zmot, razen če ne vložimo veliko napora, da bi se jim izognili. Dodajmo k temu, da so besede sestavljene po volji množice in njenem načinu gledanja, tako da niso nič drugega kot znaki stvari, kakršne so v predstavi, in ne, kakršne so v umu. To se jasno vidi iz dejstva, da se vsemu tistemu, kar je samo v umu, ne pa v predstavi, čestokrat daje negativna imena (na pri-

mer: netelesno, neskončno in podobno) in da se celo o mnogih stvareh, ki so v resnici afirmativne, izraža na negativen način in obratno (neustvarjeno, neodvisno, neskončno, nesmrtno, itd.), saj si seveda njihova nasprotja veliko lažje predstavljamo; in zato so se ta tudi prva ponudila prvim ljudem in se polastila pozitivnih imen. Mnogo stvari lahko zatrdimo ali zanikamo, ker to dopušča narava besed in ne narava stvari, in če te slednje ne poznamo, tako zlahka štejemo nekaj neresničnega za resnično.

Poleg tega se izogibajmo še enega velikega vzroka zmedenosti, ki umu preprečuje, da bi razmišljal o samem sebi: če namreč ne razlikujemo predstavljanja in razumevanja, mislimo, da nam je tisto, kar si lažje predstavljamo, bolj jasno, in celo, da to, kar si predstavljamo, tudi razumemo. Zaradi tega postavimo na čelo tisto, kar bi moralo slediti šele pozneje, resnični red napredovanja pa je tako obrnjen na glavo in noben sklep ni več izpeljan po zakoniti poti.

Da bi slednjič dospeli do drugega dela te metode,²⁹ bom najprej orisal naš cilj v tej metodi, nato pa sredstva, s pomočjo katerih ga bomo dosegli. Naš cilj je torej, da bi imeli jasne in razločne ideje, se pravi takšne, ki izvirajo iz čistega duha in ne iz naključnih gibanj telesa. Nadalje, da bi bile vse ideje zvedene na eno samo, jih bomo poskušali povezati in urediti na tak način, da bo naš duh, kolikor je v njegovi moči, predmetno odslikoval formalni ustroj narave tako v njeni celoti kot v posameznih delih.

Kar se tiče prvega, naš zadnji cilj velewa (kot smo že povedali), da stvar dojemamo bodisi zgolj preko njenega bistva bodisi preko njenega najbližjega vzroka. Če torej stvar biva v sebi ali, kot se običajno reče, je vzrok sama sebe, jo moramo v tem primeru umeti samo preko njenega bistva. Če pa, nasprotno, stvar ne biva v sebi, temveč potrebuje za svoj obstoj nek vzrok, jo moramo tedaj umeti preko njenega najbližjega vzroka: kajti³⁰ spoznanje učinka ni v resnici nič drugega kot pridobitev popolnejšega spoznanja vzroka.

²⁹ Glavno vodilo tega dela metode je, kot sledi iz prvega dela, da pregledamo vse ideje čistega uma, ki jih najdemo v sebi, in jih ločimo od onih, ki si jih predstavljamo; razlika se bo izluščila iz lastnosti enega in drugega, namreč predstavljanja in uma.

³⁰ Opozoril bi, da je iz tega razvidno, da o Naravi ne moremo doumeti ničesar, ne da bi istočasno izpopolnili tudi svojega poznavanja prvega vzroka oziroma Boga.

Zatorej nam ne bo nikoli dovoljeno, dokler se ukvarjamo z raziskovanjem dejanskosti, da bi izpeljevali kakršnekoli zaključke iz abstrakcij, in z največjo skrbjo bomo pazili, da ne bi pomešali tistega, kar je zgolj v umu, z onim, kar dejansko obstaja. Najboljši zaključek pa bomo lahko potegnili iz kekega posebnega afirmativnega bistva oziroma iz resnične in zakonite definicije. Um namreč ne more sestopiti od samih občih aksimov k posameznim stvarim, ker aksiomi sežejo v neskončnost in uma ne napeljujejo na to, da bi motril eno posamezno stvar bolj kot drugo. Zatorej je pravilna pot odkrivanja v tem, da oblikujemo misli na osnovi neke dane definicije, kar bomo storili tem uspešneje in lažje, kolikor boljše smo stvar definirali. Zato se bo srž celega drugega dela metode vrtela izključno okrog spoznavanja pogojev dobre definicije in nato okrog načina, kako te pogoje najdemo. Najprej bom torej obravnaval pogoje definicije.

Definicija mora, da bi ji lahko rekli popolna, razložiti najgloblje bistvo stvari, pri tem pa moramo paziti, da na njegovo mesto ne bi postavili kakih svojskosti stvari. Da bi to ponazoril (ne da bi pritegnil drugih primerov, da se ne bi zdelo, da želim osvetliti napake drugih), bom uporabil samo primer neke abstraktne stvari, za katero je vseeno, kako se jo definira, namreč kroga. Če ga definiramo kot nek lik, v katerem so črte, ki segajo od središča do krožnice, enako dolge, ne bo nikogar, ki ne bi videl, da takšna definicija nikakor ne razloži bistva kroga, temveč samo neko njegovo lastnost. In četudi je to, kot sem dejal, kaj malo pomembno v primeru likov in ostalih miselnih bitij, pa je to zelo pomembno, ko gre za fizična in dejanska bitja, saj ne moremo doumeti lastnosti stvari, preden ne poznamo njihovih bistev. Če pa ta obide-mo, bomo nujno postavili na glavo uverženje idej, ki mora v umu odslikovati uverženost Narave, in se oddaljili od našega cilja. Da bi se torej izognili tej napaki, moramo pri definiranju upoštevati naslednja pravila:

I. Če gre za ustvarjeno stvar, mora definicija, kot smo dejali, zajeti najbližji vzrok. Krog moramo, na primer, po tem pravilu definirati takole: to je lik, ki ga opiše neka črta, katere en konec je trden, drugi gibljiv. Ta definicija jasno zajame najbližji vzrok.

II. Pojem oziroma definicija stvari mora biti takšna, da lahko iz nje, če opazujemo njo samo in ne povezane z drugimi, izpeljemo vse lastnosti stvari. To lahko vidimo tudi v naši definiciji kroga.

Iz nje namreč jasno izhaja, da so vse črte, ki potekajo od središča do krožnice, enako dolge. Da pa je to nujna zahteva definicije, je samo po sebi očitno vsakomur, ki je pozoren, tako zelo, da se mi ne zdi vredno truda, da bi se zadrževal v njenem dokazovanju niti da bi pokazal, da mora biti na osnovi te druge zahteve vsaka definicija afirmativna. Govorim o umski afirmaciji, malo pa se menim za jezikovno, ki jo lahko morda kdaj zaradi pomanjkanja besed izrazimo negativno, četudi je mišljena afirmativno.

Od definicije neustvarjene stvari pa zahtevamo naslednje:

I. Da izključuje vsak vzrok, se pravi, da predmet te definicije za svojo obrazložitev ne potrebuje nič drugega kot svoje lastno bivanje.

II. Da potem, ko je definicija te stvari enkrat dana, ni več mesta za vprašanje: Ali obstaja?

III. Da definicija z ozirom na duha ne vsebuje nobenih samostalnikov, iz katerih bi se lahko naredilo pridevnike, se pravi, da definicija ne vsebuje nikakršnih abstraktnih izrazov.

IV. In slednjič (čeprav ni tako pomembno, da to omenim), da lahko iz njene definicije izpeljemo vse njene lastnosti. In vse to je očitno vsakomur, ki je pozoren.

Rekel sem tudi, da bomo najboljši zaključek potegnili iz kakega posameznega afirmativnega bistva: kolikor bolj je namreč ideja specifična, toliko bolj je razločna in zatorej jasna. Iz tega izhaja, da se moramo kar najbolj poglobiti v iskanje spoznanja posameznih stvari.

V skladu z redom pa in da bi uredili in združili vse naše zaznave, moramo — pa tudi pamet nam tako veleva —, brž ko je mogoče, raziskati, ali je kako bitje, in tudi, kakšno je, ki bi bilo vzrok vseh stvari, tako da bi bilo njegovo predmetno bistvo hkrati vzrok vseh naših idej. Tedaj bo, kot smo že dejali, tudi naš duh kar najbolje odslikaval Naravo, saj bo na predmeten način imel in njeno bistvo in red in združenost. Iz tega lahko vidimo, da je za nas prvo in nujno, da vedno izpeljemo vse svoje ideje iz fizičnih stvari oziroma iz dejanskih bitij in da, kolikor je le mogoče, napredujemo v skladu z zaporedjem vzrokov, od enega dejanskega bitja do drugega dejanskega bitja, in to na takšen način, da ne preidemo na abstrakcije in univerzalijske, da ne bi bodisi iz njih

izpeljali česa dejanskega bodisi da ne bi njih izpeljali iz česa dejanskega: oboje namreč prekine resnično napredovanje uma. Pripomniti pa moram, da na tem mestu pod zaporedjem vzrokov in dejanskih bitij ne razumem zaporedja posameznih spremenljivih stvari, temveč samo zaporedje trdnih in večnih stvari. Nemogoče je namreč, da bi človeška šibkost sledila zaporedju posameznih spremenljivih stvari, tako, po eni strani, ker njihovo mnoštvo presega vsako število, kot, po drugi strani, zaradi neskončnih okoliščin, združenih v eni in isti stvari, izmed katerih je lahko vsaka vzrok, da ta stvar obstaja ali ne obstaja. Kajti bivanje teh stvari nima nobene povezave z njihovim bistvom oziroma (kot smo že rekli) ni večna resnica. In tudi v resnici se nam ni potrebno truditi, da bi razumeli zaporedje teh stvari, saj bistva posameznih spremenljivih stvari ne moremo potegniti iz njihovega zaporedja oziroma reda, v katerem obstajajo, ker nam ta ne ponuja ničesar drugega kot vnanje opredelitve, razmerja ali kvečjemu okoliščine, vse to pa je daleč proč od najglobljega bistva stvari. To bistvo lahko, nasprotno, iščemo samo pri trdnih in večnih stvareh ter pri zakonih, ki jih imajo te zapisane v sebi kot v nekakšnih zakonikih, v skladu s katerimi vse posamezne stvari nastajajo in se razvrščajo. Zares, te posamezne spremenljive stvari so tako tesno in bistveno (da se tako izrazim) odvisne od trdnih stvari, da brez njih ne morejo niti biti niti jih ni moč doumeti. Zaradi tega bodo za nas te trdne in večne stvari, četudi posamezne, vsled svoje vseplošne pristojnosti in najobsežnejše moči kot univerzalijske oziroma rodovi za definicije spremenljivih posameznih stvari in najbližji vzroki vseh stvari.

Toda ker je temu tako, se zdi, da je za nas skrajno težko dokopati se do spoznanja teh posameznih stvari: kajti pojmovati vse hkrati, to daleč prekaša sile človeškega uma. Reda, po katerem moramo eno stvar umevati pred drugo, pa, kot smo rekli, ne smemo zahtevati od zaporedja njihovega obstoja niti od večnih stvari. Tukaj so namreč vse te stvari po svoji naravi hkratne. Zatorej moramo nujno poiskati druge pripomočke mimo njih, s katerimi si pomagamo pri razumevanju večnih stvari in njihovih zakonov. Vendar pa tukaj ni mesto, da bi obravnaval te pripomočke, tudi ni nobene potrebe, sedaj ko smo si pridobili zadostno spoznanje večnih stvari in njihovih nezmotljivih zakonov in ko nam je postala znana narava naših čutov.

Se preden začnemo obravnavati spoznavanje posameznih stvari, bi bil sedaj čas, da se ustavimo pri onih pripomočkih, ki so namenjeni temu, da bi znali uporabljati svoje čute in v skladu s stalnimi zakoni in redom delati poizkuse, ki bodo zadostovali za določitev stvari, ki jo preučujemo, da bi lahko nato na podlagi njih zaključili, po katerih zakonih večnih stvari je ta stvar nastala, in da bi nam postala znana njena najgloblja narava, kot bom pokazal na ustreznem mestu. Tukaj, da se vrnem k našemu predmetu, se bom zgolj potrudil obdelati tisto, kar se mi zdi, da je nujno, da bi se lahko dokopali do spoznanja večnih stvari in izoblikovali njihove definicije v skladu s prej omenjenimi pogoji.

V ta namen si moramo priklicati v spomin tisto, kar smo povedali zgoraj: da bo namreč duh, če se posveti neki misli, da bi jo pretehtal in iz nje v ustreznem redu izpeljal tisto, kar na zakonit način mora biti izpeljano, odkril njeno neresničnost, če bo neresnična; če pa bo resnična, bo srečno, brez kakršnekoli prekinitve, iz nje izpeljal resnične stvari. Kar je, kot trdim, potrebno za naš namen. Kajti naših misli ni mogoče določiti na osnovi nobenega drugega temelja. Če torej želimo preučiti prvo izmed vseh stvari, mora biti nujno dan nek temelj, ki bo usmerjal naše misli proti njej. Ker je, nadalje, metoda pravzaprav samo refleksivno spoznanje, ta temelj, ki mora usmerjati naše misli, ne more biti nič drugega kot spoznanje tistega, kar tvori formo resnice, kot tudi spoznanje uma, njegovih lastnosti in sil. Ko se bomo dokopali do tega spoznanja, bomo namreč dobili tako temelj, iz katerega bomo izpeljali naše misli, kot pot, po kateri bo lahko um, kolikor daleč ga bo pač ponesla njegova sposobnost, došel do spoznanja večnih stvari — seveda pa moramo pri tem upoštevati sile uma.

Če pa spada k naravi mišljenja to, da oblikuje resnične ideje, kot sem pokazal v prvem delu, moramo sedaj pogledati, kaj razumemo pod silami in zmožnostjo uma. Ker pa je glavni del naše metode kar najboljše doumeti sile in naravo uma, smo nujno prisiljeni (zaradi tistega, kar sem povedal v tem drugem delu metode), da to izpeljemo iz same definicije misli in uma. Toda ker vse do tega trenutka nismo imeli nobenih pravil za postavljanje definicije in ker teh pravil ne moremo določiti, če ne poznamo narave oziroma definicije uma in njegove zmožnosti, iz tega izhaja, bodisi da mora biti definicija uma sama po sebi jasna bodisi da ne moremo ničesar umeti. Ta pa vendar sama po sebi ni abso-

lutno jasna. Toda ker njegovih lastnosti (kot vsega, kar dobivamo iz uma) ne moremo zaznavati jasno in razločno, če ne poznamo njihove narave, se bo torej definicija uma razkrila sama od sebe, če se osredotočimo na tiste njegove lastnosti, ki jih umevamo jasno in razločno. Naštejmo potemtakem lastnosti uma, jih vzemimo v pretres in začnimo pri svojih vrojenih orodjih.³¹

Lastnosti uma, ki so mi še posebej padle v oči in ki jih umevam jasno, so naslednje:

I. Da vključuje gotovost, se pravi, da ve, da so stvari formalno takšne, kot so v njem vsebovane predmetno.

II. Da zaznava nekatere stvari oziroma da oblikuje nekatere ideje absolutno, nekatere pa iz drugih idej. Tako idejo kvantitete izoblikuje absolutno, brez ozira na druge misli, ideje gibanja pa, nasprotno, oblikuje samo upošteva idejo kvantitete.

III. Te, ki jih izoblikuje absolutno, izražajo neskončnost. Določene ideje pa izoblikuje s pomočjo drugih. Če torej idejo kvantitete zaznava preko kakega vzroka, kvantiteto določi, kot na primer, kadar zaznava, da telo nastane iz gibanja neke ploskve, ploskev iz gibanja črte, črta pa zopet iz gibanja točke: vse te zaznave nič ne pripomorejo k razumevanju kvantitete, temveč samo k njeni določitvi. To je videti tudi iz dejstva, da si te stvari zamišljamo tako, kot da bi nastale iz gibanja, čeprav gibanja ne moremo zaznati, če ne zaznamo prej kvantitete, in da lahko v neskončnost podaljšamo gibanje, ki oblikuje črto, česar prav gotovo ne bi mogli storiti, če ne bi imeli ideje neskončne kvantitete.

IV. Pozitivne ideje izoblikuje prej kot negativne.

V. Stvari ne zaznava toliko z vidika trajanja kot z nekakšnega vidika večnosti in neskončnega števila, ali bolje rečeno, da bi stvari zaznal, se ne ozira niti na število niti na trajanje. Ko pa si stvari predstavlja, jih, nasprotno, zaznava z vidika nekega števila, določenega trajanja in kvantitete.

VI. Ideje, ki jih izoblikujemo jasne in razločne, izhajajo, kot je videti, zgolj iz nujnosti naše narave, tako da se zdi, da so absolutno odvisne samo od naše zmožnosti. Za zmedene ideje velja nasprotno. Večkrat se namreč izoblikujejo proti naši volji.

VII. Ideje stvari, ki jih um izoblikuje iz drugih idej, lahko duh določi na mnogo načinov. Tako si, na primer, da bi določil ploskev

³¹ Glej zgoraj, str. 14, 15 in naslednje.

v obliki elipse, umisli, da se konica, ki je pritrjena na vrstico, vrti okrog dveh gorišč, ali si zamisli neskončno število točk, ki so vedno v istem in stalnem razmerju do neke dane ravne črte, ali zopet stožec, presekan z neko položno ravnino, tako da je njen naklonski kot večji kot kot vrha stožca; ali na neskončno drugih načinov.

VIII. Ideje so toliko bolj popolne, kolikor več popolnosti je v predmetih, ki jih izražajo: kajti ne občudujemo toliko tistega umetnika, ki je zasnoval kako cerkvico, kot onega, ki je zasnoval veličasten tempelj.

Pri ostalih stvareh, ki prav tako spadajo k mišljenju, kot so ljubezen, veselje in podobno, se ne bom zaustavljal, saj nimajo nikakršnega pomena za naše sedanje podjetje niti jih ne moremo doumeti, ne da bi bil prej zaznan um. Če namreč v celoti odstranimo zaznavanje, so odpravljene tudi vse te stvari.

Neresnične in umišljene ideje nimajo nič pozitivnega (kot smo pokazali dovolj obširno), zaradi česar jim pravimo neresnične in umišljene, temveč jih štejemo kot take samo zaradi pomanjkljivosti spoznanja. Neresnične in umišljene ideje kot take nas torej ne morejo nič poučiti o bistvu mišljenja. To lahko pričakujemo samo od pravkar nanizanih pozitivnih lastnosti. To pomeni, da moramo sedaj postaviti nekaj vsem tem lastnostim skupnega, iz česar bodo te izvirale po nujnosti, se pravi, če bo to dano, bodo nujno dane tudi te lastnosti, če pa bo to odstranjeno, bodo odpravljene tudi one.

Ostalo manjka

v obliki elipse, umisli, da se konica, ki je pritrjena na vrstico, vrti okrog dveh gorišč, ali si zamislil neskončno število točk, ki so vedno v istem in stalnem razmerju do neke dane ravne črte; ali zupet stoječ, presekan z neko položno ravnino, tako da je njen naklonski kot večji kot kot vrha stožca; ali na neskončno drugih načinov.

— VIII. Ideje so toliko bolj popolne, kolikor več popolnosti je v predmetih, ki jih izražajo: kajti ne občudujemo toliko tistega umetnika, ki je zasnoval kako cerkvice, kot onega, ki je zasnoval veličasten tempelj.

— Pri ostalih stvarih, ki prav tako spadajo k mišljenju, kot so ljubezen, veselje in podobno, se ne bomo zastavljali, saj nimajo

Avtorjevo pismo prijatelju, ki ga lahko upravičeno postavimo na začetek Politične razprave namesto predgovora.

— Pri ostalih stvarih, ki prav tako spadajo k mišljenju, kot so ljubezen, veselje in podobno, se ne bomo zastavljali, saj nimajo

—*Dragi prijatelj,* umišljene ideje nimajo nič pozitivnega (kot smo pokazali dovolj obširno), zaradi česar jim pravimo nerazumne in *včeraj sem dobil tvoje prijazno pismo. Iz vsega srca se ti zahvaljujem za ljubeznivo pozornost, ki mi jo izkazuješ. Te prilžnosti... ne bi spustil, če me ne bi zadrževalo določeno delo, za katerega menim, da je bolj koristno in te bo, v to sem prepričan, bolj razveselilo. Pripravljam namreč Politično razpravo, ki sem jo nedavno začel na tvojo pobudo. Končal sem že šest poglavij. Prvo je neke vrste uvod v delo. Drugo obravnava naravno pravo, tretje pravico najvišjih državnih oblasti. V četrtem raziskujem tiste politične zadeve, ki spadajo pod pristojnost najvišjih državnih oblasti, v petem kaj je zadnji in najvišji cilj, ki si ga lahko zastavi družba; in v šestem, kako mora biti urejena monarhija, da se ne bi sprevergla v tiranijo. Trenutno sem sredi pisanja sedmega poglavja, v katerem metodično utemeljujem vse točke iz šestega poglavja, ki zadevajo organiziranje dobro urejene monarhije. Pozneje se bom lotil aristokracije in vladavine ljudstva, nazadnje pa zakonov ter drugih posebnih vprašanj, ki se tičejo politike. Sedaj pa bodi pozdravljen, itd.*«

Pismo nam jasno kaže avtorjev namen. A ker ga je ovirala bolezen, nazadnje pa ugrabila tudi smrt, dela ni mogel popeljati dlje kot do konca poglavja o aristokraciji, kar bo lahko bralec ugotovil tudi sam.

POLITIČNA RAZPRAVA.

v kateri bomo pokazali, kako mora biti urejena družba, ki ima monarhično državno ureditev, kot tudi tista, v kateri vladajo aristokrati, da se ne bi sprevrgla v tiranijo in da bi mir ter svoboda državljanov ostala nedotaknjena.¹

I. poglavje

§ I. Afekte, ki nas ženejo, obravnavajo filozofi kot slabosti, ki jim ljudje podležejo po lastni krivdi. Zato jih navadno zasmehujejo, objokujejo, zaničujejo ali (ko se želijo izkazati za bolj pobožne) preklinjajo. In tako mislijo, da delajo nekaj Bogu všečnega in da segajo po samem vrhu modrosti, ker so tako pametni, da znajo na vse načine hvaliti človeško naravo, ki je ni nikjer, in z besednimi napadi udrihati po oni, ki obstaja v resnici. Ljudi si namreč zamišljajo ne take, kot so, temveč take, kot bi oni hoteli, da so. To je bil tudi vzrok, da je večina njih spisala namesto etike satiro in da ni nikoli zasnovala politične teorije, ki bi se jo dalo uporabiti v praksi, temveč fantastične izmišljotine, ki bi bile lahko izpeljane v Utopiji ali v zlati dobi pesnikov, ko je bil seveda kakršenkoli politični sistem najmanj potreben. Tako je obveljalo mnenje, da se med vsemi znanostmi, ki imajo praktično aplikacijo, politična teorija najbolj razhaja s prakso in da za upravljanje

¹ Tako dikcija kot vsebina podnaslova kažeta, da gre za uredniški poseg kakega od avtorjevih prijateljev, ki so razpravo pripravili za objavo. (Op. prev.)

družbenih zadev ni nihče bolj neprimeren, kot so teoretiki oziroma filozofi.

§ II. Toda tudi politikom se, po drugi strani, pripisuje, da prejsnujejo zaroto zoper ljudi kot skrbijo za njihovo korist ter da so bolj prebrisani kot modri. Seveda, izkušnja jih je naučila, da bodo slabosti obstajale toliko časa, dokler bodo ljudje. Ko si torej prizadevajo prehiteti človeško hudobnost in to s pomočjo tistih postopkov, ki jih je naučila izkušnja v dolgi praksi, po katerih pa navadno posegajo ljudje, ki jih vodi bolj strah kot razum, se zdi, da nasprotujejo veri. Predvsem mislijo tako teologi, ki so prepričani, da morajo najvišje državne oblasti upravljati javne zadeve v skladu s tistimi istimi moralnimi načeli, ki obvezujejo posameznika. Vendar pa ni mogoče dvomiti, da so politiki pisali o političnih vprašanjih z veliko več sreče kot filozofi. Ker je bila namreč njihova učiteljica izkušnja, niso sami učili ničesar, kar bi se oddaljevalo od prakse.

§ III. Kar se tiče mene, sem popolnoma prepričan, da je izkušnja pokazala že vse vrste držav, ki si jih je moč zamisliti za zagotovitev složnega medsebojnega življenja, in sredstva, s pomočjo katerih je treba voditi množico oziroma držati jo v okviru določenih meja. Zato ne verjamem, da bi lahko z razglabljanjem o tem vprašanju dosegli kaj, kar še ne bi bilo preizkušeno in potrjeno, pa se kljub temu ne bi razhajalo z izkušnjo, se pravi s prakso. Kajti ljudje so pač takšni, da ne morejo živeti izven določene skupne zakonodaje. Skupne zakone in javne zadeve pa so postavili in vodili iznajdljivi ali prekanjeni ljudje najbolj prodornega duha. Zato je težko verjeti, da bi se lahko domislili še česa uporabnega za celotno družbo, česar ne bi predlagale že okoliščine oziroma naključje in česar ne bi opazili ljudje, ki se ukvarjajo z javnimi zadevami ter bdijo nad lastno varnostjo.

§ IV. Ko sem se bil torej lotil političnih vprašanj, sem se odločil, da pokažem z gotovim in nedvomljivim sklepanjem ter da izpeljem iz samega stanja človeške narave ne kaj novega ali ne navadnega, temveč zgolj tista načela, ki se najbolje ujemajo s prakso. In da bi v raziskovanje vprašanj, ki se tičejo te znanosti, vnesel isto svobodo duha, kakršno si navadno vzamemo pri matematičnih raziskavah, sem skrbno pazil, da človeških dejanj ne bi zasmehoval, objokaval niti preklinjal, temveč da bi jih razumel. Zato sem na človeške afekte, kot so ljubezen, sovraštvo, jeza, za-

vist, častihlepnost, usmiljenje in na ostale vzgibe duha, gledal ne kot na slabosti človeške narave, temveč kot na njene lastnosti, ki spadajo k njej na isti način, kot vročina, hlad, nevihta, grom in drugi pojavi te vrste spadajo k naravi ozračja, pojavi, ki so, četudi neprijetni, vendarle nujni in imajo svoje stalne vzroke, preko katerih poskušamo razumeti njihovo naravo. Naš duh pa se ob celovitem razumevanju teh stvari veseli enako kot ob spoznavanju onih, ki čutom ugajajo.

§ V. Gotovo je namreč — in tudi v Etiki smo pokazali, da je to res —, da so ljudje nujno izpostavljeni afektom in po naravi nagnjeni k temu, da sočustvujejo s tistimi, ki jim gre slabo, in zavidajo onim, ki jim gre dobro, ter da se bolj nagibajo k maščevanju kot odpuščanju, in, nazadnje, pokazali smo, da si prav vsak želi, da bi drugi ljudje živeli v skladu z njegovim lastnim prepričanjem in odobraval, kar odobrava on sam, ter zavračali, kar zavrača sam. In ker si vsi enako želijo, da bi bili prvi, se na ta način zgodi, da trčijo v medsebojne spore, da si prizadevajo, kolikor je le v njihovi moči, da bi uničili drug drugega, in da je tisti, ki postane zmagovalec, bolj ponosen na škodo, ki jo je prizadejal drugemu, kot na korist, ki si jo je pridobil zase. In četudi so vsi prepričani, da vera, nasprotno, uči, naj vsakdo ljubi svojega bližnjega kot samega sebe, se pravi, naj pravico drugega brani enako kot svojo, ima vendar to prepričanje, kot smo pokazali, nasproti afektom le malo moči. Resda dobi veljavo v trenutkih smrti, potem ko bolezen premaga afekte in človeka nemočnega položi v posteljo, ali pa v templjih, kjer ljudje niso v stiku med seboj, toda čisto brez moči je na sodišču ali v palači, kjer bi bilo najbolj potrebno. Poleg tega smo pokazali, da lahko razum v precejšnji meri obrzda in kroti afekte, toda hkrati smo videli, da je pot, ki nam jo priporoča razum, zelo težavna, tako da tisti, ki verjamejo, da se lahko množico ali one, ki jih razdvajajo politične zadeve, pripravi do tega, da bi živeli izključno v skladu z zapovedjo razuma, sanjajo o zlatem veku pesnikov ali o kakih izmišljeni zgodbici.

§ VI. Država (imperium) torej ne bo prav nič trdna, če bo njena blaginja odvisna od dobre vere kakega posameznika in če bodo lahko njene zadeve tekle dobro samo tedaj, ko bodo tisti, ki jih vodijo, hoteli biti pošteni. Da bi se zagotovilo njeno trajnost, morajo biti javne zadeve urejene tako, da tiste, ki jih vo-

dijo, niti razum niti afekt ne more pripraviti do tega, da bi se izneverili zaupanju ali da bi ravnali napak. Za njeno varnost je prav tako malo pomembno, kakšen namen žene ljudi, da pravilno vodijo javne zadeve, pomembno je, da so pravilno vodene: zakaj svoboda oziroma moč duha je vrlina posameznika, vrlina države pa je varnost.

§ VII. In nazadnje, ker vsi ljudje, pa najsi bodo barbari ali kultivirani, med seboj vsepovsod spletajo družbene vezi in oblikujejo civilno stanje (status civilis), je treba vzroke in naravne temelje države iskati ne v podukih razuma, temveč jih je treba izpeljati iz obče narave oziroma stanja ljudi, kar sem se namenil storiti v naslednjem poglavju.

II. poglavje

§ I. V naši Teološko-politični razpravi smo obravnavali naravno in civilno pravo ter v naši Etiki razložili, kaj je greh, kaj zasluga, kaj pravičnosti, kaj nepravicičnosti in, slednjič, kaj je človeška svoboda. Toda da ne bi bilo potrebno bralcem pričujoče razprave iskati v drugih delih vseh tistih odlomkov, ki so še posebej povezani s to Politično razpravo, sem se odločil, da jih tukaj ponovno razložim in neizpodbitno dokažem.

§ II. Vsako naravno stvar je mogoče dojeti adekvatno, pa naj ta obstaja ali ne. Kot torej počela obstoja naravnih stvari tako tudi njihovega ohranjanja v obstoju ne moremo izpeljati iz njihove definicije, saj je njihovo idealno bistvo, potem ko so začele obstajati, isto, kot je bilo, preden so obstajale. Kakor torej počelo njihovega obstoja ne more izhajati iz njihovega bistva, enako ne more iz njega izhajati niti njihovo ohranjanje v obstoju; nasprotno, za vztrajanje v obstoju potrebujejo prav isto moč, kot jim je potrebna, da obstajati začnejo. Iz tega sledi, da je moč naravnih stvari, po kateri obstajajo in potemtakem delujejo, lahko le večna moč Boga sama. Kajti če bi bila ustvarjena še kak druga moč, ta ne bi mogla ohraniti same sebe in torej tudi naravnih stvari ne, temveč bi za ohranjanje v obstoju potrebovala isto moč, kot bi jo potrebovala, da bi bila ustvarjena.

§ III. Na osnovi tega, to je, da je moč naravnih stvari, po kateri obstajajo in delujejo, prav moč Boga samega, torej zlahka razumemo, kaj je naravno pravo. Kajti ker ima Bog pravico nad vsemi stvarmi in ker pravica Boga ni nič drugega kot prav njegova moč, kolikor jo obravnavamo kot absolutno svobodno, iz tega izhaja, da prejme vsaka naravna stvar iz narave toliko pra-

vice, kolikor ima moči za obstajanje in delovanje: saj je moč vsake naravne stvari, po kateri obstaja in deluje, prav moč Boga sama, ki je absolutno svobodna.

§ IV. Pod naravnim pravom torej razumem prav naravne zakone same oziroma pravila, po katerih vse nastaja, z drugimi besedami, moč narave samo. Zatorej sega naravna pravica celotne narave in potemtakem tudi vsakega posameznika tako daleč, kot seže njegova moč. Karkoli potemtakem človek stori v skladu z zakoni svoje narave, stori to po najvišjem naravnem pravu in ima v naravi toliko pravice, kolikor ima moči.

§ V. Če bi bila torej človeška narava takšna, da bi ljudje živeli izključno v skladu z zapovedjo razuma in ne bi poskušali ničesar drugega, bi naravno pravico, kolikor jo obravnavamo kot svojskost človeškega rodu, določala zgolj moč razuma. Toda ljudi vodi bolj slepa željnost kot razum, in zato je potrebno naravno moč ljudi, se pravi njihovo naravno pravico določiti ne z razumom, temveč z vsemi goni, ki jih opredeljujejo za delovanje in ženejo, da si prizadevajo za svojo samoohranitev. Še več, trdim, da so tiste želje, ki ne izvirajo iz razuma, ne toliko človeška delovanja kot trpnosti. Toda ker sedaj obravnavamo moč oziroma pravico narave nasploh, na tem mestu ne moremo delati nobene razlike med željami, ki izvirajo iz razuma, in onimi, ki nastajajo v nas iz drugih vzrokov, saj so tako ene kot druge afekti narave in razkrivajo naravno silo, po kateri si človek prizadeva ohraniti se v svojem bivanju. Kajti človek je, najsi bo moder najsi neveden, del narave in vse tisto, kar ga opredeljuje za delovanje, moramo pripisati moči narave, kolikor -jo lahko zamejimo z naravo tega ali onega človeka. Kajti človek, najsi ga vodi razum ali zgolj željnost, ne naredi ničesar, kar ne bi bilo v skladu z zakoni in pravili narave, se pravi (po 4. odst. tega pogl.) ničesar, kar ne bi bilo v skladu z naravnim pravom.

§ VI. Toda večina misli, da nevedneži prej motijo naravni red, kot pa se po njem ravna, in ljudi v naravi pojmuje kot državo v državi. Po njihovem mnenju človeškega duha ne proizvajajo nikakršni naravni vzroki, temveč ga neposredno ustvari Bog, in to tako neodvisnega od ostalih stvari, da ima absolutno moč, da se sam odloča in pravilno uporablja razum. Vendar pa nas izkušnja več kot dovolj uči, da ni nič bolj v naši moči imeti zdravega duha kot zdravo telo. In ker si, nadalje, vsaka stvar, kolikor je to odvisno od nje same, prizadeva ohraniti svoje bivanje, nikakor ne

moremo dvomiti, da se — če bi bilo enako v naši moči, da živimo bodisi pod vodstvom razuma bodisi slepe željnosti — ne bi vsi pustili voditi razumu in si modro uredili svojega življenja, čemur pa seveda še zdaleč ni tako. Kajti vsakega žene njegova strast. Niti teologi ne rešijo te težave, ko trdijo, da je vzrok te nemoči slabost človeške narave oziroma greh, ki ima svoj izvor v padcu prvih staršev. Kajti če je bilo enako v moči prvega človeka, da ostane pokončen ali da pade, in če je imel v oblasti samega sebe ter je bila njegova nrav nepokvarjena, kako se je potem moglo zgoditi, da je kljub svoji vednosti in modrosti padel? No, oni odgovarjajo, da ga je prevaral hudič. Kdo pa je bil potem tisti, ki je prevaral samega hudiča? Kdo, pravim, je lahko dosegel, da je postal ta, najodličnejši izmed vseh umnih kreatur, tako nespameten, da je hotel postati večji od Boga? Ali si ni tudi ta, ta, ki je imel zdravega duha, prizadeval ohraniti svoje bivanje, kolikor je bilo to v njegovi moči? In nadalje, kako se je moglo zgoditi, da se je celo prvi človek, ki je imel v oblasti samega sebe in je bil gospodar svoje volje, pustil zapeljati ter dovolil, da postane njegov duh jetnik? Če je namreč bilo v njegovi moči, da pravilno uporablja razum, potem ni mogel biti prevaran, saj si je nujno prizadeval, kolikor je bilo to odvisno od njega, očuvati svoje bivanje in ohraniti svoj duh zdrav. Predpostavlja pa se, da je bilo to res v njegovi moči: torej je nujno ohranil svoj duh zdrav in ni mogel biti zapeljan v greh. Toda to, kot nam je znano iz njegove zgodbe, ni res. In zatorej je treba priznati, da ni bilo v moči prvega človeka, da bi pravilno uporabljal razum, temveč je bil, tako kot mi vsi, podvržen afektom.

§ VII. Da pa si človek, kot ostali individui, prizadeva, kolikor je to v njegovi moči, ohraniti svoje bivanje, tega ne more zanikati nihče. Če bi si namreč v tem pogledu lahko zamislili kako razliko, bi morala ta izhajati iz domneve, da ima človek svobodno voljo. Toda bolj ko bi si zamišljali človeka svobodnega, bolj bi bili prisiljeni priznati, da mora nujno ohranjati samega sebe in biti sam svoj gospodar, kar mi bo zlahka priznal vsak, ki ne meša svobode s kontingentnostjo. Svoboda je namreč vrlina oziroma popolnost: vse, kar izpričuje človeško slabost, se torej ne more nanašati na njegovo svobodo. Zato nikakor ne moremo reči, da je človek svoboden, ker da lahko neobstaja ali ker da lahko neuporablja razum; svoboden je le, kolikor ima moč, da obstaja in deluje v skladu z zakoni človeške narave. Z drugimi besedami, čim bolj obravna-

vamo človeka kot svobodnega, toliko težje lahko rečemo, da lahko neuporablja razum in izbere slabo namesto dobrega. In zato tudi Bog, ki sicer biva, umeva in deluje popolnoma svobodno, biva, umeva in deluje nujno, se pravi, po nujnosti svoje narave. Kajti nobenega dvoma ni, da Bog z isto svobodo, po kateri obstaja, tudi deluje: kot torej obstaja po nujnosti svoje narave, enako po isti nujnosti svoje narave tudi deluje, to je deluje popolnoma svobodno.

§ VIII. Zaključujemo torej, da ni v moči vsakega človeka, da bi vedno uporabljal razum niti da bi bil na najvišji stopnji človeške svobode, da pa si vendar vsakdo vedno prizadeva, kolikor je to odvisno od njega samega, ohraniti svoje bivanje ter da si (ker ima vsak toliko pravice, kolikor ima moči) vse, kar si prizadeva storiti in stori, pa najsi bo moder ali neveden, prizadeva storiti in stori v skladu z najvišjim naravnim pravom. Iz tega izhaja, da naravno pravo in uredba, pod katero se vsi ljudje rodijo in večji del svojega življenja živijo, ne prepoveduje ničesar razen tistega, česar nihče ne želi in ne more storiti; prav tako ne nasprotuje prepirom, sovraštvu, jezi, prevari, skratka ničemur, k čemur nas napeljuje gon. Nič čudnega, saj narava ne sestoji iz zakonov človeškega razuma, katerih cilj je samo resnična korist ljudi in njihova ohranitev, temveč iz neskončno drugih zakonov, ki se ravnaajo po večnem redu celotne narave, katere samo en delček predstavlja človek, in samo po nujnosti tega reda narave so vsi individui na stalen način določeni za bivanje in delovanje. Kar se nam torej v naravi zdi smešnega, absurdnega in slabega, je to vsled tega, ker poznamo stvari samo deloma, ker v največji meri ne poznamo reda in povezanosti narave v celoti in ker želimo, da bi vse stvari tekle v skladu z zapovedjo našega razuma. Tako tudi tisto, za kar naš razum pravi, da je slabo, ni slabo z ozirom na red in zakone celotne narave, temveč zgolj z ozirom na zakone naše narave.

§ IX. Iz tega tudi izhaja, da je vsak odvisen od drugega (*alterius esse iuris*), dokler je pod njegovo oblastjo, in da je neodvisen (*sui iuris esse*) v toliko, kolikor zmore zavrniti vsako silo, po svoji volji maščevati škodo, ki mu je bila prizadejana, in, na splošno, živeti v skladu s svojim lastnim prepričanjem.

§ X. Eden ima drugega pod svojo oblastjo, bodisi ko ga drži zvezanega bodisi ko mu je odvzel orožje in sredstva, da bi se ta

lahko branil ali pobegnil, bodisi ko ga navdaja s strahom bodisi ko ga je z uslugami tako priklenil nase, da ta raje kot svoji volji ustreže volji svojega dobrotnika in raje kot s svojimi živi v skladu z njegovimi prepričanji. V prvem in drugem primeru ima prvi pod svojo oblastjo samo telo drugega, ne pa duha; v tretjem in četrtem primeru pa sta tako njegov duh kot tudi telo postala odvisna od prvega. Vendar le za toliko časa, dokler traja strah ali upanje: ko eden ali drugi afekt ni več prisoten, postane druga oseba zopet neodvisna.

§ XI. Celo zmožnost razsojanja lahko zapade v odvisnost od drugega v toliko, kolikor lahko ta drugi pravara duha. Iz tega izhaja, da je duh popolnoma neodvisen tedaj, ko lahko pravilno uporabljata razum. Se več, ker je treba človeško moč presojeti ne toliko po krepkosti telesa kot po moči duha, iz tega izhaja, da so najbolj neodvisni tisti, katerih razum je najmočnejši in ki v največji meri živijo pod njegovim vodstvom. Iz tega razloga menim, da je človek popolnoma svoboden v toliko, kolikor živi pod vodstvom razuma; v toliko je namreč njegovo delovanje določeno po vzrokih, ki jih lahko razumemo adekvatno že zgolj iz njegove narave, pa čeprav ti vzroki določajo njegovo delovanje po nujnosti. Kajti svoboda (*kot smo pokazali v 7. odst. tega pogl.*) nujnosti delovanja ne odpravi, temveč jo, nasprotno, vzpostavi.

§ XII. Dana obljuba, s katero se nekdo zgolj ustno zaveže, da bo to ali ono storil oziroma ne bo storil, pri čemer lahko zavoljo svoje neodvisnosti tega tudi ne stori oziroma stori, ostane v veljavi vse dotlej, dokler se volja tega, ki je obljubil, ne spremeni. Kajti kdor ima moč, da prelomi obljubo, v resnici ni odstopil od svoje pravice, temveč je dal zgolj besedo. Če bo torej ta, <ki je dal obljubo in> ki je po naravnem pravu sam svoj sodnik, presodil — bodisi pravilno bodisi napačno (kajti motiti se je človeško) —, da ima iz dane obljube več škode kot koristi, se bo po presoji svojega duha odločil, da mora dano besedo prelomiti, in prelomil jo bo po naravnem pravu (*po 9. odst. tega pogl.*).

§ XIII. Če se dva med seboj dogovorita in združita svoje sile, imata skupaj več moči in potemtakem več pravice v naravi, kot jo ima vsak sam. Čim več bo torej takih, ki bodo sklenili takšno zvezo, toliko večja bo njihova skupna pravica.

§ XIV. Kolikor ljudi razvema jeza, zavist ali kak afekt sovražstva, jih to vleče v različne smeri in drug drugemu postanejo nasprotniki. Zaradi tega se jih je treba bati bolj kot ostalih živih

bitij, saj imajo več moči in so bolj zviti in pretkani. In ker so ljudje po naravi v največji meri (*kot smo dejali v 5. odst. prejšnjega pogl.*) podvrženi tem afektom, so si torej po naravi sovražniki. Kajti največji sovražnik mi je tisti, ki se ga moram najbolj bati in se pred njim najbolj varovati.

§ XV. Ker pa je (*po 9. odst. tega pogl.*) v naravnem stanju vsakdo tako dolgo neodvisen, dokler se lahko zavaruje pred tem, da bi si ga podvrgel kdo drug, in ker si en sam zaman prizadeva zavarovati se pred mnogimi, iz tega izhaja, da vse dotlej, dokler je naravna pravica ljudi določena z močjo vsakega posameznika in lastna slehernemu, le-te pravzaprav ni, temveč obstaja prej v mislih kot v resnici, saj posameznik nima nobenega jamstva za njeno ohranitev. Gotovo pa je, da ima vsak toliko manj moči in potemtakem toliko manj pravice, kolikor večji vzrok ima za strah. K temu še dodajmo, da bi lahko ljudje brez vzajemne pomoči le stežka zadovoljili svoje življenjske potrebe in negovali duha. Zato je naš zaključek ta, da si lahko naravno pravico, ki je svojskost človeškega rodu, zamislimo samo tam, kjer imajo ljudje skupne zakone, kjer imajo zemljo, ki jo skupaj naseljujejo in obdelujejo, na kateri se lahko, nazadnje, branijo, utrdijo, zavračajo vsako silo in živijo v skladu s prepričanjem, ki je vsem skupno. Kajti (*po 13. odst. tega pogl.*) čim več se jih tako združi, večja je njihova skupna pravica. In če hočejo shlastiki iz tega razloga (da so ljudje v naravnem stanju le težko neodvisni) označiti človeka za družbeno bitje, jim ne morem z ničemer oporekati.

§ XVI. Tam, kjer imajo ljudje skupne zakone in kjer vse vodi tako rekoč en sam duh, ima prav gotovo (*po 13. odst. tega pogl.*) vsak izmed njih toliko manj pravice, kolikor so ostali skupaj močnejši od njega. To se pravi, posameznik ima v resnici le toliko pravice v naravi, kolikor mu jo dodeli skupna zakonodaja, medtem ko je sicer dolžan izpolnjevati vse, kar mu je po skupnem soglasju ukazano; <in če tega ne stori,> imajo ostali (*po 4. odst. tega pogl.*) pravico, da ga v to prisili.

§ XVII. To pravico, ki jo opredeljuje moč množice, navadno imenujemo oblast (*imperium*). In ta oblast je na splošno v rokah tistega, ki mu je po skupnem soglasju dodeljena skrb za državne zadeve, to je, da sestavi zakone, jih tolmači, razveljavi, da utrdi mesta, da odloča o vojni in miru itd. Če je ta skrb poverjena svetu, ki ga sestavlja celotna množica, se taka državna ureditev (*imperium*) imenuje demokracija, če zbor sestavlja nekaj izbranih mož, se imenuje

aristokracija, in če je, slednjič, skrb za državne zadeve in potemtakem tudi oblast zgolj v rokah enega, se imenuje monarhija.

§ XVIII. Na osnovi tega, kar smo pokazali v tem poglavju, nam je postalo jasno, da v naravnem stanju ni greha in da, če kdo greši, greši zoper samega sebe, ne zoper drugega. Naravno pravo pač ne zavezuje nikogar, da se ukloni volji drugega, če tega ne želi sam, niti da šteje za dobro ali slabo kaj drugega mimo tistega, za kar se v skladu s svojim lastnim prepričanjem sam ne odloči, da je dobro ali slabo; naravno pravo prav tako ne prepoveduje absolutno ničesar razen tistega, kar ni v moči nikogar (*glej 5. in 8. odst. tega pogl.*). Greh pa je dejanje, ki ga zakon ne dopušča. Če bi uredba narave zavezovala ljudi, da se pustijo voditi razumu, tedaj bi vse nujno vodil razum. Kajti uredbe narave so uredbe Boga (*po 2. in 3. odst. tega pogl.*), ki jih je Bog postavil z isto svobodo, po kateri obstaja, in ki zato izhajajo iz nujnosti božje narave (*glej 7. odst. tega pogl.*). Potemtakem so večne in jih ni mogoče kršiti. Toda četudi ljudje v največji meri živijo pod vodstvom gona brez razuma, kljub temu ne motijo naravnega reda, temveč se nujno ravnajo po njem. Zatorej naravni zakon ne zavezuje nevedneža in človeka šibkega duha, da si modro uredita življenje, enako kot ne zavezuje bolnika, da ima zdravo telo.

§ XIX. Greh lahko potemtakem pojmuje samo znotraj politične ureditve, kjer je s skupnimi zakoni celotne države določeno, kaj je dobro in kaj slabo, in kjer nima nihče (*po 16. odst. tega pogl.*) pravice storiti ničesar, kar ni v skladu s skupnim odlokom oziroma soglasjem. Kajti (*kot smo dejali v prejšnjem odstavku*) greh je tisto, kar zakon ne dopušča oziroma kar zakon prepoveduje. Pokorščina pa je, nasprotno, stanovitna volja, da se izvrši tisto, kar je po zakonu dobro in se po skupnem odloku mora storiti.

§ XX. Vendar pa smo navajeni, da *greh* imenujemo tudi tisto, kar se zgodi zoper narek zdravega razuma, in *pokorščina* stanovitno voljo, da se usmerja gone v skladu z zapovedjo razuma. S tem bi se v celoti strinjal, če bi človeška svoboda pomenila samovoljo gonov, sužnost pa vladavino razuma. Ker pa je človeška svoboda toliko večja, kolikor bolj se lahko človek pusti voditi razumu in kolikor bolj lahko brzda svoje gone, je pokorščina povsem neustrezna oznaka za razumno življenje in greh za tisto, kar je v resnici nemoč duha, ne pa njegova zmožnost, da deluje zoper samega sebe. Glede na to zmožnost lahko prej rečemo, da je človek suženj kot svoboden. *Glej 7. in 11. odst. tega pogl.*

§ XXI. Ker pa nas razum prigarja k nrvnosti in uči, da živimo z mirnim in blagim srcem, kar je mogoče samo v državi, in ker je poleg tega nemogoče, da bi takorekoč en duh vodil množico — kar je v državi nujno potrebno —, če ta nima zakonov, ki bi bili postavljeni v skladu z zapovedjo razuma, zatorej ljudje, ki so navajeni živeti v državi, ne povsem neustrezno imenujejo greh tisto, kar nasprotuje ukazu razuma. Zakoni najboljše države morajo biti namreč postavljeni v skladu z ukazom razuma. Zakaj pa sem rekel (18. odst. tega pogl.), da človek v naravnem stanju, če greši, greši zoper samega sebe, o tem glej 4. poglavje, 4. in 5. odstavek, kjer bom pokazal, v kakšnem smislu lahko rečemo, da je tisti, ki ima v rokah oblast in si lasti naravno pravo, kljub temu zavezan zakonom, in v kakšnem smislu, da lahko greši.

§ XXII. Kar se tiče vere, je, nadalje, gotovo, da je človek toliko bolj svoboden in kar najbolj zvest samemu sebi, čim bolj ljubi Boga in s čim bolj iskrenim srcem ga časti. Kolikor pa se ne oziramo na naravni red, ki ga ne poznamo, temveč zgolj na ukaze razuma, ki se tičejo vere, in hkrati upoštevamo, da nam jih je razodel Bog, kakor da bi govorili v nas samih, ali tudi, da jih je kot zakone razodel prerokom, v toliko pravimo (če se izrazimo v običajni govorici ljudi), da je človek Bogu pokoren, če ga ljubi z iskrenim srcem, in da, nasprotno, greši, če ga vodi slepa željnosti. Toda ob tem moramo imeti pred očmi, da smo odvisni od moči Boga, kot je glina od lončarja, ki iz iste kepe naredi vrče, od katerih so eni za častno, drugi za nečastno rabo. Tako lahko človek prav gotovo deluje zoper tiste odloke Boga, ki so bili kot zakoni zapisani v našem duhu ali duhu prerokov, nikakor pa ne zoper večni odlok Boga, ki je zapisan v celotni naravi in se naša na red narave v celoti.

§ XXIII. Kot lahko torej greh in pokorščino v strogem pomenu besede pojmujeemo samo znotraj države, tako je tudi s pravico in krivico. Kajti v naravi ni ničesar, za kar bi se lahko trdilo, da pripada pravici enega in ne drugega, temveč je vse od vseh, tistih namreč, ki imajo moč, da si to prisvojijo. V državi pa, kjer skupna zakonodaja odloča, kaj je od tega in kaj od onega, imenujemo pravičnega tistega, ki ima stanovitno voljo, da vsakemu prepusti njegovo, in nepravičnega onega, ki si, nasprotno, poskuša prisvojiti nekaj, kar pripada drugemu.

§ XXIV. Da pa sta hvala in graja afekta veselja in žalosti, ki ju kot vzrok spremlja ideja človeške vrline ali nemoči, smo razložili že v naši Etiki.

III. poglavje

§ I. Stanje, v katerem obstaja kaka državna ureditev, se imenuje civilno stanje, njeno celotno telo se imenuje država (civitas) in njene skupne zadeve, ki so pod vodstvom tistega, ki ima v rokah oblast, državne zadeve (respublica). Nadalje, ljudi imenujemo državljanji, v kolikor po civilnem pravu (ius civile) uživajo vse ugodnosti države, in podaniki, v kolikor so obvezani spoštovati njene uredbe oziroma zakone. In nazadnje, v 17. odstavku prejšnjega poglavja smo dejali, da imamo tri vrste civilnega stanja, in to demokracijo, aristokracijo in monarhijo. Še preden bom začel govoriti o vsakem posebej, bom najprej pokazal tista načela, ki se tičejo civilnega stanja nasploh, na prvem mestu pa vrhovno pravico (summum ius) države oziroma najvišjih državnih oblasti.

§ II. Iz 15. odstavka prejšnjega poglavja je razvidno, da je pravica države oziroma najvišjih državnih oblasti prav naravna pravica sama, ki je določena z močjo, seveda ne posameznika, temveč množice, ki deluje, kot da bi bila vodena od enega samega duha. Skratka, kot ima vsak posameznik v naravnem stanju, tako imata tudi celotno telo in duh države toliko pravice, kolikor moči. Zato ima vsak državljan oziroma podanik toliko manj pravice, kolikor bolj ga država prekaša po moči (glej 6. odst. prejšnjega pogl.), in zato noben državljan nima pravice storiti niti imeti ničesar razen tistega, kar lahko zahteva zase po skupni odločbi države.

§ III. Če država dodeli nekomu pravico in potemtakem tudi moč (kajti drugače, po 12. odst. prejšnjega poglavja, mu da zgolj besedo), da živi v skladu s svojim prepričanjem, se s tem odreče svoji lastni pravici in jo prenese na tega, ki mu da takšno moč. Če da to moč dvema ali trem, namreč da vsak izmed njih živi v skladu s svo-

jim prepričanjem, s tem razdeli oblast; in če, nazadnje, da to isto moč vsakemu državljanu, s tem dejanjem uniči sama sebe, od države ne ostane ničesar več, temveč se vse povrne v naravno stanje. Vse to je popolnoma razvidno iz že povedanega. Iz tega zato izhaja, da si na noben način ni mogoče zamisliti, da bi bilo vsakemu državljanu po uredbi države dovoljeno živeti v skladu z njegovim lastnim prepričanjem in da potemtakem naravna pravica vsakega posameznika, da je sam svoj sodnik, v civilnem stanju nujno preneha. Izrecno pravim *po uredbi države*, kajti naravna pravica vsakega (če stvar pravilno pretehtamo) v civilnem stanju ne preneha. Zakaj človek tako v naravnem kot civilnem stanju deluje po zakonih svoje narave in upošteva svojo korist. Človeka, pravim, v obeh stanjih vodi bodisi upanje bodisi strah, da to ali ono stori ali opusti. Glavna razlika med obema stanjema pa je v tem, da se v civilnem vsi bojijo istega ter da so sredstva za zagotovitev varnosti in način življenja enaki za vse, kar seveda posamezniku še ne odvzame zmožnosti razsojanja. Kajti kdor se odloči ubogati vse odredbe države, bodisi ker se je ustrašil njene moči bodisi iz ljubezni do miru, ta je prav gotovo upošteval lastno varnost in korist v skladu s svojim prepričanjem.

§ IV. Enako si tudi ne moremo zamisliti, da bi bilo vsakemu državljanu dovoljeno tolmačiti državne odloke oziroma zakone. Če bi namreč to bilo dovoljeno vsakomur, bi bil na ta način vsak svoj sodnik, saj bi lahko brez težave opravičil ali olupšal svoja dejanja z videzom zakonitosti in si potemtakem uredil življenje v skladu s svojim prepričanjem, kar je (*po prejšnjem odstavku*) absurdno.

§ V. Vidimo torej, da noben državljan ni neodvisen, temveč podvržen državi in dolžen izvrševati vse njene odloke ter da nima nobene pravice do odločanja, kaj je pravično, kaj je nravno in kaj ni nravno. Ravno nasprotno: ker mora državno telo delovati, kot da bi ga vodil en sam duh, in ker je treba voljo države šteti za voljo vseh, je potrebno tisto, za kar država določi, da je pravično in dobro, obravnavati, kot da je tako določil vsak posameznik. Zato tudi podanik, četudi meni, da so odločbe države pristranske, kljub temu ni nič manj obvezan, da jih izvršuje.

§ VI. A nemara bi kdo oporekal: mar ni v nasprotju z narekom razuma popolnoma se podvreči sodbi drugega? Mar ni potemtakem civilno stanje v nasprotju z razumom? Iz tega bi izhajalo, da je civilno stanje zasnovano nerazumno in da bi ga lahko ustvarili samo

tisti ljudje, ki so brez razuma, nikakor pa ne oni, ki živijo pod njegovim vodstvom. Toda <odgovarjam>, ker razum ne uči ničesar, kar bi bilo zoper naravo, zdrava pamet torej ne more narekovati, naj vsakdo ostane neodvisen, dokler so ljudje podvrženi afektom (po 5. odst. I. pogl.), povedano drugače (po 15. odst. prejšnjega pogl.), razum trdi, da je to nemogoče. Poleg tega nas razum vselej uči, naj iščemo mir, tega pa je mogoče ohraniti samo tako, da ostanejo skupni zakoni države nedotaknjeni. Čim bolj zato človek živi pod vodstvom razuma, se pravi (po 11. odst. prejšnjega pogl.), čim bolj je svoboden, toliko stanovitneje bo spoštoval zakone države in izvrševal ukaze najvišjih državnih oblasti, katerih podanik je. Nadalje je civilno stanje že po naravi vzpostavljeno zato, da preganja vsem skupen strah in preprečuje trpljenje, in si torej najbolj prizadeva prav za tisto, kar bi vsak posameznik, ki živi pod vodstvom razuma, zaman poskušal doseči v naravnem stanju (po 15. odst. prejšnjega pogl.). Če mora torej človek, ki živi pod vodstvom razuma, včasih po odredbi države storiti nekaj, za kar ve, da je v nasprotju z razumom, to škodo obilno poplača korist, ki jo črpa iz civilnega stanja. Kajti zakon razuma je tudi ta, da je treba izmed dveh slabih stvari izbrati manjše zlo, in zatorej lahko zaključimo, da državljan ne stori ničesar zoper zapoved svojega razuma, če stori tisto, kar mora storiti po državnem zakonu: kar nam bo vsakdo priznal še lažje, potem ko bomo razložili, do kam vse seže moč in torej tudi pravica države.

§ VII. Na prvem mestu je potrebno upoštevati, da bo enako, kot je v naravnem stanju (po 11. odst. prejšnjega pogl.) najmočnejši in najbolj neodvisen tisti človek, ki živi pod vodstvom razuma, najmočnejša in najbolj neodvisna tista država, ki jo bo utemeljeval in vodil razum. Kajti pravica države je določena z močjo množice, ki deluje, kot da bi jo vodil en duh. Toda te duševne združenosti si nikakor ne bi bilo mogoče zamistiti, če si ne bi država za najvišji cilj postavila prav tisto, za kar zdrava pamet uči, da je koristno za vse ljudi.

§ VIII. Drugič, upoštevati je tudi treba, da podaniki niso neodvisni, temveč so podrejeni državi, in to v tolikšni meri, kot se bojijo moči oziroma groženj države ali kot ljubijo civilno stanje (po 10. odst. prejšnjega pogl.). Iz tega izhaja, da nobeno dejanje, ki ga ni nihče pripravljen storiti niti za nagrado niti pod pritiskom groženj, ne spada k pravici države. Nihče se, na primer, ne more odreči sposobnosti razsojanja: s kakšnimi nagradami ali grožnjami

je namreč mogoče pripraviti človeka, da bi verjel, da celota ni večja od njenega posameznega dela, da Bog ne obstaja, da je telo, za katerega vidi, da je končno, nekaj neskončnega, ali, na splošno, da bi verjel karkoli, kar je v nasprotju s tistim, kar čuti, misli, verjame? In s kakšnimi nagradami ali grožnjami je mogoče pripraviti človeka, da bi ljubil, kogar sovraži, in čutil sovraštvo do onega, ki ga ljubi? Med dejanja te vrste je treba prištevati tudi vsa tista, pred katerimi se človeška narava tako zgrozi, da se ji zdijo hujša od vsakega drugega zla, kot, na primer, da bi človek pričal zoper samega sebe, da bi se mučil, da bi ubil svoje starše, da se ne bi poskušal izogniti smrti in podobno, česar ni pripravljen storiti nihče niti za nagrado niti pod pritiskom groženj. Če bi kljub temu hoteli reči, da država ima pravico oziroma moč, da ukaže take stvari, bi si to lahko predstavljali samo v tistem smislu, kot če bi kdo rekel, da ima človek pravico, da je nor ali blazen: kajti kaj drugega bi bila lahko pravica, ki ne more obvezovati nikogar, če ne blaznost? No, na tem mestu govorim izrecno o tistih dejanjih, ki ne morejo spadati k pravici države in pred katerimi se človeška narava običajno zgrozi. Kajti četudi se prav lahko primeri, da norca ali blazneža ni mogoče niti z nagradami niti z grožnjami pripraviti, da bi izpolnjevala ukaze, in četudi ta ali oni, ki ga zavezuje kako versko prepričanje, utegne soditi, da je državna zakonodaja hujša od vsakega drugega zla, državni zakoni vendarle niso brez veljave, saj se po njih ravna večina državljanov. Ker so zato tisti, ki se ničesar ne bojijo niti ničesar ne upajo, v tem pogledu neodvisni (*po 10. odst. prejšnjega pogl.*), so torej (*po 14. odst. prejšnjega pogl.*) sovražniki države in jih je dovoljeno z zakoni preganjati.

§ IX. Nazadnje in tretjič pa je potrebno upoštevati, da tisto, kar vzbuja nezadovoljstvo večine, ne spada k pravici države. Kajti gotovo je, da se ljudje v skladu z zapovedjo narave povezujejo med seboj, bodisi zaradi skupnega strahu bodisi v želji, da maščujejo skupno krivico. In ker je pravica države določena s skupno močjo množice, je gotovo, da sta njena moč in pravica manjši, kolikor večjemu številu državljanov sama ponuja razloge, da se združujejo proti njej. Tudi država se seveda nečesa boji in zato je, kot vsak državljan oziroma človek v naravnem stanju, tudi ona toliko manj neodvisna, kolikor večji vzrok ima za strah. Toliko o pravici najvišjih državnih oblasti do podložnikov. Še preden pa spregovorim o njihovi pravici nasproti drugim <državam>, se mi zdi umestno, da razrešim težavo, ki se navadno pojavi ob vprašanju vere.

§ X. Lahko nam namreč kdo ugovarja: ali civilno stanje in pokorščina podložnikov, kakršna je potrebna, kot smo pokazali, v civilnem stanju, ne ukinjata vere, ki nas zavezuje, da častimo Boga? Toda če stvar pretehtamo, ne bomo odkrili ničesar, kar bi lahko vzbujalo ta pomislek. Kolikor namreč duh uporablja razum, ni podvržen najvišjim državnim oblastem, temveč je neodvisen (po 11. odst. prejšnjega pogl.). Zato resnično spoznanje Boga in ljubezen do njega ne moreta biti podrejena nikogaršnji oblasti, enako tudi ne ljubezen do bližnjega (po 8. odst. tega pogl.). Če poleg tega upoštevamo, da je najvišje izkazovanje ljubezni do bližnjega nekaj, kar pripomore k ohranitvi miru in vzpostavitvi sloge, ne bomo dvomili, da svojo dolžnost v resnici izvršuje tisti, ki vsakomur pomaga toliko, kolikor to dopuščajo državni zakoni, se pravi sloga in mir. Kar se tiče zunanjih obredov, je gotovo, da ti ne morejo niti pomagati niti škodovati resničnemu spoznanju Boga in ljubezni, ki nujno izhaja iz njega, in zato jim ni potrebno pripisovati tolikšne pomembnosti, da bi bilo zaradi njih vredno motiti javni mir in spokoj. Sicer pa je gotovo, da po naravnem pravu, to je (po 3. odst. prejšnjega pogl.) po božjem odloku <kot posameznik> nisem zaščitnik vere; nimam namreč tiste moči kot nekdanj Kristusovi učenci, da bi izganjal nečiste duhove ali delal čudeže, moči, ki je seveda tako nujna za širjenje vere tam, kjer je prepovedana, da brez nje ne samo, da se trati, kot se reče, čas in trud, temveč se človek izpostavi tudi mnogim neizgodam, katerih nadvse žalostne primere so lahko videla vsa stoletja. Vsak torej, kjerkoli že je, lahko z resnično vero časti Boga in skrbi za lastno rešitev, kar je tudi dolžnost vsakega posameznika. Drugače pa mora biti skrb za širjenje vere prepuščena Bogu ali najvišjim državnim oblastem, ki jim edinim pripada dolžnost, da skrbijo za javne zadeve. Toda vračam se k svojemu predmetu.

§ XI. Sedaj, ko smo razložili pravico najvišjih državnih oblasti nasproti državljanom in dolžnost podanikov, nam preostane, da se posvetimo obravnavi te pravice nasproti drugim <državam>, kar se da zlahka izluščiti iz že povedanega. Kajti ker je (po 2. odst. tega pogl.) pravica najvišjih državnih oblasti prav pravica narave sama, iz tega izhaja, da sta dve državi ena nasproti drugi kot dva posameznika v naravnem stanju, edinole s to razliko, da da se država lahko zavaruje pred pritiskom druge, medtem ko se posameznik v naravnem stanju ne more, saj ga dan za dnem premaguje sen, čestokrat bolezen ali duševno nerazpoloženje in na-

zadnje starost, da ne govorim o drugih neprijetnostih, pred katerimi se država lahko zavaruje.

§ XII. Država je torej neodvisna v toliko, kolikor lahko zavaruje svoje interese in se zaščiti pred pritiskom druge države (po 9. in 15. odst. prejšnjega pogl.), in v toliko podrejena pravica druge (po 10. in 15. odst. prejšnjega pogl.), kolikor se boji njene moči, kolikor ji druga država preprečuje, da bi naredila tisto, kar želi, ali, slednjič, kolikor potrebuje njeno pomoč za lastno ohranitev ali razširitev. Kajti če sta dve državi pripravljene ponuditi druga drugi pomoč, nikakor ne moremo dvomiti, da imata obe hkrati več moči in potemtakem več pravice kot vsaka posebej. Glej 13. odst. prejšnjega pogl.

§ XIII. To pa lahko razumemo še bolj jasno, če upoštevamo, da sta dve državi po naravi sovražnici. Kajti ljudje so si (po 14. odst. prejšnjega pogl.) v naravnem stanju sovražniki in tisti torej, ki ostanejo izven državne skupnosti in obdržijo svojo naravno pravico, ostanejo sovražniki. Če potemtakem ena država želi začeti vojno z drugo in poseči po skrajnih sredstvih, da si bi jo podvrгла, ima pravico, da se tega loti. Kajti da se ena država spusti v vojno z drugo, zadostuje, da ima voljo za to. Nasprotno pa o miru ne more sprejeti nobenih odločitev brez soglasne volje druge države. Iz tega izhaja, da ima pravico do vojne vsaka država posebej, pravico do miru pa ne ena, temveč vsaj dve državi, za kateri v tem primeru rečemo, da sta zaveznici.

§ XIV. Ta dogovor o zavezništvu ostane v veljavi tako dolgo, dokler obstaja vzrok za njegovo sklenitev, se pravi strah pred škodo ali upanje na dobiček. Čim eden od teh dveh vzrokov preneha obstajati za eno izmed držav, postane ta neodvisna (po 10. odst. prejšnjega pogl.) in vez, ki ju je povezovala, se sama od sebe pretrga. Zatorej ima vsaka država vso pravico, da prekine dogovor, kadarkoli želi, in ni mogoče reči, da dela nekaj zahrbtnega in izdajalskega, ker prelamlja besedo, čim zanjo ne obstaja več vzrok za strah ali upanje. Kajti za obe državi, ki sta sklepali dogovor, je bil pogoj isti, se pravi, da bo prva, ki se bo rešila strahu, postala neodvisna in po lastni presoji uporabljala svojo pravico. Poleg tega vsakdo sklepa dogovor za prihodnost le, če so takšne predhodne okoliščine. Ko pa se te spremenijo, se enako spremeni tudi njegov odnos do celotnega stanja. In zato si vsaka izmed držav v zavezništvu zadrži pravico, da skrbi za lastne in

terese, ter si tako, kolikor le more, prizadeva ubežati strahu in postati neodvisna ter prepričati, da bi druga država postala močnejša. Če se torej katera država pritožuje, da je bila prevarana, prav gotovo ne more obtoževati države, s katero je bila zvezana, ker da je prelomila besedo, temveč lahko obsoja samo lastno nespametnost, da je zaupala svojo blaginjo drugi, ki je neodvisna in kateri je najvišji zakon njena lastna blaginja.

§ XV. Državam, ki so skupaj sklenile dogovor o miru, pripada pravica, da rešujejo vprašanja, ki utegnejo nastati v zvezi s pogoji ali določili miru, s katerimi se vzajemno zavežejo na dano besedo. Mirovna določila pač niso odvisna od ene države, temveč od vseh tistih, ki so stopile v zavezništvo (po 13. odst. tega pogl.). Če se o njih ne morejo dogovoriti med seboj, se s tem vrnejo v vojno stanje.

§ XVI. Čim več držav sklene skupni dogovor o miru, manj strahu vsaka izmed njih vzbuja ostalim in manjša je njena moč, da začne vojno. Nasprotno, v tem primeru je toliko bolj obvezana, da spoštuje pogoje miru, se pravi (po 13. odst. tega pogl.), toliko manj je neodvisna in toliko bolj obvezana, da se prilagodi skupni volji vseh držav v zavezništvu.

§ XVII. Sicer pa na tem mestu nikakor nismo razveljavili medsebojnega zaupanja, ki ga, kot nas učita zdrava pamet in Sveto pismo, moramo spoštovati. Kajti niti razum niti Pismo nas ne učita, naj se držimo vsake dane besede. Če sem, na primer, nekomu obljubil, da mu bom čuval denar, ki mi ga je skrivaj zaupal, nisem dolžan izpolniti obljube od tistega trenutka naprej, ko zvem ali posumim, da je denar, ki mi je zaupan, ukraden, temveč bom storil bolj pravilno, če se bom potrudil, da ga vrnem njegovim lastnikom. Enako je tudi najvišja državna oblast, ki je drugi obljubila, da bo storila nekaj, za kar ji pozneje okoliščina ali razum pokažeta ali se ji zdi, da ji kažeta, da nasprotuje splošnemu blagostanju podanikov, prav gotovo obvezana, da obljubo prelomi. Ker nas Pismo samo na splošno uči, da držimo dano besedo in prepušča posamezne primere, ki jih je potrebno izvzeti, sodbi posameznika, nas torej ne uči ničesar, kar bi nasprotovalo tistemu, kar smo pravkar pokazali.

§ XVIII. Toda da ne bi bilo potrebno tolikokrat pretrgati niti moje razprave in pozneje zavračati podobnih očitkov, želim opo-

zoriti, da sem vse to dokazal izhajajoč iz nujnosti človeške narave, pa naj jo obravnavamo tako ali drugače, se pravi iz občega prizadevanja vseh ljudi po samoohranitvi, prizadevanja, ki je lastno vsem ljudem, pa najsi so nevedni ali modri. Naj obravnavamo ljudi tako ali drugače, kot 'da živijo pod vodstvom afekta ali razuma, bo torej zaključek isti, ker je dokaz, kot smo dejali, univerzalen.

IV. poglavje

§ I. V prejšnjem poglavju smo razpravljali o pravici najvišjih državnih oblasti, ki jo določa njihova moč, in videli smo, da obstoji predvsem v tem, da je kot neke vrste duh države, ki mora voditi vse državljanе. Iz tega izhaja, da imajo samo najvišje državne oblasti pravico, da odločajo, kaj je dobro, kaj slabo, kaj pravično in kaj nepravilno, z drugimi besedami, kaj mora tako vsak posameznik kot vsi skupaj delati in česa ne. Zaradi tega, kot smo videli, imajo samo one pravico, da postavljajo zakone in jih, če nastane vprašanje v zvezi z njihovim pomenom, tolmačijo v vsakem posameznem primeru posebej ter odločijo, ali je dani primer v nasprotju ali v skladu z zakonom (*glej 3., 4. in 5. odst. prejšnjega pogl.*). Edino one imajo, slednjič, tudi pravico, da začnejo vojno, postavijo pogoje miru, jih ponudijo ali ponujene sprejmejo. *Glej 12. in 13. odst. prejšnjega pogl.*

§ II. Ker so vse te naloge kot tudi sredstva, ki so potrebna za njihovo izvršitev, zadeve, ki se tičejo celotnega političnega telesa (*integrum imperii corpus*), tj. državne skupnosti, iz tega izhaja, da lahko z državnimi zadevami upravlja izključno samo tisti, ki ima v rokah vrhovno oblast (*summum imperium*). In iz tega izhaja, da ima zgolj najvišja državna oblast (*summa potestas*) pravico, da sodi o dejanjih vsakega posameznika, da od njega zahteva odgovornost za njegova dejanja, da kaznuje krivce, da rešuje pravne spore med državljanami ali da določi ljudi, ki dovolj dobro poznajo zakone, da lahko upravljaajo te zadeve namesto nje. In slednjič, edino ona ima pravico, da uporabi in pripravi vsa sredstva za vojno in mir, na primer, da zgradi in utrdi mesta, rekrutira vojake, razdeli položaje v vojski, ukaže, kar hoče, da se stori, pošilja in spre-

jema mirovne poslance ter, nazadnje, da za uresničitev vsega tega zahteva prispevke.

§ III. Ker ima torej samo najvišja državna oblast pravico upravljati javne zadeve oziroma za to delo izbrati uradnike, iz tega izhaja, da podanik zagreši zoper državo, če se po svoji lastni presoji, brez vednosti vrhovnega sveta, loti kake javne zadeve, pa četudi verjame, da bo to, kar namerava storiti, za državo najboljše.

§ IV. Navadno pa se postavi vprašanje, ali zakoni zavezujejo tudi samo najvišjo državno oblast, in torej, ali lahko greši. Seveda lahko, ker se beseda *zakon* ali *greh* ponavadi ne nanaša samo na zakone države, temveč tudi na zakone vseh naravnih stvari, še zlasti pa na obča pravila razuma, tako da ne moremo brezpogojno trditi, da države ne zavezujejo nobeni zakoni oziroma da ne more grešiti. Kajti če države ne bi zavezovali tisti zakoni oziroma pravila, brez katerih država ne bi bila država, je v tem primeru ne bi smeli jemati za naravno stvar, temveč za himero. Država torej greši, ko počne ali dopušča, da se dogaja tisto, kar je lahko vzrok njenega lastnega propada, in v tem primeru uporabljamo besedo greh v istem smislu kot filozofi ali zdravniki, ko pravijo, da greši narava sama. V istem smislu lahko tudi rečemo, da država greši, če stori kaj zoper narek razuma. Kajti (*po 7. odst. prejšnjega pogl.*) država je najbolj neodvisna tedaj, ko deluje v skladu z narekom razuma. V kolikor torej deluje zoper razum, se izneveri sama sebi oziroma greši. In to bomo lahko razumeli še jasneje, če upoštevamo, da tiste moči — namreč ko pravimo, da lahko vsak o stvari, ki je neodvisna, odloči, kar hoče — ne more določati zgolj moč tistega, ki jo izvaja, temveč tudi zmožnost tistega, ki to moč trpi. Če, na primer, rečem, da lahko iz te mize z vso pravico naredim, karkoli hočem, s tem seveda še ne mislim, da imam pravico narediti, da bi ta miza žvečila travo. In čeprav trdimo, da ljudje niso neodvisni, temveč podrejeni državi, s tem prav tako ne mislimo, da na ta način zavržejo svojo človeško naravo in si nataknejo drugo niti da ima država pravico storiti, da bi ljudje leteli in, kar je enako nemogoče, da bi s spoštovanjem gledali na tisto, kar jim vzbujajo smeh ali gnus. Nasprotno, s tem mislimo, da država v določenih okoliščinah navdaja podanike s strahom in spoštovanjem, če pa teh ni več, izgineta strah, spoštovanje in z njima istočasno tudi država sama. Da bi bila država neodvisna, je zato primorana ohraniti vzroke za strah in spoštovanje, sicer preneha obstajati

kot država. Za tiste ali tistega, ki ima v rokah oblast, je tako enako nemogoče, da bi skupaj z lahkoživkami pijan ali nag tekal po cestah, izvajal burke, odkrito kršil ali preziral zakone, ki jih je sam postavil, in ob tem obdržal svoje dostojanstvo, kot je nemogoče, da bi istočasno bival in ne bival. Nadalje, mučenje in ropanje podanikov, ugrabljanje deklet in podobna dejanja spremenijo strah v ogorčenje in potemtakem civilno stanje v stanje sovražnosti.

§ V. Vidimo torej, v kakšnem smislu lahko rečemo, da državo zavezujejo zakoni in da država lahko greši. Toda če pod zakonom razumemo civilno pravo, ki ga štiti prav civilno pravo samo, in pod grehom tisto, kar je po civilnem pravu prepovedano, se pravi, če ti besedi razumemo v njunem običajnem pomenu, ne moremo na noben način reči, da državo zavezujejo zakoni ali da lahko greši. Kajti pravila in vzroki strahu in spoštovanja, ki jih je država prisiljena upoštevati zaradi sebe same, ne spadajo k civilni zakonodaji, temveč k naravnemu pravu, saj (po *prejšnjem odst.*) jih ni mogoče štiti s civilnim pravom, temveč zgolj z vojnim. Ta pravila države ne zavezujejo prav nič drugače, kot je človek v naravnem stanju, da bi bil neodvisen oziroma da ne bi postal svoj lasten sovražnik, obvezan paziti, da ne ubije samega sebe, in ta previdnost seveda ni pokorščina, temveč svoboda človeške narave. No, civilna zakonodaja pa je odvisna zgolj od odločbe države in ta je, za to da bi ostala svobodna, zavezana, da ravna samo po svoji volji in ne volji koga drugega ter da šteje za dobro ali slabo samo tisto, za kar se sama odloči, da je zanjo dobro ali slabo. In zato nima samo pravice, da se maščuje, postavlja zakone in jih tolmači, temveč tudi, da jih ukine in na podlagi polnosti svoje oblasti pomilosti kateregakoli obtoženca.

§ VI. Pogodbo oziroma zakone, s katerimi množica prenese svojo pravico na en svet ali enega moža, je treba brez dvoma prekršiti, če je v interesu skupne blaginje, da se jih prekrši. Vendar pa ima pravico odločanja o tem, ali je v interesu skupne blaginje, da se jih prekrši ali ne, samo tisti, ki ima v rokah oblast, ne pa posameznik (po 3. odst. tega pogl.). Po civilnem pravu je tolmač teh zakonov torej samo tisti, ki ima oblast. Še več, noben posameznik nima pravice, da bi vzel v zaščito te zakone, in zato ti v resnici ne obvezujejo onega, ki ima v rokah oblast. Toda če so zakoni take narave, da ne morejo biti kršeni, ne da bi se istočasno zamajala stabilnost države, se pravi, ne da bi se ob tem splošni

strah večine državljanov sprevrgel v ogorčenje, njihovo kršenje uniči državo in razdre dogovor, ki ga zato ne štiti civilno, temveč vojno pravo. Zato je tisti, ki ima v rokah oblast — na enak način, kot je človek v naravnem stanju obvezan paziti, da ne bi ubil samega sebe, da ne bi tako, kot smo dejali v prejšnjem odstavku, postal svoj lastni sovražnik —, vendarle obvezan, da spoštuje pogoje te pogodbe.

V Vidimo torej, v kakšnem smislu lahko rečemo, da državo razveljavljajo zakoni in da država lahko greši. Toda če pod zakonom razumemo civilno pravo, ki ga ima prava država, in pod državo pa državo, kar je po civilnem pravu prepovedano, se pravi, da država greši, kar je po civilnem pravu prepovedano, ne moremo reči, da država razveljavlja zakoni ali da lahko greši. Če pa pod zakonom razumemo vojno pravo, ki ga ima prava država, in pod državo pa državo, kar je po vojnem pravu prepovedano, se pravi, da država greši, kar je po vojnem pravu prepovedano, ne moremo reči, da država razveljavlja zakoni ali da lahko greši. Če pa pod zakonom razumemo mešanico civilnega in vojnega prava, in pod državo pa državo, kar je po mešanem pravu prepovedano, se pravi, da država greši, kar je po mešanem pravu prepovedano, ne moremo reči, da država razveljavlja zakoni ali da lahko greši. Če pa pod zakonom razumemo samo civilno pravo, in pod državo pa državo, kar je po civilnem pravu prepovedano, se pravi, da država greši, kar je po civilnem pravu prepovedano, ne moremo reči, da država razveljavlja zakoni ali da lahko greši. Če pa pod zakonom razumemo samo vojno pravo, in pod državo pa državo, kar je po vojnem pravu prepovedano, se pravi, da država greši, kar je po vojnem pravu prepovedano, ne moremo reči, da država razveljavlja zakoni ali da lahko greši. Če pa pod zakonom razumemo samo mešanico civilnega in vojnega prava, in pod državo pa državo, kar je po mešanem pravu prepovedano, se pravi, da država greši, kar je po mešanem pravu prepovedano, ne moremo reči, da država razveljavlja zakoni ali da lahko greši.

V. poglavje

§ I. V 11. odst. 2. poglavja smo pokazali, da je človek najbolj neodvisen tedaj, ko ga v največji meri vodi razum, in da je potemtakem (*glej 7. odst. 3. pogl.*) najmočnejša in najbolj neodvisna tista država, ki je utemeljena in vodena z razumom. Ker pa je najboljši način življenja za lastno samoohranitev v največji možni meri tisti, ki je urejen v skladu z zapovedjo razuma, iz tega torej izhaja, da je delovanje države ali človeka najboljše tedaj, ko sta v največji meri neodvisna. Zakaj ne trdimo, da je tisto, kar imamo pravico narediti, narejeno na najboljši način: nekaj drugega je namreč imeti pravico obdelovati polje, nekaj drugega obdelovati ga na najboljši način; nekaj drugega, pravim, je imeti pravico braniti se, ohraniti se, dati sodbo itd., nekaj drugega je braniti in ohraniti se na najboljši način in dati najboljšo sodbo. Potemtakem je eno imeti pravico vladati in skrbeti za državne zadeve in drugo vladati in voditi državne zadeve na najboljši način. Sedaj ko smo torej obdelali pravico države na splošno, je prišel čas, da se lotimo najboljše ureditve vsake vrste državne ureditve posebej.

§ II. Kakšna pa je najboljša ureditev vsake vrste države, bomo zlahka spoznali iz smotra civilnega stanja: ta namreč ni nič drugega kot mir in varnost življenja. Zatorej je najboljša država tista, kjer teče ljudem življenje v medsebojni slogi in kjer njihove pravice ostajajo nedotaknjene. Kajti prav gotovo je, da uporov, vojn, prezira in kršitev zakonov ne smemo pripisovati toliko hudobnosti podanikov kot slabi ureditvi države. Ljudje se namreč ne rodijo kot državljani, temveč to šele postanejo. Poleg tega so naravni afekti ljudi povsod enaki: če se torej v eni državi hu-

dobnost bolj razmahne, če se v njej zagreši več krivičnih dejanj kot v drugi, potem leži razlog prav gotovo v tem, da ta država ni dovolj poskrbela za slogo, da zakonov ni postavila dovolj preudarno in da potemtakem kot država ni dobila v svoje roke absolutne pravice. Kajti civilno stanje, ki ni odstranilo vzrokov za upore, kjer vsak trenutek preti vojna in, nazadnje, kjer se zakone čestokrat krši, se zelo malo razlikuje od samega naravnega stanja, kjer vsak živi po svojem prepričanju ob precejšnji nevarnosti za lastno življenje.

§ III. Toda kakor je treba slabosti podanikov, njihovo preveliko samovoljnost in nepokorščino pripisati državi, tako je treba tudi njihovo vrlino in stanovitno upoštevanje zakonov pripisati v prvi vrsti vrlini in absolutni pravici države, kot je razvidno iz 15. odst. 2. poglavja. Tako se Hanibalu upravičeno pripisuje izjemna vrlina, ker v njegovi vojski nikoli ni izbruhnil upor.

§ IV. Za tako državo, v kateri strah brani podanikom, da bi prijeli za orožje, bi bilo prej treba reči, da ni v vojni, kot pa da je v miru. Mir namreč ni odsotnost vojne, temveč vrlina, ki izvira iz duševne moči: kajti pokorščina (po 19. odst. 2. pogl.) je stanovitna volja delati tisto, kar je po splošni odločbi države treba storiti. Poleg tega lahko tisti državi, katere mir je pogojen zgolj z otopelostjo podanikov, ki se jih vodi kot čredo, da bi se jih naučilo samo sužnjevat, bolj upravičeno rečemo pustinja kot država.

§ V. Ko torej pravimo, da je najboljša država tista, kjer ljudem teče življenje v medsebojni slogi, mislim s tem na človeško življenje, ki ga ne določa samo krvni obtok in druge lastnosti, ki so skupne vsem živim bitjem, temveč predvsem razum, resnična vrlina duha in resnično življenje.

§ VI. Opozoril pa bi, da z državo, ki je vzpostavljena v ta namen, mislim tisto, ki jo vzpostavi svobodna množica, ne pa one, ki je, prisvojena z vojnim pravom, v nasprotju z množico. Svobodno množico namreč vodi bolj upanje kot strah, podvrženo pa, nasprotno, bolj strah kot upanje: kajti prva si prizadeva skrbeti za življenje, druga pa samo izogniti se smrti. Prva, pravim, si prizadeva živeti zaradi sebe same, drugo pa v življenje sili zmagovalec. Zato rečemo, da ena živi v suženjstvu in da je druga svobodna. Smoter oblasti, ki si jo nekdo pridobi po vojnem pravu, je torej gospodovati in imeti raje sužnje kot podložnike. In četu-

di med državo, ki jo ustvari svobodna množica, in tisto, ki je pridobljena z vojnim pravom, ni bistvene razlike, če vzamemo pravico vsake na splošno, pa se vendar v svojem smotru, kot smo že pokazali, in poleg tega v sredstvih, ki jih morata uporabljati za svojo ohranitev, zelo razlikujeta.

§ VII. Kakšna sredstva pa mora uporabljati vladar, ki ga žene gola strast po vladanju, da bi lahko utrdil in ohranil svojo oblast, je obširno pokazal že nadvse pronicljivi Machiavelli. Ni pa povsem jasno, kakšen je bil namen njegovega pisanja. Če je imel dober namen, kar je sicer treba pričakovati od tako učenega moža, je očitno hotel pokazati, kako nespametno mnogi poskušajo vreči tirana, ko pa vendar vzrokov, zaradi katerih je vladar postal tiran, s tem še ne morejo odstraniti, temveč se ti, nasprotno, celo toliko bolj ukoreninijo, kolikor večji vzrok za strah ima vladar. To pa se zgodi, ko množica nastopi proti njemu z izgrede in poveljuje regicid kot častivredno dejanje. Morda pa je želel pokazati, kako zelo se mora svobodna množica varovati pred tem, da bi svojo blaginjo zaupala izključno nemu samemu človeku, ki se mora, razen če ni nečimrn bedak in meni, da lahko ustreže prav vsem, vsakega posameznega dne bati zased in pasti in je tako prisiljen, da bolj skrbi za sebe in da prej snuje zoper množico zaroto, kot upošteva njeno korist. Sam se bolj nagibam k razlagi, da je hotel ta nadvse modri mož pokazati to drugo, kajti znano je, da se je zavzemal za svobodo, za katere ohranitev je prispeval tudi izredno koristne nasvete.

VI. poglavje

§ I. Ker ljudi, kot smo dejali, bolj vodi afekt kot razum, iz tega izhaja, da se množica po naravi ne združuje pod vodstvom razuma, temveč nekega skupnega afekta, in tako hoče, da jo vodi takorekoč en duh. Ta efekt je bodisi upanje bodisi strah ali pa skupna želja po maščevanju kake škode (*kot smo dejali v 9. odst. 3. pogl.*). Ker pa se tudi sicer vsi ljudje bojijo samote, saj nima sam nihče dovolj moči, da bi se branil in da bi se lahko oskrbel z vsem, kar je nujno potrebno za življenje, iz tega izhaja, da ljudje po naravi težijo k civilnemu stanju ter da se nikoli ne more zgoditi, da bi ga popolnoma razpustili.

§ II. Razprtije in upori torej, ki čestokrat izbruhnijo v državi, nikoli ne pripeljejo do tega, da bi državljani državo razpustili (kot se to čestokrat zgodi v ostalih vrstah združb), pač pa samo spremenijo njeno obliko — seveda če se jih ne da pomiriti in hkrati ohraniti prvotno obliko državne ureditve. Zatorej pod sredstvi, za katera sem dejal, da so potrebna za njeno ohranitev, razumem tiste postopke, ki so nujni za ohranitev določene oblike državne ureditve brez kakšnih opaznejših sprememb.

§ III. Če bi bila človeška narava takšna, da bi si ljudje najbolj želeli tisto, kar je najbolj koristno, bi bila vsaka večina za zagotovitev sloge in poštenja odveč. Ker pa je jasno, da je človeška narava povsem drugačna, mora biti država nujno urejena tako, da vsi, tako tisti, ki vladajo, kot tisti, ki jim prvi vladajo, hočeš nočeš vendar delajo tisto, kar je v interesu skupne blaginje, to se pravi, da vsi, bodisi po svoji volji bodisi primorani s silo ali nujo, živijo v skladu s predpisom razuma. In to se zgodi tedaj, kadar so državne zadeve urejene tako, da ni nič, kar zadeva skupno blaginjo, v ce-

loti prepuščeno poštenju kakšnega posameznika. Kajti nihče ni tako čuječ, da ne bi kdaj zaspal, in nihče nima tako krepkega in močnega duha, da se ne bi kdaj, še posebej, kadar je duševna moč najbolj potrebna, zlomil in podlegel. In prav gotovo je neumno zahtevati od drugega tisto, česar ne more nihče izposlovati od samega sebe, namreč da bi bolj skrbel za druge kot za samega sebe, da ne bi bil pohlepen, zavisten, častihlepen, itd.; še posebej, če je ta človek vsakodnevno izpostavljen najmočnejšim preizkušnjam vseh afektov.

§ IV. Toda po drugi strani se zdi, da nas izkušnja uči, da je v interesu miru in sloge, da se vsa moč prenese na enega. Kajti nobena država ni trajala tako dolgo časa brez vsake opazne spremembe kot turška in nobene niso bile tako kratkotrajne kot ljudske in demokratske, v katerih je poleg tega izbruhnilo toliko uporov kot nikjer drugje. Toda če bi bilo treba sužnost, barbarstvo in samoto imenovati mir, ne bi bilo za človeka nič bolj žalostnega kot prav ta mir. Četudi med starši in otroci rado pride do številnejših in ostrejših sporov kot med gospodarji in sužnji, kljub temu ni v interesu gospodarjenja, da bi se očetova pravica spremenila v lastniško in da bi oče obravnaval svoje otroke enako kot sužnje. V interesu sužnosti in ne miru je torej, da se vsa oblast prenese na enega samega: miru namreč, kot smo že dejali, ne predstavlja odsotnost vojne, temveč združitev oziroma sloga duš.

§ V. Tisti torej, ki verjamejo, da ima lahko vrhovno pravico države v svojih rokah en sam človek, se prav gotovo krepko motijo. Pravico namreč določa zgolj moč, kot smo pokazali v 2. poglavju. Toda moč enega samega človeka še zdaleč ni kos takšni obremenitvi. Tako si tisti, ki ga je množica izbrala za kralja, poišče vojskovodje, svetovalce ali prijatelje, ki jim zaupa svojo in skupno blaginjo, tako da je državna ureditev, za katero se misli, da je absolutna monarhija, v praksi pravzaprav aristokracija, vendar ne očitna, temveč prikrita in zatorej najslabša. K temu je še treba dodati, da je kralj, ki je še otrok ali bolnik ali starec, skrhan od starosti, kralj samo po imenu, najvišjo državno oblast pa imajo v resnici tisti, ki upravljajo najvišje državne posle ali ki so kralju najbližji — če naj že zamolčim, da kralj, suženj svojega čutnega poželenja, čestokrat vodi vse stvari po volji te ali one ljubice ali ljubčka. *Slišal sem, pravi Orsines, da so v Aziji nekoč vladale ženske, toda da vlada evnuh, je nekaj povsem novega.* (Quintus Curtius, X. 1.)

§ VI. Poleg tega je gotovo, da je država vselej bolj ogrožena s strani svojih državljanov kot sovražnikov, kajti dobrih državlja-

nov je malo. Iz tega izhaja, da se bo oni, na katerega je bila v celoti prenešena oblastniška pravica (ius imperii) vedno bolj bal državljanov kot sovražnikov. Zato si bo prizadeval paziti predvsem nase, pustil bo vnemar koristi podanikov ter snoval zarote proti njim, posebej pa proti onim, ki slovijo po svoji modrosti ali ki so vplivnejši zaradi svojega bogastva.

§ VII. Dodajmo še, da se kralji tudi svojih sinov bolj bojijo kot jih ljubijo, še posebej, če so ti izurjeni v veščinah, ki se tičejo miru in vojne, in če so zaradi svojih vrlin bolj priljubljeni pri podanikih. Zato se dogaja, da si kralji prizadevajo vzgojiti sinove tako, da jim ne bi predstavljali vzroka za strah. V tej zadevi pa ministri z vso gorečnostjo ubogajo kraljeve želje in si bodo vselej z največjo vne-mo prizadevali, da bi bil kraljev naslednik neizkušen, da bi ga tako lahko imeli povsem v svojih rokah.

§ VIII. Iz vsega tega izhaja, da je kralj toliko manj neodvisen, stanje podložnikov pa toliko bolj bedno, kolikor bolj absolutno se nanj prenese pravica države. Da se torej primerno utrdi monarhično ureditev, so za njeno izgradnjo nujni trdni temelji, ki bi monarhu zagotovili varnost in množici mir, in to na tak način, da bi bil monarh najbolj neodvisen tedaj, ko bi najbolj skrbel za blaginjo množice. Najprej bom na kratko navedel, kateri so ti temelji monarhične ureditve, nato pa jih bom obdelal v ustreznem redu.

§ IX. Najprej je potrebno zgraditi in utrditi eno ali več mest. Njihovi državljani, najsi živijo znotraj obzidja ali pa zaradi ukvarjanja s poljedelstvom zunaj njega, naj vsi uživajo isto državljansko pravico, vendar pod tem pogojem, da vsako mesto poskrbi za določeno število državljanov za svojo lastno obrambo in za skupno obrambo države. Mesto, ki tega ne zmore, mora biti v podrejenem položaju in zanj morajo veljati drugačni pogoji.

§ X. Vojsko morajo sestavljati zgolj državljani in nihče drug, toda ti brez izjeme. Zato naj bodo vsi obvezani, da nosijo orožje, in nihče ne sme biti sprejet med državljane, preden se ne nauči vojaške veščine in obljubi, da se bo v določenih obdobjih leta udeleževal vojaških vaj. Nadalje, vojska vsakega rodu mora biti razdeljena na kohorte in legije, za poveljnika kohorte pa mora biti izbran samo tisti, ki se razume v vojaške gradnje. Nadalje, poveljniki kohort in legij morajo biti izbrani dosmrtno, medtem ko mora biti poveljnik vojaške enote kakega celotnega rodu izbran samo v času vojne in to največ za dobo enega leta, po katerem poveljstva ne more podaljšati niti ne more biti pozneje izbran ponovno. Vse te poveljnike je

treba izbrati med kraljevimi svetovalci (*o katerih bomo govorili v 15. in naslednjih odst.*) ali med onimi, ki so že opravljali dolžnost svetovalca.

§ XI. Prebivalci vseh mest in poljedelci, se pravi vsi državljani, morajo biti razdeljeni v rodove (*familia*), ki se naj ločijo po imenu in po kakem posebnem znaku. Vsi, rojeni v kakem izmed teh rodov, naj bodo sprejeti med državljane; takoj ko postanejo toliko stari, da lahko nosijo orožje in poznajo svoje dolžnosti, se naj njihova imena vpiše v sezname njihovega rodu. Pri tem naj bodo izvzeti tisti, ki so izgubili svojo čast zaradi kakega zločina, nato tisti, ki so nemi, nori, ter oni, ki se preživljajo s kako uslužno dejavnostjo.

§ XII. Polja, vsa zemlja in, če je mogoče, tudi hiše naj bodo javna lastnina, se pravi lastnina tistega, ki ima v svojih rokah pravico države. Ta naj daje vse v najem državljanom, tako meščanom kot poljedelcem, za letno najemnino, sicer pa naj bodo v času miru vsi svobodni oziroma prosti vsake druge dajatve. Del te najemnine mora biti namenjen za utrditev države, drugi del pa za kraljeve domače potrebe. Kajti prav v času miru je treba utrjevati mesta zaradi morebitne vojne in imeti poleg tega pripravljeno tudi ladjevje in ostale bojne priprave.

§ XIII. Potem ko je kralj izbran iz enega izmed rodov, se mora za plemiče šteti samo njegove potomce, ki se naj zato s kraljevskimi insignijami razlikujejo od svojega in ostalih rodov.

§ XIV. Plemičem moškega spola, ki so kraljevi krvni sorodniki do tretjega ali četrtega kolena, mora biti prepovedano, da bi se ženili. Če imajo potomce, je treba nanje gledati kot na nezakonske otroke, nevredne vsakega dostojanstva, prav tako se jih ne sme priznati za dediče svojih staršev, temveč mora premoženje le-teh pripasti kralju.

§ XV. Kraljevi svetovalci, ki so mu najbližje, se pravi, ki so po dostojanstvu takoj za njim, morajo biti številni in izbrani samo izmed vrst državljanov. Iz vsakega rodu naj bodo tako izbrani trije, štirje ali pet (pet v primeru, da rodov ni več kot šeststo), ki bodo vsi skupaj tvorili en člen tega sveta, a ne dosmrtno, temveč za tri, štiri ali pet let, tako da bi bila vsako leto tretjina, četrtnina ali petina svetovalcev izvoljena na novo. Pri tem izboru je treba predvsem paziti na to, da je iz vsakega rodu izbran vsaj eden, ki je izveden v pravu.

§ XVI. Svetovalce mora izbrati kralj sam: na datum, določen za izbor novih svetovalcev, mu mora vsak rod vročiti imena vseh svojih državljanov, ki so dopolnili petdeseto leto in so po rednem postopku predlagani kot kandidati za ta položaj. Med njimi bo kralj nato izbral tistega, ki ga želi. Tisto leto pa, ko mora en izvedenec prava iz kakega rodu naslediti drugega, morajo kralju predati samo imena pravnikov. Svetovalci, ki so bili določen čas na tem položaju, ne morejo ostati na njem še naprej in prav tako se jih ne sme za dobo naslednjih petih let ali več vpisati v sezname izvoljivih državljanov. Razlog pa, zakaj mora biti vsako leto izbran po eden iz vsakega rodu, je ta, da ne bi sveta sestavljali enkrat samo neizkušeni novinci, drugič pa v vsem izkušeni veterani, kar bi se seveda neizbežno zgodilo, ko bi se eni umaknili vsi hkrati in bi jih nasledili novi. Če pa bo, nasprotno, vsako leto iz vsakega rodu izbran po eden, bo tedaj samo petina, četrtnina ali največ tretjina sveta sestavljena iz novincev. Če je, nadalje, kralj zadržan z drugimi opravili ali iz kakega drugega vzroka ne najde časa za ta izbor kandidatov, naj tedaj sami svetovalci začasno izberejo druge, dokler kralj bodisi ne izbere novih bodisi ne potrdi teh, ki jih je izbral svet.

§ XVII. Glavna naloga tega sveta naj bo, da ščiti temeljne zakone državne ureditve in daje nasvete pri upravljanju državnih zadev, tako da bo kralj vedel, kakšne morajo biti njegove odločitve v obče dobro. Potemtakem kralj ne bo imel pravice o nobeni stvari izjaviti ničesar, preden ne bo seznanjen z mnenjem tega sveta. Toda če svet, kot se večkrat zgodi, ne bo enodušen, temveč se bo razhajal v različnih mnenjih tudi potem, ko bo vprašanje o isti stvari postavljeno drugič ali tretjič, se stvari v tem primeru ne sme zavlačevati še naprej, temveč je treba razhajajoča se mnenja predložiti kralju, kot bomo pokazali v 25. odst. tega poglavja.

§ XVIII. Poleg tega mora biti naloga tega sveta, da razglaša kraljeve uredbe oziroma odloke, da skrbi za izvajanje vseh odločitev, ki se nanašajo na državne zadeve, in da člani tega sveta kot nadzorniki v kraljevem imenu skrbijo za upravo celotne države.

§ XIX. Državljeni naj imajo dostop do kralja samo preko sveta, kateremu morajo vročiti vse svoje zahteve in prošnje, da jih ta nato preda kralju. Enako mora biti tudi poslancem tujih držav dovoljeno stopiti v stik s kraljem zgolj preko posredovanja tega sveta. Svet mora, slednjič, sprejemati in vročiti kralju tudi vsa

pisma, ki so mu poslana iz vseh koncev sveta. Na kralja je treba skratka gledati kot na duh države, na svet pa kot na zunanje čute duha oziroma telo države, preko katerega duh spoznava stanje države in deluje tako, kot meni, da je zanj najboljše.

§ XX. Temu svetu naj pripada tudi skrb za vzgojo kraljevih sinov in, če kralj umre ter pusti naslednika, ki je še otrok ali nedoletnik, tudi skrbništvo. Da pa v tem vmesnem času svet ne bi bil brez kralja, je treba izbrati enega izmed starejših plemičev v državi, da zasede kraljevo mesto, dokler zakoniti naslednik ne postane toliko star, da lahko nosi breme vladanja.

§ XXI. Kandidati za ta svet naj bodo tisti, ki poznajo sistem upravljanja, temelje in stanje oziroma položaj države, katere podaniki so. Tisti pa, ki želi zasedeti mesto izvedenca prava, mora poleg sistema upravljanja in položaja države, katere podanik je, poznati tudi sisteme drugih držav, s katerimi se vzdržuje kakršenkoli stik. V vsakem primeru pa morajo biti v seznam kandidatov vpisani zgolj tisti državljani, ki so dosegli petdeseto leto in niso bili obsojeni za noben zločin.

§ XXII. Odločitve o državnih zadevah se v svetu sme sprejemati samo ob prisotnosti vseh njegovih članov. Če kdo zaradi bolezni ali iz kakega drugega vzroka ne more prisostvovati zasedanju, mora namesto sebe poslati nekoga drugega iz istega rodu, ki je to dolžnost že opravljal ali je bil eden izmed kandidatov na seznamu izvoljivih. Če pa tega ne stori in je svet zaradi njegove odsotnosti prisiljen iz dneva v dan prelagati razpravo o kaki zadevi, ga je treba kaznovati z znatno vsoto denarja. Seveda pod državnimi zadevami na tem mestu razumem tiste zadeve, ki se tičejo države kot celote, kot je, na primer, vprašanje vojne in miru, razveljavitve in uvedbe kakega zakona, vprašanje trgovskih stikov itd. Če pa bo teklo vprašanje o kaki stvari, ki se nanaša samo na to ali ono mesto, ali o običajnih prošnjah, itd., bo zado-
stovala že prisotna večina.

§ XXIII. Da bi bili rodovi v vseh pogledih enakopravni in da bi se ohranil red, po katerem ti zasedajo svoja mesta, dajejo predloge in povzamejo besedo, mora vsak rod izmenično predsedovati na posameznem zasedanju, tako da je tisti, ki je na enem zasedanju prvi, na naslednjem zadnji. Med predstavniki istega rodu pa naj predseduje tisti, ki je bil izbran prvi.

§ XXIV. Svet se mora sestati najmanj štirikrat na leto, da bi od ministrov zahteval poročilo o njihovem upravljanju države, se tako poučil o stanju državnih zadev in videl, če mora sprejeti še kakšno odločitev. Kajti zdi se nemogoče, da bi se lahko tako veliko število državljanov ves čas ukvarjalo z državnimi zadevami. Ker pa morajo te teči naprej tudi v vmesnem času med zasedanji sveta, je zato potrebno iz njegovih vrst izbrati petdeset ali več mož, da v tem času prevzamejo naloge sveta. Ti se morajo vsak dan zbrati v sobi poleg kraljeve in njim je tako prepuščena vsakodnevna skrb za državno blagajno, za utrjevanje mest, vzgojo kraljevega sinu in, na splošno, za vse naloge velikega sveta, ki smo jih pravkar našteali, s to izjemo, da se ne smejo ukvarjati z novimi stvarmi, o katerih še ni bila sprejeta nobena odločitev.

§ XXV. Ko se svet zbere, naj, še preden se predlaga karkoli novega, pet, šest ali več izvedencev prava iz tistih rodov, ki po vrstnem redu zavzemajo na tem zasedanju prva mesta, pristopi h kralju, da bi mu izročili prošnje in pisma, če jih imajo, ga, nadalje, seznanili s stanjem državnih zadev in, slednjič, od njega izvedeli, kaj jim naroča, da predložijo svetu. Po tem se naj vrnejo v svet in nato naj svetovalec, ki je po vrstnem redu prvi, odpre razpravo. Toda če se bo katerim izmed članov sveta zdelo, da je zadeva, o kateri se razpravlja, bolj pomembna, o njej ne smejo glasovati takoj, temveč se mora glasovanje preložiti, kolikor to dopušča nujnost zadeve same. Ker bo zasedanje sveta preloženo na določen datum, bodo tako lahko svetovalci iz vsakega rodu med tem časom ločeno pretresli to vprašanje in se, če se jim bo zadeva zdela zelo pomembna, posvetovali tudi z drugimi državljani, ki so že bili svetovalci ali pa kandidati za svet. Če se svetovalci istega rodu do določenega datuma ne bodo mogli sporazumeti med seboj, bo ta rod izključen iz glasovanja (zakaj vsak rod ima samo en glas). V nasprotnem primeru pa naj izvedenec prava iz tega rodu seznanj svet z odločitvijo, za katero cel rod meni, da je najboljša, in tako po vrsti tudi pravniki drugih rodov. Če se bo večini sveta, potem ko bo slišala utemeljitve posameznih predlogov, zdelo primerno, da se zadevo ponovno pretrese, se naj svet še enkrat razpusti za določen čas, tekom katerega naj vsak rod razglasi svojo zadnjo odločitev. Potem se bo svet zopet zbral v celoti in pobral glasove. Šele sedaj se naj zavrne tiste predloge, za katere ni glasovalo vsaj sto članov. Ostale predloge naj vsi izvedenci prava, ki se bodo udeležili zasedanja sveta, predložijo kralju, da bi izmed

njih, potem ko bo seznanjen z razlogi vsake strani, izbral tistega, za katerega se bo odločil. Nato se naj pravniki vrnejo nazaj v svet, kjer naj vsi pričakujejo kralja ob času, ki ga bo sam določil, da bi slišali, za kateri predlog izmed predloženih meni, da mora biti izbran, in kaj se je odločil, da je treba storiti.

§ XXVI. Za upravljanje pravosodja je treba izoblikovati drugi svet, sestavljen iz samih pravnikov, katerih naloga naj bo reševanje sporov in kaznovanje prestopnikov. Vendar pa morajo tisti, ki nadomeščajo veliki svet, za vsako njihovo razsodbo potrditi, da je bila razglašena v skladu s predpisanim postopkom in brez pristranosti v korist ene ali druge strani. Če pa bo lahko stranka, ki bo primer izgubila, dokazala, da je nasprotnik katerega izmed sodnikov podkupil ali da obstaja kak vzrok za sodnikovo prijateljstvo do nasprotnika oziroma za sodnikovo sovraštvo do nje same ali, slednjič, da je bil predpisani postopek kršen, bo treba obravnavo primera v celoti obnoviti. Tega postopka se nemara ne bi mogli držati tisti, ki v primerih, v katerih gre za vprašanje zločina, krivdo obtoženca raje dokažejo z mučenjem kot dokazi. Toda, kar se mene tiče, si na tem mestu ne morem zamisliti nobenega drugega pravnega postopka razen zgornjega, ki bi se lahko skladal z najboljšim sistemom vodenja države.

§ XXVII. Število teh sodnikov mora biti veliko in neparno, na primer enainšestdeset ali vsaj enainpetdeset. Iz enega rodu je lahko izbran zgolj en sam, vendar ne dosmrtno, temveč se mora tudi tukaj vsako leto del sodnikov umakniti in prepustiti mesto novim, starim vsaj štirideset let in izbranim iz drugih rodov.

§ XXVIII. V tem svetu mora biti vsaka razsodba razglašena ob prisotnosti vseh sodnikov. Če se kateri zaradi bolezni ali iz drugega vzroka dalj časa ne bi mogel udeleževati zasedanj sveta, je treba za to dobo izbrati nekoga drugega, da zasede njegovo mesto. Pri glasovanjih pa svojih mnenj ne smejo izrekati javno, temveč jih morajo izraziti z volilnimi kamenčki.

§ XXIX. Plačilo za ta svet in ožji svet zastopnikov, ki smo ga prej omenili, naj se najprej razdeli iz premoženja tistih, ki so jih obsodili na smrt, ali iz denarnih kazni, s katerimi so kaznovali druge prestopnike. Poleg tega naj po vsaki razsodbi, ki je bila izrečena v civilni zadevi, stranka, ki je primer izgubila, plača nek določen znesek, sorazmeren višini celotnega zneska v sporu. In ta znesek naj prejmeta oba sveta.

§ XXX. Tem <vsedravnim> svetom naj bodo v vsakem mestu podrejeni drugi sveti, katerih člani prav tako ne smejo biti izbrani za celo življenje, temveč je treba vsako leto izbrati določen del članov na novo, in sicer zgolj iz tistih rodov, ki živijo v tem mestu. Vendar ni nobene potrebe, da bi o tem govoril obširneje.

§ XXXI. V času miru vojaki ne smejo prejemati nobenega plačila, v času vojne pa morajo prejemati vojaške dnevnice samo tisti državljani, ki živijo od vsakodnevnega dela. Kar se tiče vojskovodij in ostalih poveljnikov kohort, od vojne ne smejo pričakovati nobenega drugega dobička razen vojnega plena.

§ XXXII. Če se s hčerko kakega državljana poroči tujec, morajo biti njegovi otroci priznani za državljane in vpisani v seznam matrinega rodu. Tistim, katerih starši so tujci, sami pa so rojeni in vzgojeni na ozemlju države, mora biti omogočeno, da za določeno vsoto denarja od hiliarha kakega rodu kupijo državljansko pravico. Njihova imena se naj tedaj vnese v seznam tega rodu. Tudi če hiliarh zaradi lastnega dobička sprejme med svoje državljane kakega tujca za vsoto, ki je manjša od določene, s tem državi ne more biti prizadejana nobena škoda. Nasprotno, potrebno je celo iskati načine, da bi število državljanov čim lažje naraščalo in da bi bil dotok ljudi v državo velik. Kar pa se tiče tujcev, ki niso vpisani v seznam državljanov, je prav, da vsaj v času vojne odkupijo svojo oprostitvev od vojaške obveze z delom ali kakim davkom.

§ XXXIII. Poslanci, ki jih je v času miru treba poslati v druge države, da bi sklenili ali utrdili mir, naj bodo izbrani zgolj izmed plemičev, njihove stroške pa mora kriti državna blagajna in ne kraljeva domača. <Za tajne agente pa naj kralj sam izbere tiste, ki se mu zdijo najbolj primerni.>¹

§ XXXIV. Tisti, ki prebivajo na dvoru in spadajo h kraljevi hiši ter dobivajo plačilo iz kraljeve domače blagajne, morajo biti izključeni iz vseh državnih služb oziroma dolžnosti. Izrecno pravim tisti, ki jih kralj plačuje iz svoje domače blagajne, da bi jih ločil od telesne straže. Kajti telesne straže ne sme sestavljati nihče drug kot državljani dotičnega mesta, ki morajo v palači izmenično stražiti pred kraljevimi vrati.

§ XXXV. Vojno se sme začeti edinole z avoljo miru, tako da se lahko orožje, ko je vojna končana, takoj zopet odloži. Ko so mesta

¹ Stavak se nahaja le v nizozemskem prevodu *Nagelaten Schriften*. (Op. prev.)

po vojnem pravu premagana in sovražnik podvržen, morajo biti potemtakem postavljeni taki mirovni pogoji, da v teh mestih ni potrebno ostati nobeni posadki: bodisi naj se sovražniku, ki je sprejel mirovno pogodbo, dopusti možnost, da mesta zopet odkupi, bodisi (če bi sicer zaradi njihove lege vedno ostajal strah pred njim) je treba mesta popolnoma uničiti in njihove prebivalce odpeljati drugam.

§ XXXVI. Kralju ni dovoljeno, da bi sklenil poroko s tujko, temveč se sme poročiti samo s svojo sorodnico ali z eno izmed državljanek. V slednjem primeru ženini najbližji sorodniki seveda ne smejo prevzeti nobene službe v državni upravi.

§ XXXVII. Oblast (imperium) mora ostati nedeljiva. Če ima torej kralj več otrok, ga naj pravno nasledi najstarejši izmed njih. Nikoli pa se ne sme dovoliti, da bi kralj razdelil oblast med svoje otroke niti da bi jo nerazdeljeno predal vsem ali samo nekaterim, še najmanj pa, da bi dal del hčerki za doto. Kajti nikakor se ne sme dopustiti, da bi hčerke dobile delež v dedovanju oblasti.

§ XXXVIII. Če kralj umre brez moških potomcev, mora biti za naslednika imenovan njegov najbližji sorodnik, razen če ta morebiti ni poročen s tujko, ki se ji noče odreči.

§ XXXIX. Kar se tiče državljanov, je razvidno iz 5. odstavka 3. poglavja, da mora vsak izmed njih ubogati vse kraljeve ukaze oziroma vse odločbe, ki jih razglasi veliki svet (*o tem pogoju glej 18. in 19. odst. tega poglavja*), četudi meni, da so povsem nesmiselne. V nasprotnem primeru je v to zakonito primoran. In to so temelji monarhije, na katere se mora opreti, če želi biti trdna, kot bomo pokazali v naslednjem poglavju.

§ XL. Kar se tiče vere, se svetišče pod nobenim pogojem ne sme graditi na stroške mesta. Prav tako se ne sme uvajati zakonov o verskih prepričanjih, razen če ta niso uporniška in ne spodkopavajo temeljev države. Tisti, ki jim je dovoljeno javno izražanje svojega verskega prepričanja, si naj torej svetišče, če ga hočejo, zgradijo na svoje stroške. Kralj pa naj ima v palači svoj lasten temelj za opravljanje obredov tiste vere, katere pripadnik je.

VII. poglavje

§ I. Potem ko sem razložil temelje monarhije, bi jih sedaj na tem mestu v istem redu tudi dokazal. V ta namen je treba v prvi vrsti opozoriti, da zahteva, naj so zakoni postavljeni tako trdno, da jih niti kralj ne bi mogel razveljaviti, nikakor ni v nasprotju s prakso. Tako so Perzijci imeli navado, da svoje kralje častijo kot bogove, pa vendar ti, kot je razvidno iz Danielove knjige, 6. pogl., niso imeli moči, da bi preklicali zakone, ko so bili ti enkrat postavljeni. In nikjer, kolikor vem, ni monarh izbran z neomejeno pravico in brez izrecno postavljenih pogojev. Še več, to ni v nasprotju niti z razumom niti popolno pokorščino, ki jo je treba izkazovati kralju. Kajti same temelje državne ureditve je treba jemati kot večne odloke kralja, tako da se mu njegovi svetovalci dejansko popolnoma pokoravajo tudi takrat, ko nočejo izvršiti njegovih ukazov, če so ti v nasprotju s samimi temelji državne ureditve. To lahko jasno ponazorimo z Odisejevim primerom. Njegovi tovariši so namreč izvršili prav njegov ukaz in ga, privezanega na jambor na ladji in prevzetega od petja Siren, niso hoteli odvezati, četudi jim je to ukazal in pri tem na vse načine grozil. In vsi se strinjajo, da je bil Odisej, ki se jim je pozneje zahvalil, ker so se ravnali po njegovi prvi odločitvi, res moder. V skladu z Odisejevim zgledom imajo tudi kralji navado naročati sodnikom, da delijo pravico brez ozira na katerokoli osebo, celo na kralja samega, če ta v določenem primeru ukaže nekaj, za kar sodniki vedo, da je proti obstoječemu zakonu. Kajti kralji niso bogovi, temveč ljudje, ki jih često premami pesem Siren. Če bi bilo torej vse odvisno od nestanovitne volje enega samega, ne bi bilo nič stalnega. Da bi bila zato monarhija trdna, mora biti

urejena na tak način, da se vse zgodi zgolj po kraljevem odloku, se pravi, da je vsak zakon izrecna kraljeva želja, vendar pa ni vsaka kraljeva želja že tudi zakon (v zvezi s tem glej 3., 5. in 6. odst. prejšnjega pogl.).

§ II. Nadalje je treba opozoriti, da je potrebno pri postavljanju temeljev monarhije posvetiti posebno pozornost človeškim afektom. Kajti ne zadostuje samo pokazati, kaj je treba storiti, temveč je potrebno v prvi vrsti pokazati, kaj je storiti mogoče, da bi ljudje, ne glede na to, ali jih vodi afekt ali razum, vedno imeli stalne in trdne pravice. Če se namreč pravice v državi oziroma javna svoboda opirajo zgolj na šibko pomoč zakonov, državljani, kot smo pokazali v 3. odst. prejšnjega pogl., ne samo da ne bodo imeli nobenega jamstva za ohranitev te svobode, temveč bo to povzročilo tudi njeno izgubo. In gotovo je, da za državo ni bolj objokovanja vrednega položaja, kot je položaj najboljše države, ki začne drseti v propad, razen če se seveda ne zruši in strmoglavijo v sužnost z enim samim udarcem (kar je videti povsem nemogoče). Zato bi bilo za podanike mnogo boljše, da bi vso svojo pravico brezpogojno prenesli na enega samega, kot pa da si izgovorijo negotove in jalove, se pravi neučinkovite pogoje svobode in tako potomcem utrejo pot v najokrutnejše suženjstvo. Če pa mi bo uspelo pokazati, da so tisti temelji monarhije, ki sem jih opisal v prejšnjem poglavju, trdni in da jih ni mogoče porušiti, ne da bi to izzvalo ogorčenje največjega dela oboževane množice, če mi bo uspelo pokazati, da iz njih izvirata mir in varnost za kralja in množico, ter jih bom izpeljal iz splošne narave, tedaj ne bo mogel nihče več dvomiti, da so ti temelji najboljše in pravi, kot je razvidno iz 9. odst. 3. pogl. ter 3. in 8. odst. prejšnjega poglavja. Da pa je njihova narava res takšna, bom pokazal, kar se da na kratko.

§ III. Vsakdo se strinja, da je dolžnost tistega, ki ima v svojih rokah oblast, da vedno pozna stanje in položaj države, da bdi nad splošno blaginjo vseh in da dela tisto, kar je koristno za večino podanikov. Ker pa en sam samcat ne more imeti pred očmi vsega, saj ni vselej duševno zbran in razpoložen za razmišljanje in mu bolezen ali starost ali drugi vzroki čestokrat preprečijo, da bi se lahko posvetil javnim zadevam, je zatorej nujno, da ima monarh svetovalce, ki poznajo stanje stvari, pomagajo kralju s svojimi nasveti in ga večkrat nadomestijo na njegovem mestu. Tako oblast oziroma država vedno obdrži enega in istega duha.

§ IV. Toda ker je človeška narava takšna, da si prav vsak z največjo zavzetostjo prizadeva za lastno korist in sodi, da so najpravičnejši tisti zakoni, ki prispevajo k ohranitvi in povečanju njegovega imetja, primer drugega pa brani le toliko, kot meni, da na ta način utrjuje svoj lastni položaj, iz tega izhaja, da marajo biti za svetovalce nujno izbrani tisti, katerih korist in privatne zadeve so odvisne od splošne blaginje in miru vseh. Če bo torej iz vsake skupine oziroma razreda državljanov izbranih po nekaj svetovalcev, je jasno, da bo tisto, kar je v tem svetu dobilo največ glasov, v korist večine podanikov. In četudi se v svetu, ki je sestavljen iz tako velikega števila državljanov, nujno naleti tudi na mnoge svetovalce prejkone skromne pameti, je vendarle gotovo, da je vsakdo dovolj sposoben in iznajdljiv v reševanju tistih zadev, ki jih je opravljal zavzeto in dolgo časa. Če se torej za svetovalce izbere izključno tiste, ki so do petdesetega leta brezgrajno opravljali svoje posle, bodo ti dovolj sposobni, da bodo mogli dajati nasvete o vprašanih, na katere se spoznajo, še posebej če bodo imeli pri stvareh velikega pomena čas za razmislek. Dodajmo, da še zdaleč ni res, da svet, sestavljen iz manjšega števila članov, ne bi vključeval takih preprostih ljudi. Nasprotno: največji del takega sveta sestavljajo prav ljudje te vrste, saj si vsak kar najbolj prizadeva, da bi imel za tovariše bedake, ki ne znajo misliti z lastno glavo, do česar pa v velikih svetih ne more priti.

§ V. Gotovo je tudi, da vsakdo raje ukaze daje, kot pa jih sprejema. Kajti nihče, kot pravi Salustij v prvem govoru, naslovljenem na Cezarja, ne odstopi drugemu oblasti prostovoljno. Iz tega je razvidno, da celotna množica ne bi nikoli prenesla svoje pravice zgolj na nekaj oseb ali na enega samega, če bi se lahko sporazumela znotraj sebe in če ne bi spori, ki često izbruhnejo v velikih svetih, preraščali v upore. Množica potemtakem prostovoljno prenese na kralja zgolj tisto, kar na noben način ne more biti v njeni moči, se pravi moč, da se konča spore in na hitro sprejme odločitev. Toda čeprav se čestokrat zgodi, da se zaradi vojne izvoli kralja, češ da kralji vodijo vojno z veliko več sreče, je to brez dvoma čista neumnost. Neumno je namreč sprejeti sužnost v času miru zato, da bi imeli več sreče v vojni; seveda če sploh lahko govorimo o miru v državi, v kateri je bila vrhovna oblast prenešana na enega samega zgolj zaradi vojne. V tem primeru lahko namreč ta svojo vrlino in pomen, ki ga sam predstavlja za vse, pokaže najbolje v vojni; nasprotno pa je prednost demo-

kracije v tem, da pride njena vrlina veliko bolj do izraza v času miru kot vojne. Toda ne glede na to, iz kakšnega vzroka se izbere kralja, ta, kot smo že dejali, sam ne more vedeti, kaj je koristno za državo, in v ta namen, kot smo pokazali v prejšnjem odstavku, nujno potrebuje več državljanov za svetovalce. In ker si nikakor ne moremo predstavljati, da bi si lahko kdo zamislil kakšno rešitev kake stvari, predložene v razpravo, ki bi se izmuznila pozornosti tako velikega števila ljudi, iz tega izhaja, da si razen vseh tistih mnenj tega sveta, ki so prenešana kralju, ne moremo zamisliti nobenega drugega, ki bi lahko pripomoglo k blaginji ljudstva. Ker pa je blaginja ljudstva najvišji zakon oziroma najvišja pravica kralja, iz tega sledi, da je najvišja pravica kralja v tem, da izbere enega izmed mnenj, predlaganih v svetu, vendar pa ne sme sprejeti nobene odločitve niti izraziti kakršnegakoli mnenja, ki bi nasprotovalo prepričanju celotnega sveta (*glej 25. odst. prejšnjega pogl.*). Toda če bi bila vsa mnenja, ki so izražena v svetu, prenešana kralju, bi se lahko zgodilo, da bi bil ta vedno naklonjen manjšim mestom, ki imajo na voljo manj glasov. Kajti četudi bi bilo z zakonom sveta določeno, da se mu mnenja izročajo brez imen njihovih predlagateljev, ti nikoli ne bi mogli dovolj paziti, da se kljub temu ne bi razširilo, čigavo je katero. Zaradi tega mora biti nujno določeno, da tisto mnenje, ki ni dobilo vsaj stotih glasov, ostane brez veljave, in večja mesta bodo morala braniti to pravico z vso silo.

§ VI. Če ne bi želel biti kratek, bi lahko na tem mestu pokazal še druge velike prednosti tega sveta. Eno, ki pa se zdi še prav posebno pomembna, pa bom vendarle omenil: mislim namreč, da ne more biti nobene večje vzpodbude k vrlini, kot je vsem skupno upanje, da bi lahko dosegli to največjo čast. Kajti vse nas najbolj vleče častihlepe, kot smo obširno pokazali v naši Etiki.

§ VII. Ni dvoma, da si večina tega sveta ne bo nikoli želela začeti vojne, temveč bo vedno prežeta z največjo vnemo in ljubeznijo do miru. Kajti mimo tega, da bo vojna pri vseh porodila stalen strah, da bodo s svobodo izgubili svoje imetje, je potrebno dodati, da vojna zahteva nove izdatke, ki jih je treba izdvojiti zanjo, in da bodo tudi otroci in sorodniki svetovalcev, ki se ukvarjajo s privatnimi posli, prisiljeni prijeti za orožje in sodelovati v bojih, od koder bodo prinesli domov zgolj brezplačne brazgotine. Kajti, kot smo dejali v 31. odst. prejšnjega pogl., vojska

ne sme prejemati nobenega plačila in, po 10. odst. istega pogl., sestavljati jo morajo zgolj državljani in nihče drug.

§ VIII. Drugi, prav tako zelo pomemben pogoj za ohranitev miru in sloge je ta, da ne sme noben državljani posedovati nepremičnin (*glej 12. odst. prejšnjega pogl.*). Zato predstavlja vojna za vse skoraj isto nevarnost. Zakaj vsi se bodo zaradi zaslužka ukvarjali s kupčijami ali si vzajemno posojali denar, še posebej če bo, kot nekoč v Atenah, izdan zakon, ki jim bo prepovedoval posojati denar za obresti komurkoli drugemu kot prebivalcem svoje dežele. Tako se bodo morali vsi lotiti poslov, ki jih bodo ali medsebojno povezovali ali zahtevali ista sredstva za svoj razcvet. Zato bo imela večina tega sveta največkrat isto mnenje o skupnih zadevah in dejavnostih, ki naj ohranijo mir. Kajti, kot smo dejali v 4. odst. tega pogl., vsak brani primer drugega le toliko, kot meni, da s tem utrjuje svojega lastnega.

§ IX. Ni mogoče dvomiti, da ne bo nikomur padlo na pamet, da bi ta svet podkupil z darili. Toda četudi bi, na primer, kdo pridobil na svojo stran tega ali onega od tako velikega števila ljudi, s tem seveda ne bo dosegel ničesar. Kajti mnenje, kot smo dejali, ki ne dobi vsaj stotih glasov, je neveljavno.

§ X. Da tudi števila članov sveta, ko je to enkrat določeno, ni mogoče zmanjšati, bomo zlahka sprevideli, če upoštevamo vsem ljudem skupne afekte. Vsi so namreč kar najbolj podvrženi častihleplju in ni ga, ki bi bil trdnega zdravja, pa ne bi gojil upov na dolgo življenje do pozne starosti. Če torej izračunamo število tistih, ki so dejansko dosegli petdeseto ali šestdeseto leto, in nato vzamemo v poštev precejšnjo številčnost onih, ki se jih vsako leto izbere za svetovalce tega sveta, bomo videli, da med tistimi, ki nosijo orožje, skorajda ne more biti nikogar, ki ga ne bi prežemal velik up, da se povzpne do tega dostojanstva. Zato bodo vsi kar najbolj vneto brnili ta zakon, <ki določa število članov sveta>. Opozoriti pa je treba, da je mogoče njegovo izroditev, razen če se ne prikrade pomalem, zlahka preprečiti. Toda ker si je lažje zamisliti in z manj zavisti doseči, da bi se jih izbralo manjše število iz vseh rodov hkrati, kot pa da bi se jih izbralo manjše število samo iz nekaterih ali da bi se ta ali oni rod sploh izključilo, se torej (*po 15. odst. prejšnjega pogl.*) število svetovalcev ne more zmanjšati drugače, kot da se istočasno izključi tretjino, četrtno ali petino tega sveta, kar pa je seveda precej velika sprememba, ki zato povsem odstopa od običajnega poteka stvari. Prav tako se ni treba bati zamude ali nemarnosti pri

izvajanju izbora svetovalcev, saj lahko to nalogo prevzame svet sam. *Glej 16. odst. prejšnjega pogl.*

§ XI. Kralj bo torej, najsi ga k temu napeljuje strah pred množico ali želja, da bi priklenil nase večino oboroženih državljanov, najsi ga vodi plemeniti nagib, da skrbi za javno korist, vedno potrди tisto mnenje, ki je dobilo največ glasov, se pravi (*po 5. odst. tega pogl.*) tisto, ki je najbolj koristno za večino ljudi v državi. Če pa se bodo mnenja, ki so mu bila predana, razhajala, si bo, če bo to mogoče, vedno prizadeval, da jih med seboj uskladi. Vse svoje sile bo skratka vložil v to, da bi vse državljane pridobil na svojo stran in da bi ti enako v miru kot v vojni izkusili, kakšno korist predstavlja za njih. Zato bo kralj najbolj neodvisen in bo imel oblast najbolj v svojih rokah tedaj, ko bo v največji meri skrbel za splošni blagor množice.

§ XII. Kralj sam namreč ne more s strahom obvladovati vseh državljanov. Njegova moč, kot smo dejali, sloni na številčnosti vojakov in zlasti na njihovi vrlini in zvestobi, ki bo med ljudmi ostala stanovitna vse dotlej, dokler jih povezuje neka potreba, pa najsi bo ta častna ali nečastna. Zaradi tega kralji navadno vojake večkrat vzpodbujajo kot priganjajo in prej prikrivajo njihove slabosti, kot povzdigujejo njihove vrline. Da bi obvladovali najboljše, večinoma iščejo lenobe in razvratne pokvarjence, jim dajejo prednost, jih zasipavajo z denarjem ali naklonjenostjo, stiskajo roke, mečejo poljube in jim, z eno besedo, zaradi svoje želje po oblasti izkazujejo vse znake servilnosti. Da bi torej kralj pred vsemi drugimi dal prednost svojim državljanom in da bi ti, kolikor to dopušča civilno stanje oziroma nepristranskost, ostali neodvisni, morajo tako vojsko kot tudi svet nujno sestavljati zgolj državljani. Takoj ko pa, nasprotno, državljani dopustijo, da kralj pripelje najemnike, katerih trgovski poklic je vojna in katerih moč se veča z razprtijami in upori, postanejo sami povsem podjarmljeni in položijo temelje za večno vojno.

§ XIII. Da kraljevi svetovalci ne smejo biti izbrani dosmrtno, temveč le za tri, štiri, največ pet let, je razvidno tako iz 10. odst. tega poglavja kot tudi iz tistega, kar smo dejali v 9. odst. tega istega poglavja. Kajti če bi bili izbrani dosmrtno, bi si največji del državljanov le stežka mogel predstavljati, da ima kakršnokoli upanje, da doseže to čast. Iz tega bi vzniknila precejšnja neenakost med državljani, nato pa zavist, neprestano negotovanje in slednjič upori, ki bi bili kraljem, željnim vladanja, seveda po godu. Poleg tega pa bi svetovalci, nič več v strahu pred nasledniki, vsa vprašanja

reševali s popolno samovoljo, ki ji kralj še zdaleč ne bi nasprotoval. Kajti bolj bodo svetovalci osovraženi pri državljanih, bolj se bodo oprijeli kralja in se mu raje prilizovali. Še celo obdobje petih let se zdi predolgo, kajti v tem času niti ni nemogoče, da se ne bi dalo večjega dela sveta, pa najsi bo ta še tako velik, podkupiti z darili in uslugami. In zato bo precej bolj varno, da se vsako leto iz vsakega rodu umakneta dva člana, njuno mesto pa zapolni nova dvojica (če predpostavljamo, da mora biti iz vsakega rodu pet svetovalcev), razen tisto leto, ko se umakne izvedenec prava iz enega roda in se na njegovo mesto izbere novega.

§ XIV. Poleg tega si noben kralj ne more zagotoviti večje varnosti kot tisti, ki vlada v državi take vrste. Kajti poleg tega, da hitro propade vladar, ki ga njegovi vojaki ne želijo več braniti, je gotovo, da kraljem vedno grozi največja nevarnost s strani njihovih najbližjih. Manj ko so torej svetovalci številni in potemtakem bolj ko so močni, bolj upravičeno se lahko kralj boji, da bodo oblast prenesli na koga drugega. Brez dvoma ni Davida nič prestrašilo bolj kot dejstvo, da je njegov lastni svetovalec Ahitofel prestopil na stran Absoloma. K temu dodajmo, da je tedaj, ko je vsa moč brez-pogojno prenešana na enega samega, to zdaleč najlažje prenesti na koga drugega. Tako sta se nekoč dva navadna vojaka lotila tega, da preneseta rimsko oblast, in prenesla sta jo (Tacitus, *Historiae* I.). Ob strani bom pustil goljufije in bistrournne zvijače, po katerih morajo segati svetovalci, da ne bi postali žrtve zavisti, saj so kar preveč znane. Vsak, ki je bral Tacitove Historije, dobro ve, da je bila zvestoba svetovalcem največkrat v pogubo. Da bi se torej zavarovali, morajo biti pretkani, ne pa zvesti. Če pa so, nasprotno, svetovalci tako številni, da se ne morejo dogovoriti za kak zločin, in če so med seboj enaki ter te dolžnosti ne opravljajo več kot štiri leta, nikakor ne bodo mogli ogrožati kralja, razen če jim ta ne bo poskušal odvzeti svobode, s čimer pa bo izzval nezadovoljstvo pri vseh državljanih. Kajti (kot je izvrstno opazil Antonio Perez) je izvajanje absolutne oblasti za vladarja izredno nevarno, zelo osovraženo pri podložnikih ter v nasprotju z božjo in človeško postavo, kot nam kažejo primeri brez konca.

§ XV. Poleg teh temeljev smo v prejšnjem poglavju postavili še druge, ki kralju zagotavljajo največjo jamstvo za njegovo oblast, državljanom pa jamstvo za svobodo in mir, o katerih bom govoril na primernem mestu. Najprej sem namreč želel utemeljiti tiste temelje, ki se nanašajo na vrhovni svet in so najbolj pomembni, se-

daj pa bom, po istem redu, kot sem jih nanizal, nadaljeval z drugimi.

§ XVI. Brez dvoma so državljani toliko močnejši in potemtakem toliko bolj neodvisni, kolikor večja in bolj utrjena so njihova mesta. Če je namreč področje, ki ga naseljujejo, varneje, lahko uspešneje branijo svojo svobodo in se jim je treba manj bati tako zunanjega kot notranjega sovražnika. Gotovo je tudi, da ljudje po naravi toliko bolj skrbijo za svojo varnost, kolikor več bogastva imajo. Tista mesta pa, ki potrebujejo za svojo ohranitev pomoč drugega mesta, nimajo enake pravice kot njihov zaščitnik, temveč so od njega odvisni v toliko, kolikor potrebujejo njegove pomoči. V 2. poglavju smo pokazali, da pravico določa zgolj moč.

§ XVII. Iz istega razloga, se pravi, da bi lahko državljani ostali neodvisni in ohranili svojo svobodo, morajo vojsko sestavljati zgolj državljani, a ti brez izjeme. Kajti oborožen človek je neodvisen v večji meri kot neoborožen (*glej 12. odst. tega pogl.*). Državljan, ki svoje orožje predajo drugemu in mu prepustijo obrambo svojega mesta, s tem svojo pravico brezpogojno preneso nanj in se v celoti prepustijo njegovi dobronamernosti. K temu svoje doda tudi človeški pohlep, ki mu je podvržena večina ljudi. Pomožne vojske namreč ni mogoče najeti brez velikih izdatkov, državljani pa le stežka prenašajo bremena, ki so potrebna za vzdrževanje brezdolne vojske. Da pa nihče, ki poveljuje celotni vojski ali njenemu večjemu delu, ne more biti izbran dlje kot za eno leto, razen če je položaj kritičen, vedo vsi, ki so brali zgodovino, tako cerkveno kot posvetno. Tudi razum nas ničesar ne uči bolj jasno kot to. Kajti jasno je, da je sila države v celoti zaupana poveljniku vojske, če se mu pusti dovolj časa, da si ustvari vojaško slavo in povzdigne svoje ime nad ime kralja ali si s prilizovanjem, širokogrudnostjo in z drugimi spretnostmi, ki so jih večji poveljniki, ki iščejo za druge sužnost in zase gospostvo, pridobi zvestobo vojske. Nazadnje sem še dodal, da morajo biti za večjo varnost celotne države vojaški poveljniki izbrani izmed kraljevih svetovalcev ali bivših svetovalcev, se pravi izmed mož, ki so dosegli tisto starost, v kateri imajo ljudje raje preizkušeno in varno kot tisto, kar je novo in tvegano.

§ XVIII. Dejal sem, da morajo biti državljani ločeni po rodovih in da mora biti iz vsakega izvoljeno enako število svetovalcev, tako da imajo večja mesta zaradi večjega števila držav-

ljanov več svetovalcev in lahko, kot veleva nepristranost, razpolagajo z večjim številom glasov. Kajti moč in potemtakem tudi pravico v državi je treba ceniti po številu državljanov. Ne verjamem namreč, da si je mogoče izmisliti kak drug način, ki bi bil bolj primeren za ohranitev enakopravnosti med državljani, saj so vsi po svoji naravi takšni, da vsak želi spadati med ljudi istega izvora in se po svojem poreklu razlikovati od drugih.

§ XIX. Nadalje, v naravnem stanju vsakdo najtežje zahteva zase in naredi za svoje zemljo in stvari, ki so tako tesno povezane z njo, da jih ne more niti skriti niti odnesti, kamor bi želel. Zemlja in vse, kar je z njo povezano na omenjeni način, je torej v prvi vrsti skupna lastnina države, se pravi vseh tistih, ki si jo lahko z združenimi močmi prilastijo, ali tistega, ki so mu vsi dali to moč. Potemtakem mora imeti zemlja in kar je z njo povezano precej veljave v očeh državljanov, saj jim je ta nujno potrebna, da bi se lahko na kakem področju ustalili in ščitili svojo skupno pravico oziroma svobodo. Sicer pa smo v 8. odst. tega poglavja pokazali, kakšne so še druge prednosti, ki jih mora potegniti država iz te skupne lastnine.

§ XX. Da bi bili državljani, kolikor je le mogoče, enaki — kar je v državi neizogibno potrebno —, se mora med plemiče šteti samo kraljeve potomce. Toda če bi se vsi kraljevi potomci smeli poročiti in imeti otroke, bi tekom časa njihovo število strašansko naraslo in bi kralju in vsem drugim postali ne samo breme, temveč tudi nadvse nevarni. Kajti ljudje, ki imajo časa na pretek, največkrat snujejo hudodelstva. Zato se dogaja, da so kralji prav zaradi plemičev primorani v to, da začnejo vojno: ker jih obdaja množica plemičev, najdejo več varnosti in počitka v vojni kot v miru. Toda to puščam ob strani, saj je dovolj dobro znano, omenjal pa ne bom niti tistega, o čemer sem govoril od 15. do 27. odst. v prejšnjem poglavju; ključne točke so bile namreč razložene v tem poglavju, ostalo pa je razvidno samo po sebi.

§ XXI. Vsakomur je tudi znano, da mora biti sodnikov po številu toliko, da posameznik ne more podkupiti večine njih, da morajo glasovati tajno in ne javno in da zaslužijo plačilo za svoje službovanje. Ker je dandanes povsod navada, da prejemajo sodniki enoletno plačilo, se zaradi tega dogaja, da v razreševanju sporov ne hitijo s prav posebno naglico, tako da se preiskave

čestokrat vlečejo brez konca. In slednjič, kjer gre konfiskacija dobrin v korist kralju, tam se v sodnih preiskavah ne upošteva pravice in resnice, temveč velikost imetja; vse polno je ovadb, najbogatejši postajajo plen; kar vse so strašne in neznosne zlorabe, ki so jih opravičevali pod pretvezo nujnosti oboroževanja, a so ostale tudi v miru.¹ Nasprotno pa je pohlep sodnikov, izbranih za dve ali največ tri leta, obrzdan s strahom pred njihovimi nasledniki. Naj še omenim, da sodniki ne morejo imeti premoženja v nepremičninah, temveč morajo svoj denar, če hočejo dobiček, posojati sodržavljanom, zaradi česar pa so primorani bolj skrbeti za njihovo korist kot snovati zoper njih, še posebej če so, kot smo dejali, številčni.

§ XXII. Dejali smo, da vojaki ne smejo prejemati nobenega plačila, saj je največja nagrada za vojaško službo svoboda. Kajti v naravnem stanju si vsak prizadeva braniti se po svojih najboljših močeh zgolj iz tega razloga, da bi ohranil svobodo, in za svojo bojevniško vrlino ne pričakuje druge nagrade kot lastno samostojnost. V civilnem stanju pa moramo na vse državljane, vzete v celoti, gledati kot na enega človeka v naravnem stanju. Ko se borijo za ohranitev tega stanja, zato pravzaprav bdijo in skrbijo sami zase. Nasprotno pa svetovalci, sodniki, pretorji itd. skrbijo bolj za zadeve drugih kot za svoje in zato je prav, da za to delo prejemajo plačilo. Dodajmo, da v vojni ne more biti nobene častnejše in večje vzpodbude k zmagi, kot je podoba svobode. Če pa bi bil, nasprotno, v vojsko poklican samo en del državljanov, bi bilo zaradi tega neobhodno potrebno, da bi se jim dodelilo stalno plačilo, kralj pa bi jim moral nujno dajati prednost pred drugimi (*kot smo pokazali v 12. odst. tega pogl.*). Prednost bi torej moral dajati ljudem, ki so izvedeni zgolj v vojaških spretnostih, v času miru pa jih čezmerno brezdjelje pripelje do pokvarjene razsipnosti in, slednjič, ko jim sredstva skopnijo, ne razmišljajo več o ničemer drugem kot samo še o ropanjih, državljanskih razprtijah in vojnah. In zato lahko trdimo, da je taka monarhija v resnici vojno stanje in da v njej uživajo svobodo zgolj vojaki, medtem ko so ostali sužnji.

§ XXIII. Kar smo dejali v 32. odst. prejšnjega poglavja o tujcih, ki jih je treba sprejeti med državljane, menim, da je razvidno samo po sebi. Poleg tega sem prepričan, da nihče ne dvomi,

¹ Tacitus, *Historiae* II, 84. (Op. prev.)

da se morajo kraljevi sorodniki zadrževati daleč proč od njega in da se jim ne sme zaupati vojaških, temveč miroljubne zadeve, ki bodo njim samim prinesle ugled, državi pa spokojnost. Turškim vladarjem pa se niti to ni zdelo dovolj varno in zato jim tam previdnost nalaga, da ubijejo svoje brate. Nič čudnega: bolj ko je namreč pravica v državi brezpogojno prenešana na enega samega, toliko lažje (kot smo pokazali s primerom v 14. odst. tega pogl.) se jo lahko prenese na drugega. Nasprotno pa bo monarhija, kakršno si zamišljamo na tem mestu, se pravi, kjer ni niti enega vojaškega najemnika, kralju zavoljo omenjenih ukrepov brez dvoma zagotavljala jamstvo za varnost.

§ XXIV. Nihče ne more imeti pomislekov tudi o tistem, kar smo dejali v 34. in 35. odst. prejšnjega poglavja. Da se kralj ne sme poročiti s tujko, pa lahko prav zlahka dokažemo. Kajti mimo tega, da dve državi, četudi zvezani s pogodbo, ostajata v stanju medsebojne sovražnosti (po 14. odst. 3. pogl.), se je treba izogibati zlasti tega, da bi vojna izbruhsila zaradi kraljevih domačih zadev. In ker izvirajo spori in nesoglasja še prav posebej iz take pogodbe, ki temelji na poroki, in ker se vprašanja med dvema državama največkrat razrešuje z vojnim pravom, iz tega izhaja, da je za državo pogubno sklepati tako tesno vez z drugo. Nasrečen primer za to imamo v Pismu: ko je Salomon, ki si je bil vzel za ženo hčerko egiptovskega kralja, umrl, se je njegov sin Roboam spustil v najpogubnejšo vojno s Sesakom, egiptovskim kraljem, ki si je Roboama popolnoma podvrigel. Tudi poroka francoskega kralja Ludvika XIV. s hčerko Filipa IV. je zasejala seme novi vojski, v zgodovinskih delih pa si lahko preberemo še mnoge druge primere te vrste.

§ XXV. Oblika državne ureditve mora ostati ena in ista in potemtakem mora imeti enega samega kralja, vedno istega spola, oblast pa mora biti nedeljiva. Zakaj pa sem rekel, da kralja nasledí njegov najstarejši sin ali, če nima otrok, njegov najbližji sorodnik, je razvidno tako iz 13. odst. prejšnjega pogl. kot tudi iz dejstva, da mora izbor kralja s strani množice, če je le mogoče, veljati za vse čase. Sicer se bo nujno zgodilo, da bo vrhovna oblast države čestokrat prešla na množico, kar je največja in zatorej nadvse nevarna sprememba. Kdor pa izhaja iz tega, da je kralj gospodar oblasti in da ima nad njo absolutno pravico, ter trdi, da jo lahko preda, komurkoli želi, in izbere za naslednika, kogarkoli želi, ter da je zato kraljev sin po pravici dedič oblasti, ta se prav gotovo

moti. Kajti kraljeva volja ima moč zakona samo tako dolgo, dokler kralj drži meč države, saj pravico v državi določa zgolj moč. Kralj se torej lahko odpove prestolu, ne more pa oblasti predati drugemu, ne da bi dala svoj pristanek tudi množica ali njen pomembnejši del. Da bi to jasneje razumeli, moramo opozoriti, da otroci niso dediči svojih staršev po naravnem pravu, temveč po civilnem: kajti vsakdo je gospodar svojega imetja zgolj po moči države. Potemtakem je zaradi iste moči ali pravice, po kateri je volja, s katero je posameznik razpolagal s svojim imetjem, veljavna, ta volja veljavna tudi po njegovi smrti, in to vse dotlej, dokler obstaja država. Iz tega razloga v civilnem stanju vsakdo tudi po smrti obdrži isto pravico, kot jo je imel za časa življenja, saj, kot smo dejali, s svojim imetjem ne razpolaga toliko po svoji moči kot po moči države, moči, ki je večna. Kar pa se tiče kralja, je stvar popolnoma drugačna: prav kraljeva volja je namreč civilno pravo samo in kralj država sama. Ko torej kralj umre, na nek način premine tudi država in civilno stanje se vrne v naravnega. Potemtakem se vrhovna oblast tedaj naravno prenese na množico, ki lahko zaradi tega po pravici postavi nove zakone in razveljavi stare. In zato je jasno, da kralja zakonito ne more naslediti nihče razen tisti, ki ga je za naslednika določila množica, ali, v teokraciji, kakršna je bila nekoč država Izraelcev, tisti, ki ga je po preroku izvolil Bog. Isti zaključek bi lahko izvedli tudi od tod, da je meč oziroma pravica kralja v resnici pravica množice same ali njenega pomembnejšega dela, ali iz tega, da se ljudje, obdarjeni z razumom, nikoli ne odpovejo svoji pravici tako korenito, da več ne bi bili ljudje in da bi se nanje lahko gledalo kot na čredo. Vendar pa ni potrebno, da bi o tem razpredal še naprej.

§ XXVI. Nadalje, pravice do vere, se pravi do čaščenja Boga, ne more nihče prenesti na drugega. Vendar smo o tem obširno govorili v zadnjih dveh poglavjih Teološko-politične razprave, zato bi bilo to na tem mestu popolnoma odveč ponavljati. Menim, da sem s svojimi dokazi dovolj jasno, četudi na kratko, utemeljil temelje najboljše oblike monarhije. Vsakdo, ki bo hotel s kančkom pozornosti obravnavati vso celoto hkrati, bo brez težav sam opazil njihovo medsebojno povezanost, z drugimi besedami, notranjo skladnost takšne države. Preostane mi še, da opozorim, da sem tukaj govoril o taki monarhiji, ki jo je osnovala svobodna množica, kajti ti temelji so v resnici uporabni samo zanjo. Množica namreč, ki

se je navadila na drugo obliko državne ureditve, bo lahko le ob veliki nevarnosti prevrata spremenila temelje, ki jih je sprejela cela država, in v celoti zamenjala strukturo oblasti.

§ XXVII. Kar smo zapisali, bodo morda s smehom zavrgli oni, ki slabosti, s katerimi so neločljivo povezani vsi smrtniki, pripisujejo samo plebsu. Ti namreč pravijo, da preprosto ljudstvo ne pozna nobene mere, da seje strah, če ni samo ustrahovano, da plebs bodisi ponižno služi bodisi oholo vlada, da mu je tuja resnica, da je brez vsakršne razsodnosti itd. Toda narava je ena in vsem skupna; tisto, kar nas premoti, sta moč in položaj. Zaradi tega se dogaja, da v primeru, ko dva storita isto dejanje, čestokrat rečemo, da eden to sme storiti nekaznovano, drugi pa ne, vendar ne zaradi tega, ker bi storila nekaj različnega, temveč ker sta osebi, ki to storita, različni. Vsem, ki vladajo, je lastna oholost. Če so oholi ljudje, ki so imenovani za eno leto, kaj potem šele plemiči, ki jim časti pripadajo za vse čase! Vendar je njihova oholost olepšana s pomembnostjo, razkošjem, razsipnostjo, z določeno ubranostjo njihovih slabosti, z neko učeno neumnostjo in uglajeno pokvarjenostjo, tako da se njihove slabosti (izmed katerih je vsaka, če jo vzamemo ločeno od drugih, odvrtna in sramotna, saj tedaj najbolj bije v oči) neizkušnim in nevednim zdijo častivredne in brezgrajne. Po drugi strani je res, da preprosto ljudstvo ne pozna mere in da seje strah, če ni samo ustrahovano. Seveda, svobode in sužnosti pač ni lahko združiti med seboj. Prav tako ni prav nič čudnega, da je plebsu tuja resnica in da nima nobene razsodnosti, ko pa se večina državnih zadev odvija za njegovim hrbtom in lahko ugiba zgolj na osnovi tistega malega, česar se ne da skriti. Znati vzdržati se sodbe je pač redka vrlina. Zatorej je največja neumnost prizadevanje, da bi se vse odvijalo brez vednosti državljanov, in si hkrati želeli, da ti ne bi dajali pomanjkljivih sodb ter si napačno tolmačili vsega. Kajti če bi se plebs lahko obvladoval in se vzdržal sodb o tistem, kar malo pozna, ali dajal pravilne sodbe iz tistih maloštevilnih sporočil, ki mu pridejo na uho, bi prav gotovo bolj zaslužil, da vlada, kot da je vladan. Toda, kot smo dejali, narava vseh je ista: oblast naredi vse ošabne. Vsi sejejo strah, če niso sami ustrahovani, in skoraj povsod se dogaja, da sovražno nastrojeni ali zlohotni ljudje teptajo resnico, še posebej tam, kjer vlada en sam ali maloštevilni, ki se na sodišču ne ozirajo ne na pravico ne na resnico, temveč na velikost bogastva.

§ XXVIII. Kar se tiče poklicnih vojakov, ti, vajeni vojaške discipline in utrjeni v prenašanju mraza in lakote, navadno prezirajo državljane kot zbegano trumo, ki da ne velja kaj dosti pri zavze-manju mest ali v boju na odprtem. Toda da bi bila država zaradi tega razloga kaj bolj nesrečna ali manj stanovitna, ne bo trdil nihče, ki ima zdravo pamet. Nasprotno, vsak nepristranski opazo-valec bo priznal, da je izmed vseh najbolj stanovitna tista država, ki lahko očuva lastne pridobitve in se ne more polastiti tujega. Ta država si zato na vse načine prizadeva izogniti se vojni in z največjo vnemo ohraniti mir.

§ XXIX. Sicer pa priznam, da načrti opisane države le stežka ostanejo skriti. Toda prav vsak se bo strinjal z menoj, da je mnogo bolje, da so pošteni državni načrti poznani sovražnikom, kot da so sramotne skrivnosti tiranov skrite pred državljani. Tisti, ki lahko državne zadeve rešujejo na skrivaj, imajo oblast brezpogojno v svojih rokah in tako lahko enako, kot v času vojne snujejo zoper sovražnika, tudi v času miru snujejo zoper državljane. Nihče ne more zanikati, da je molčečnost večkrat koristna za državo, toda da brez nje ta ne bi mogla obstati, tega ne bo nikoli nihče dokazal. Nasprotno, ker državnih zadev ni mogoče brezpogojno zaupati enemu samemu človeku in hkrati ohraniti svobodo, je neumno izo-gibati se manjši nevsččnosti za ceno največjega zla. Seveda pa imajo tisti, ki si želijo absolutne oblasti, na jeziku večno pesmico, da je vseskozi v korist države, če se njene zadeve rešuje tajno. Poznajo pa tudi druge izgovore iste vrste, ki se iztečejo v toliko strašnejšo sužnost, čim bolj se skrivajo za videzom koristnosti.

§ XXX. Četudi ni bila nobena država, kolikor bi vedel, zasnovana v skladu z vsemi tistimi pogoji, o katerih smo govorili, pa bi lahko kljub temu tudi z izkušnjo samo pokazali, da je ta oblika monarhije najboljša. Zadostuje že, da se osredotočimo na vzroke za ohranitev kake nebarbarske države in na tiste vzroke, ki povzročijo njen propad. Vendar na tem mestu tega ne bi mogel storiti, ne da bi se bralec pri tem strahovito dolgočasil. Navkljub temu pa vendar ne bi želel obiti brez besed enega samega primera, na katerega se mi zdi vredno opozoriti: v mislih imam kraljestvo Aragoncev, ki so, prežeti z edin-stveno zvestobo do kraljev, s trdno stanovitnostjo ohranili uredbe svojega kraljestva nedotaknjene. Čim so odvrgli s tilnikov suženjski jarem Mavrov, so se takoj zatem odločili, da si izberejo kralja. Vendar se niso mogli zediniti o pogojih izbora, zato so sklenili, da

povprašajo za nasvet vrhovnega svečenika v Rimu. Ta, ki se je ob tej priložnosti prav gotovo potrdil kot pravi Kristusov namestnik, jih je pogrjal, ker si tako trdovratno želijo kralja, ko pa imajo vendar dovolj svarilen zgled v Izraelcih. Toda če svoje namere ne želijo spremeniti, jim je svetoval, naj kralja izvolijo šele potem, ko bodo določili predpise, ki bodo dovolj nepristranski in primerni značaju ljudstva. Še posebej pa jim je priporočil, naj ustanovijo nek vrhovni svet, ki bo, kot efori pri Spartancih, držal v ravnovesju moč kraljev in imel absolutno pravico do razreševanja sporov, ki bi vzniknili med kraljem in državljani. V skladu s tem nasvetom so Aragonci res postavili zakone, ki so se jim zdeli najbolj pravični od vseh; njihov vrhovni tolmač in potemtakem vrhovni sodnik ni bil kralj, temveč svet, ki se je imenoval svet sedemnajsterice, njegov predsednik pa Pravičnost. Predsednik Pravičnost in teh sedemnajst, ki so bili izbrani dosmrtno, ne z glasovanjem, temveč z žrebom, so imeli neomejeno pravico, da spremenijo ali razveljavijo vse razsodbe zoper kakega državljana, ki so jih sprejeli drugi sveti, tako politični kot cerkveni, in celo tiste, ki jih je sprejel kralj. Tako je imel prav vsak državljan pravico, da pred to sodišče pokliče celo samega kralja. Poleg tega je sprva svet sedemnajsterice imel tudi pravico, da izbere in odstavi kralja. Toda potem ko je preteklo mnogo let, je kralju Don Pedru, ki so ga klicali Bodalo, s spletkarjenjem, podkupovanjem, obljubami in zvijačami vseh vrst slednjič uspelo, da mu je bila ta pravica odvzeta (in takoj ko je to dosegel, si je vpričo vseh odrezal, ali kar bi prej verjel, ranil roko z bodalom, rekoč, da podložniki ne morejo sami izvoliti kralja, ne da bi bila s tem prelita kraljeva kri). Vendar pa je ukinitve te pravice dosegel samo pod tem pogojem: *(Aragonci) imajo tudi posledj pravico, da primejo za orožje in se postavijo v bran zoper vsakogar, ki bi se želel s silo polastiti oblasti v njihovo škodo — tudi zoper samega kralja in princa, njegovega dediča, če bi se hotela na ta način polastiti oblasti.* S tem pogojem je bila ta pravica prej dopolnjena, kot da bi bila odpravljena. Kajti, kot smo pokazali v 5. in 6. odst. 4. poglavja, kralja je moč odstaviti z oblasti le z vojnim in ne civilnim pravom, z drugimi besedami, na njegovo silo lahko podložniki odgovorijo samo s silo. Sicer pa so bili poleg tega pogoja postavljeni tudi drugi, ki pa niso pomembni za naš pričujoči namen. Ti predpisi, postavljeni po skupnem soglasju, so ostali neverjetno dolgo časa nedotaknjeni, kraljeva vdanost do podložnikov kot tudi vdanost podložnikov do kralja pa sta bili prav tako vedno enako trdni. Toda potem ko je kraljestvo

nasledil kastiljski kralj Ferdinand, ki je prvi dobil naziv Katoliški, je Kastiljce pričela motiti ta svoboda Aragoncev in zaradi tega so neprestano prigovarjali Ferdinandu, naj jim odvzame njihove pravice. Toda ta, še nevajen absolutne oblasti, si tega ni drznil poskusiti in jim je odgovoril takole: *Poleg tega, da je sprejel Aragonsko kraljestvo pod pogoji, ki jih sami poznajo, je tudi svečano prisegel, da jih bo ohranil, in poleg tega, da ni častno prelomiti dane besede, je prepričan, da bo njegovo kraljestvo trdno tako dolgo, dokler podložniki uživajo enako varnost kot kralj, tako da niti kralj ne prevlada nad podložniki niti podložniki nad kraljem. Če namreč ena izmed obeh strani postane močnejša, si šibkejša ne samo prizadeva, da bi dobila nazaj prejšnjo enakost, temveč tudi da bi drugi poplačala krivico, ki ji je bila prizadejana. In to se konča v propadu ene ali druge strani ali obeh.* Tem modrim besedam se seveda ne bi mogel dovolj načuditi, če bi jih bil izrekel kralj, ki bi bil navajen vladati sužnjem in ne svobodnim ljudem. Kakorkoli že, Aragonci so tudi po Ferdinandu ohranili svojo svobodo (čeprav nič več na osnovi pravice, temveč po milosti mogočnejših kraljev), vse tja do Filipa II., ki jih je prav gotovo pokoril z več sreče, a nič manj kruto kot Združene province. In čeprav je Filip III. navidez vse povrnil v prejšnje stanje, pa Aragonci, večina zaradi želje, da bi se priljubila močnejšim (neumno je, kot pravi pregovor, z glavo skozi zid), drugi pa zaradi strahu, niso obdržali ničesar razen nabuhlih besed o svobodi in ceremonij brez vsakršnega smisla.

§ XXXI. Naj torej sklenem. Množica lahko pod kraljem ohrani precej široko svobodo, če le kraljevo moč določa zgolj moč množice in če ji zaščito nudi množica sama. In to je bilo edino pravilo, po katerem sem se ravnal, ko sem postavljaj temelje monarhije.

VIII. poglavje

O tem, da mora aristokracijo sestavljati veliko število patricijev; o njeni superiornosti; in o tem, da je bližja absolutni oblasti kot monarhiji ter je zato bolj sposobna ohraniti svobodo.¹

§ I. Toliko o monarhiji. Sedaj pa bomo govorili o tem, kako je treba urediti aristokracijo, da bi bila trajna. Aristokracija, smo dejali, je tista država, v kateri je oblast v rokah ne enega samega, temveč določenega števila državljanov, izbranih iz množice, ki jih bomo odslej imenovali patriciji. Izrecno pravim: »ki je v rokah določenega števila izbranih državljanov.« Kajti glavna razlika med aristokracijo in demokracijo je prav v tem, da je v aristokraciji pravica do vladanja odvisna zgolj od izbora, medtem ko je v demokraciji odvisna predvsem od pravice, ki je na nek način prirojena ali pridobljena po srečnem naključju (kot bomo razložili na ustreznem mestu). In tudi če je celotno prebivalstvo neke države sprejeto med patricije, pa ta pravica ni niti podedovana niti ne prehaja na druge po kakšnem splošnem zakonu, bo to brez dvoma aristokracija, saj so med patricije sprejeti samo tisti, ki so bili posebej izbrani. Če pa bosta, na primer, patricija samo dva, si bo vsak prizadeval, da bi bil močnejši od drugega, in država se bo zaradi prevelike moči vsakega izmed njiju, hitro razcepila na dva dela; ali na tri, štiri, pet delov, če bodo imeli oblast v rokah trije, štirje ali pet patricijev. Posamezne strani pa bodo, nasprotno, toliko šibkejše, čim številnejšim patricijem bo poverjena oblast. Iz tega izhaja, da mora biti v aristokraciji, da bi bila trdna, določeno najmanjše možno število patricijev, seveda ob nujnem upoštevanju velikosti države.

§ II. Predpostavimo torej, da za državo srednje velikosti zado-
stuje, da je vrhovna državna oblast poverjena stotim najboljšim možem, ki jim potemtakem pripada tudi pravica, da izberejo svoje

¹ Po vsej verjetnosti dodatek urednika razprave, zagovornika aristokracije. (Op. prev.)

kolege patricije, ko kdo izmed njih umre. Ti možje si bodo prav gotovo na vse načine prizadevali, da bi jih nasledili bodisi njihovi otroci bodisi najbližji sorodniki, kar bo imelo za posledico, da bo vrhovna državna oblast vedno v rokah tistih, za katere je srečno naključje hotelo, da so ali otroci ali sorodniki patricijev. In ker med stotimi možmi, ki se po srečnem naključju povzpnejo do te časti, komajda najdemo tri, ki se odlikujejo in izstopajo s svojo sposobnostjo ter preudarnostjo, državna oblast potemtakem ne bo v rokah stotih, temveč zgolj dveh ali treh, ki se najbolj odlikujejo po prodornosti duha. Ti se bodo zlahka polastili celotne oblasti in vsak izmed njih si bo zato lahko utrl pot (k čemur ga bo gnalo tudi vsem ljudem lastno poželjenje), ki vodi do monarhije. Če naj bo torej naš izračun pravilen, mora biti vrhovna oblast države, ki z ozirom na svojo velikost potrebuje najmanj sto najboljših mož, poverjena ne manj kot pet tisoč patricijem. Na ta način se ne bo moglo nikoli zgoditi, da se jih ne bi našlo sto, ki bi se odlikovali po svoji prodornosti duha, seveda ob predpostavki, da se med petdesetimi, ki se potegujejo za to čast in jo dosežejo, vedno najde eden, ki je enak najboljšim, ne da bi pri tem upoštevali onih, ki si postavijo za cilj vrlino najboljših in si zato prav tako zaslužijo, da vladajo.

§ III. Patriciji so navadno državljani enega samega mesta, ki je prestolnica cele države, tako da se država ali republika imenuje po tem mestu, kot nekoč Rimska republika, dandanes pa Beneška, Genovska itd. Nasprotno pa je Holandska republika dobila svoje ime po celotni deželi, zaradi česar njeni podaniki uživajo tudi večjo svobodo. Se preden pa bi lahko določili temelje, na katere se mora opirati aristokracija, moramo opozoriti na razliko med tisto, v kateri je oblast prenešena na enega, in ono, v kateri je poverjena dovolj številnem svetu, na razliko torej, ki je zelo velika. Prvič, moč enega samega človeka (*kot smo dejali v 5. odst. 6. pogl.*) še zdaleč ni kos bremenu celotne oblasti. Tega pa za dovolj številen svet ne more trditi nihče brez očitnih protislovij: če namreč trdi, da je svet dovolj številen, istočasno zanika, da bi bil nesposoben prenašati breme oblasti. Kralj torej vedno potrebuje svetovalce, medtem ko jih tak svet ne. Kralji so, nadalje, umrljivi, svet pa je, nasprotno, večen: zato se moč države, ko je ta enkrat prenešena na dovolj številen svet, nikoli ne vrne nazaj na množico, kar za monarhijo, kot smo pokazali v 25. odst. prejšnjega pogl., ne velja. Tretjič, oblast kralja je zaradi njegove mladosti, bolezni, starosti ali drugih vzrokov čestokrat to le po imenu, medtem ko moč takega sveta vselej

ostaja ena in ista. Četrtrič, volja enega samega moža je zelo spremenljiva in nestanovitna in iz tega vzroka je v monarhiji prav vsak zakon izrecna kraljeva volja (*kot smo dejali v I. odst. prejšnjega pogl.*). Vendar pa vsaka kraljeva volja še ne sme imeti veljave zakona; česar nikakor ne bi mogli trditi za voljo dovolj številnega sveta. Kajti ker svet (*kot smo pravkar pokazali*) sam ne potrebuje nobenih svetovalcev, mora biti vsaka njegova izrecna volja nujno tudi zakon. In iz tega potegnimo zaključek, da je oblast, ki je prenešana na dovolj številen svet, absolutna ali se absolutni oblasti vsaj najbolj približa. Kajti absolutna oblast, če ta obstaja, je v resnici tista, ki jo ima v rokah celotna množica.

§ IV. Ker v aristokraciji oblast nikoli (*kot smo pravkar pokazali*) ne preide nazaj na množico in ker množica ni pritegnjena k nobenemu posvetu, temveč je sleherna volja omenjenega sveta zakon, moramo to oblast jemati kot popolnoma absolutno oblast. Zaradi tega se morajo njeni temelji opirati zgolj na voljo in sodbo tega sveta, ne pa na čuječnost množice, saj je ta izključena iz posvetovanj in glasovanj. Edini vzrok, zakaj ta oblast v praksi ni absolutna, je torej lahko le ta, da se oblastniki bojijo množice, zaradi česar si ta zadrži del svobode, ki si jo zagotovi in pridrži, če že ne po izrecnem zakonu, pa vsaj po tistem sporazumu.

§ V. Očitno je torej, da bo položaj aristokracije najboljši tedaj, ko bo ta urejena tako, da se bo v njej oblast kar najbolj približala absolutni, se pravi, če bo množica predstavljala kar se le da majhen vzrok za strah in če bo imela le toliko svobode, kot ji mora nujno pripadati po ustroju države same, svobode, ki je manj njena pravica kot pravica celotne države in ki jo lahko zahtevajo zase in obdržijo zgolj patriciji. Na ta način se bo namreč praksa najbolj ujemala s teorijo, kot je razvidno iz prejšnjega odstavka, pa tudi samo po sebi je to dovolj očitno. Kajti ne moremo dvomiti, da je oblast toliko manj v rokah patricijev, kolikor več pravice terja zase plebs, kot nam kaže primer rokodelskih cehev v severni Nemčiji, ki se v ljudskem jeziku imenujejo *gilde*.

§ VI. Toda zaradi tega, ker je bila vsa oblast brezpogojno prenešana na svet, se plebsu vseeno ni treba bati brezupnega suženjstva. Kajti voljo tako velikega sveta bolj določa razum kot strast. Slabi afekti namreč vedno ženejo ljudi na različne strani in zato ne morejo delovati enodušno, razen če ne stremijo za častnimi stvarmi ali vsaj za tistimi, ki imajo tak videz.

§ VII. Pri določanju temeljev aristokracije je torej potrebno paziti, da se bodo ti opirali zgolj na voljo in moč vrhovnega sveta, tako da bo ta, kolikor je le mogoče, neodvisen in varen pred množico. Da bi določili temelje, ki se morajo torej opirati zgolj na voljo in moč vrhovnega sveta, si oglejmo temeljna načela miru, ki so lastna monarhiji, vendar tuja aristokraciji. Kajti če bomo ta zamenjali z njim enakovrednimi temelji, primernimi za aristokracijo, in obdržali vse druge, ki smo jih že položili, bodo brez dvoma odpravljene vsi vzroki za vstaje ali pa se bo vsaj izkazalo, da aristokracija ni nič manj varna kot monarhija. Še več, izkazalo se bo, da je celo bolj varna od nje in da je njen položaj boljši, ker je, ne da bi bila ogrožena mir in svoboda (*glej 3. in 6. odst. tega pogl.*) bližje absolutni oblasti kot monarhija. Kajti čim večja je pravica vrhovne državne oblasti, toliko bolj se oblika državne ureditve ujema z zahtevami razuma (*po 5. odst. 3. pogl.*) in je potemtakem toliko bolj primerna za ohranitev miru in svobode. Vrnimo se torej k tistemu, o čemer smo govorili v 9. odst. 6. pogl., da bi zavrgli vse, kar je aristokraciji tuje, in ugotovili, kaj se z njo sklada.

§ VIII. Nihče ne more dvomiti, da je treba na prvem mestu zgraditi in utrditi eno ali več mest. Najbolj je treba utrditi tisto mesto, ki je prestolnica cele države, in nato ona, ki stojijo na državnih mejah. Kajti mesto, ki je prestolnica cele države in ima vrhovno pravico, mora biti od vseh najmočnejše. Nasprotno pa je v taki državi povsem odveč, da bi se vsi prebivalci delili na rodoe.

§ IX. Lotimo se sedaj vprašanja vojske. Ker je treba v aristokraciji vzpostaviti enakost ne med vsemi prebivalci, temveč zgolj med patriciji, in še posebej zato, ker je moč patricijev večja od moči plebsa, je jasno, da zakoni ali temeljna zakonska načela take države prav gotovo ne zahtevajo, da bi morali vojsko sestavljati izključno podaniki. Predvsem je nujno, da med patricije ni sprejet nihče, ki ne bi imel ustreznega znanja iz vojaške večine. Da pa bi bili podaniki prosti vojaške obveze, kot želijo nekateri, je prav gotovo neumnost. Kajti poleg tega, da vojaško plačilo, ki ga prejmejo podaniki, še vedno ostane v državi, medtem ko je, nasprotno, denar, ki ga prejme tuji vojak, povsem izgubljen, bi bila s tem načeta tudi najpomembnejša sila države. Jasno je namreč, da se z izjemno hrabrostjo bojujejo le tisti vojaki, ki se bojujejo za svoje oltarje in svoja ognjišča. Iz tega pa očitno izhaja, da se nič manj

ne motijo niti oni, ki trdijo, da je treba vojaške poveljnike, tribune, centurione, itd. izbrati zgolj izmed patricijev. S kakšno hrabrostjo se bodo potem borili vojaki, če jim bo otet vsak up, da bi dosegli slavo in časti? Toda da bi, po drugi strani, zakon patricijem prepovedoval najeti tuje vojake, ko bi to zahtevale okoliščine (na primer, da bi se sami obranili, da bi zadušili upore ali iz kakega drugega vzroka), bi bilo nespametno in poleg tega tudi v nasprotju z njihovo vrhovno pravico (o tem glej 3., 4. in 5. odst. tega poglavja). Sicer pa mora biti poveljnik ene armade ali celotne vojske izbran samo v času vojne in zgolj izmed patricijev, vendar ima lahko poveljstvo največ eno leto brez pravice do podaljšanja ali ponovne izvolitve. Ta zakonska omejitev je v aristokraciji potrebna še celo bolj kot v monarhiji. Četudi je namreč mnogo lažje, kot smo dejali že zgoraj, prenesti oblast iz enega na drugega kot iz svobodnega sveta na enega samega, se vendar čestokrat zgodi, da so patriciji podvrženi pritiskom s strani svojih lastnih poveljnikov. To pa predstavlja za republiko še veliko večjo nevarnost. Kajti ko se zruši monarh, se ne zamenja oblika državne ureditve, temveč zgolj tiran, v aristokraciji pa do tega prenosa ne more priti, ne da bi se hkrati sprevrгла tudi sama oblika državne ureditve in ne da bi bili pogubljeni njeni največji možje. Rim nam je dal za to najbolj žalosten primer. Sicer pa razlog, zaradi katerega smo dejali, da v monarhiji vojska ne sme prejemati plačila, ni uporaben za aristokracijo. Ker namreč v njej podaniki niso udeleženi pri posvetih in glasovanjih, jih je potrebno obravnavati enako kot tužce in iz tega razloga ne smejo biti sprejeti v vojsko pod manj ugodnimi pogoji kot slednji. Ni se treba bati, da bi svet tem podanikom tako dajal prednost pred drugimi. Še več, da se ne bi ti pretirano postavljali s svojimi deli, kot se običajno dogaja, je od patricijev bolj modro, da jim za njihovo službovanje v vojski odredijo določeno plačilo.

§ X. Iz istega razloga, zaradi katerega so vsi razen patricijev tužci, vsa zemlja, polja in domovi ne morejo ostati v javni lasti in biti na voljo prebivalcem za letno najemnino, saj bi to predstavljalo nevarnost za celo državo. Kajti podaniki, ki nimajo nobenega deleža v vladanju, bi v hudih časih prav zlahka zapustili mesta, če bi lahko svoje premoženje odnesli, kamor bi hoteli. Zaradi tega polja in posestva ne smejo biti v najem, temveč jih je treba pro-

dati podanikom, in sicer pod tem pogojem, da vsako leto izplačajo državi določen delež letnega prihodka itd., kot v Holandiji.

§ XI. Sedaj ko smo to pretresli, se vrnimo k temeljem, na katere se mora za svojo trdnost nasloniti vrhovni svet. Kot smo pokazali v 2. odst. tega pogl., mora imeti ta svet v državi srednje velikosti okrog pet tisoč članov. Zaradi tega je treba poiskati način, da oblast ne bi sčasoma prešla v roke manjšega števila oseb, temveč bi njihovo število, nasprotno, raslo sorazmerno z rastjo države same; nadalje, da bi se enakost med patriciji ohranila v največji možni meri; da bi se v svetu zagotovilo hitro razreševanje zadev; da bi se pri tem upoštevalo skupno korist; in nazadnje, da bi bila moč patricijev, se pravi sveta, večja od moči množice, toda tako, da množica zaradi tega ne bi utrpela nobene škode.

§ XII. Največjo težavo pri doseganju prvega izmed teh ciljev predstavlja zavist. Kajti ljudje so, kot smo dejali, po naravi sovražniki in najsi jih zakoni še tako združujejo in povezujejo, vseeno obdržijo svojo naravo. Moje mnenje je, da se prav zaradi <naravne sovražnosti med ljudmi> demokracija spremeni v aristokracijo, ta pa nazadnje v monarhijo. Prepričan sem namreč, da so bile aristokracije večinoma najprej demokracije. Potem ko je kaka množica, ki je iskala novo zemljo, le-to našla in jo začela obdelovati, je morala ohraniti za vse enako pravico do vladanja, saj nihče ne odstopi drugemu oblasti prostovoljno. Toda četudi vsakdo sodi, da je pravično, da ima nasproti sosedu isto pravico, kot jo ima ta nasproti njemu, pa kljub temu meni, da je krivično, da bi imeli tujci, ki so se jim pridružili naknadno, enako pravico v državi, ki so si jo s trudom pridobili in zasedli za ceno lastne krvi. Sicer pa temu ne oporekajo niti tujci sami, saj se v te kraje pač niso priselili zato, da bi vladali, temveč da bi opravljali svoje privatne zadeve. Prepričani so, da imajo dovolj ugodnosti že, če se jim dovoli, da varno opravljajo svoje posle. V tem času se prebivalstvo poveča zaradi dotoka tujcev, ki sčasoma prevzamejo navade tega naroda, dokler se slednjič ne razlikujejo samo še v tem, da nimajo pravice segati po javnih službah. In medtem ko število tujcev iz dneva v dan narašča, se število državljanov, nasprotno, manjša in to iz mnogih vzrokov: čestokrat družine izumrejo; nekateri državljanji so izobčeni zaradi svojih zločinov, večina zopet zaradi pomanjkanja sredstev zanemarja državne zadeve, medtem ko si vplivnejši ne prizadevajo za nič drugega, kot da bi vladali sami. In

tako se oblast postopoma skrči na majhno število mož in slednjič zaradi razprtij med klikami na enega samega. Tem bi lahko dodali še druge vzroke, ki prispevajo k propadu demokracij, toda ker so dovolj znani, jih bom prešel in po redu prikazal zakone, ki so potrebni za ohranitev državne ureditve, o kateri govorimo.

§ XIII. Ključni zakon aristokratske države mora biti tisti, ki bo določal razmerje med številom patricijev in množico. Razmerje pa mora biti (*po 1. odst. tega pogl.*) takšno, da se število patricijev večja sorazmerno z naraščanjem prebivalstva. In to razmerje (*v skladu s tistim, kar smo dejali v 2. odst. tega pogl.*) mora biti približno 1 proti 50, hočem reči, da razmerje med številom patricijev in množico ne sme biti večje. Kajti (*po 1. odst. tega pogl.*) število patricijev je lahko tudi veliko večje od števila množice, ne da bi bila zaradi tega ta oblika državne ureditve v nevarnosti. Nevarnost obstaja zgolj tedaj, če jih je malo. Kako pa je treba paziti, da ta zakon ostane nedotaknjen, bom prav kmalu pokazal na ustreznem mestu.

§ XIV. Ponekod so patriciji samo iz določenih družin. Vendar je takšno omejitev zelo nevarno izrecno določiti z zakonom. Kajti poleg tega, da družine čestokrat izumrejo in da za družine, ki so izključene, to vedno predstavlja sramoto, je sama aristokratska oblika državne ureditve v nasprotju s tem, da bi bilo dostojanstvo patricijev dedno (*po 1. odst. tega pogl.*). V tem primeru bi bila ta država bolj podobna demokraciji, kakršno smo opisali v 12. odst. tega poglavja, v kateri vlada zelo majhno število ljudi. Po drugi strani pa je nemogoče in celo absurdno, kot bom pokazal v 39. odstavku, prepričati, da patriciji ne bi izbirali za naslednike svojih sinov in sorodnikov in da potemtakem pravica do vladanja ne bi ostala znotraj določenih družin. Da bo lahko država obdržala isto obliko državne ureditve in da bo razmerje med patriciji in množico ostalo vedno enako, potemtakem zadostuje že, da določene družine te pravice nimajo izrecno po zakonu in da ostali niso izključeni (se pravi tisti, ki so rojeni v državi, govorijo njen jezik, niso poročeni s tujko, niso izgubili časti, niso niti sužnji niti se ne preživljajo z uslužnostnimi dejavnostmi, med katere je treba všteti tudi vinskega in pivskega krčmarja).

§ XV. Če bo poleg tega z zakonom določeno, da se ne sme izbrati premladih patricijev, se ne bo nikoli moglo zgoditi, da bi pravica do vladanja ostala zaprta znotraj majhnega števila družin.

Zatorej je potrebno z zakonom določiti, da v sezname izvoljivih ne more biti vpisan nihče, ki ni dopolnil tridesetega leta.

§ XVI. Tretjič, predpisano mora biti, da so se vsi patriciji na določen datum dolžni zbrati na določenem kraju v svojem mestu in da mora vsak, ki se sveta ne udeleži, plačati znatno kazen, razen če ga ne zadrži bolezen ali kako javno opravilo. Kajti drugače bi se dogajalo, da bi večina patricijev zaradi svojih privatnih zadev zanemarila skrb za državnje.

§ XVII. Dolžnost tega sveta naj bo postavljanje in razveljavljanje zakonov, izbiranje patricijev in vseh državnih uradnikov. Kajti ni mogoče, da bi nekdo, ki ima najvišjo pravico (kot jo ima — smo ugotovili — ta svet), dal drugemu moč, da postavlja in razveljavlja zakone, ne da bi se s tem istočasno odrekal svoji pravici in jo prenesel na tega, kateremu je dal to moč. Kdor ima namreč moč, pa četudi samo za en sam samcat dan, da postavlja in razveljavlja zakone, ta lahko povsem spremeni obliko državne ureditve. Nasprotno pa lahko svet, ne da bi pri tem okrnil svojo najvišjo pravico, začasno zaupa drugim vsakodnevne državne zadeve, da jih upravljajo v skladu z določenimi zakoni. Če bi, poleg tega, državne uradnike določal kdo drug in ne ta svet, bi bilo bolj upravičeno, da bi člane tega sveta imenovali sirote, ne pa patricije.

§ XVIII. Ponekod imajo navado, da na čelo tega sveta postavijo voditelja ali predsednika, bodisi dosmrtno, kot v Benetkah, bodisi začasno, kot v Genovi, toda vselej s tolikšno previdnostjo, da je dovolj očitno, da tako imenovanje predstavlja veliko nevarnost za državo. In zares ni mogoče dvomiti, da se državna ureditev zaradi tega približa monarhiji. Kolikor lahko sklepamo na osnovi zgodovin teh republik, so to storile samo zaradi tega, ker so pred izoblikovanjem tega sveta živele pod dožem ali voditeljem, ki je bil malone kralj. Imenovanje voditelja zatorej za kak narod resda lahko predstavlja nujno potrebo, vendar ne za samo aristokracijo v absolutnem smislu.

XIX. Ker pa je v aristokraciji vrhovna državna oblast v rokah sveta kot celote, ne pa vsakega njegovega člana posebej (saj bi bil svet v tem primeru shod neurejene množice), je torej nujno, da vse patricije povezujejo zakoni, tako da sestavljajo tako rekoč eno telo, ki mu vlada en duh. Toda zakoni so sami po sebi brez moči in se jih zlahka prekrši, če so njihovi varuhi isti ljudje, ki jih lahko kršijo, in če morajo ti prav sebi v svarilo nalagati kazni

ter kaznovati svoje tovariše prav zaradi tega, da bi s strahom pred isto kaznijo obrzdali svoje poželenje; vse to je velik nesmisel. Zatorej je potrebno poiskati način, s katerim bi se ohranilo tako ureditev tega vrhovnega sveta kot tudi spoštovanje državnih zakonov, in to tako, da bi med patriciji, kolikor je pač mogoče, vseeno vladala enakost.

§ XX. Toda ker ima imenovanje voditelja ali vladarja, ki v svetu lahko sodeluje tudi pri glasovanjih, nujno za posledico precejšnje neenakost, še posebej zaradi moči, ki mu mora biti nujno dodeljena, da bi lahko opravljal svojo dolžnost z vso varnostjo, bo, če vso zadevo pretresemo pravilno, za skupno blaginjo najbolj koristno, da se ustanovi drug svet, sestavljen iz določenega števila patricijev. Ta svet bo podrejen vrhovnemu svetu in njegova edina dolžnost bo, da bdi nad doslednim izvajanjem državnih zakonov, ki se nanašajo na svet in državne uradnike. Zato bodo imeli ti patriciji moč, da pokličejo pred svoj sodniški stol in v skladu z veljavnimi zakoni obsodijo vsakega krivega državnega uradnika, se pravi, uradnika, ki je grešil zoper zakone, ki se nanašajo na njegovo službo. Člane tega sveta bomo odslej imenovali sindiki.

§ XXI. Sindiki morajo biti imenovani za celo življenje. Kajti če bi bili izbrani zgolj za določen čas, tako da bi lahko pozneje prevzeli kako drugo mesto v državnih službah, bi zabredli v nesmisel, ki smo ga pravkar nakazali v 19. odst. tega poglavja. Toda da jim ne bi vsled predolgega gospodovanja zrasel greben, morajo biti za to službo izbrani samo možje, ki so dopolnili šestdeset let ali več in so opravljali senatorsko službo, o kateri bom govoril spodaj.

§ XXII. Prav tako bomo zlahka določili njihovo število, če upoštevamo, da morajo biti sindiki v istem razmerju do patricijev kot vsi patriciji skupaj do množice, ki ji ti ne morejo vladati, če jih je manj od zahtevanega števila. Torej mora biti število sindikov do števila patricijev v enakem razmerju, kot je število slednjih do množice, se pravi (*po 13. odst. tega pogl.*) 1 proti 50.

§ XXIII. Da bi lahko svet sindikov varno opravljal svojo dolžnost, mu mora biti na razpolago en del vojske, kateremu lahko daje ukaze, kakršne hoče.

§ XXIV. Sindiki kot tudi vsi ostali uradniki ne smejo dobiti rednega plačila, temveč zgolj takšen dohodek, da ne bi mogli slabo upravljati državnih zadev, ne da bi s tem tudi sami utrpeli

velike škode. Brez dvoma pa je prav, da uradniki v aristokratski državi dobijo povračilo za svoj trud, saj večino vseh prebivalcev predstavlja plebs, nad čigar blaginjo bdijo patriciji, medtem ko se njemu samemu ni potrebno ukvarjati z državnimi zadevami, temveč se lahko posveti svojim privatnim. Ker pa, nasprotno, nihče (kot smo dejali v 4. odst. 7. pogl.) ne brani primera drugega, če ni prepričan, da s tem utrjuje svoj lastni položaj, mora biti uprava urejena tako, da uradniki, ki jim je poverjena skrb za državne zadeve, najbolj skrbijo za svojo korist tedaj, ko najbolj bdijo nad splošno blaginjo.

§ XXV. Sindiki, katerih naloga je, kot smo dejali, da bdijo nad doslednim izvajanjem državnih zakonov, morajo torej prejemati nek dohodek in to na sledeč način: vsak družinski gospodar, ki stanuje v kakem kraju države, mora biti obvezan, da vsako leto plača sindikom nek majhen znesek, na primer četrť unče srebra. Na ta način bodo lahko sindiki dobili tudi število prebivalcev in številčno razmerje med njimi in patriciji. Nadalje mora vsak nov predstavnik patricijev v trenutku svoje izvolitve izplačati sindikom neko večjo vsoto denarja, na primer 20 ali 25 funtov srebra. Sindikom mora biti dodeljen tudi tisti denar, ki ga kot kazen plačajo odsotni patriciji (se pravi patriciji, ki se niso udeležili zasedanja sveta), povrh tega pa tudi del premoženja uradnikov prestopnikov, ki so jih sindiki poklicali pred svoje sodišče in kaznovali z določeno vsoto denarja ali zaplembo premoženja; vendar ta prispevek ne pripada vsem sindikom, temveč zgolj tistim, ki zasedajo vsak dan in ki imajo dolžnost, da skličejo zasedanje vseh sindikov (v zvezi s tem glej 28. odst. tega pogl.). Da pa bi imel svet sindikov vedno ustrezno število članov, se mora na rednem zasedanju vrhovnega sveta najprej sprožiti vprašanje njihove številčnosti. V primeru, da sindiki tega vprašanja ne sprožijo, preide na predsednika senata (o katerem bomo imeli prav kmalu priložnost govoriti) dolžnost, da vrhovni svet opozori na to točko, da od predsednika sindikov zahteva razlago za njihov molk in da vrhovni svet povpraša za mnenje o tej zadevi. V primeru, da molči tudi predsednik senata, mora zadevo prevzeti predsednik vrhovnega sodišča, in če molči tudi ta, katerikoli drug patricij, ki naj tako od predsednika sindikov kot tudi od predsednika senata in predsednika sodnikov zahteva razlago za njihov molk. Da bi se, nadalje, strogo spoštoval tudi zakon, ki premladim preprečuje vstop v svet patricijev, je potrebno

določiti, da morajo vsi, ki so dosegli trideseto leto in niso po izrecnem zakonu brez pravice do vladanja, poskrbeti, da vpricho sindikov vpišejo svoja imena v seznam. Od njih bodo za neko vsoto denarja prejeli določen razpoznavni znak za podeljeni častni naslov, tako da jim bo od tistega trenutka dovoljeno nositi denimo kakšen okras, pridržan samo zanje, po katerem jih bodo drugi razpoznali in izkazovali časti. Hkrati pa mora biti vsakemu patriciju z zakonom prepovedano, da bi na teh izborih glasoval za kakega državljana, katerega ime ni vpisano v skupni seznam. Ta prepoved mora biti podkrepljena tudi s hudo kaznijo. Za razliko od tega ne sme biti nikomur dovoljeno, da bi zavrnil dolžnost ali obveznost, za katero bo izbran. In nazadnje, da bi vsi absolutno temeljni državni zakoni trajali večno, je potrebno sprejeti predpis, da se mora tistega, ki bi v vrhovnem svetu načel vprašanje o kakem temeljnem zakonu — na primer, ki bi predlagal, da se podaljša poveljstvo kakemu poveljniku ali da se zmanjša število patricijev in podobno —, takoj obtožiti veleizdaje in ga ne samo obsoditi na smrt, njegovo premoženje pa zaseči, temveč tudi na javnem mestu postaviti neko obeležje za vse večne čase kot spomin na ta zločin. Za ohranitev trdnosti drugih splošnih državnih zakonov pa zadostuje zgolj odlok, da se lahko kak zakon ukine ali sprejme samo v primeru, če se s tem najprej strinja svet sindikov in zatem tri četrtine oziroma štiri petine vrhovnega sveta.

§ XXVI. Pravica, da skličejo vrhovni svet in predlagajo vprašanja, o katerih naj ta odloča, pripada sindikom. Poleg tega naj sindiki v svetu zasedajo prve sedeže, vendar brez pravice do glasovanja. Preden pa zasedejo svoja mesta, morajo priseči na blagor tega vrhovnega sveta in javno svobodo, da si bodo z največjo vnemo prizadevali za dosledno izvajanje državnih zakonov ter skrbeli za občo blaginjo. Po tem dejanju naj preko uradnika, svojega tajnika, po vrstnem redu nanizajo vprašanja, ki jih predlagajo v obravnavo.

§ XXVII. Da pa bi bila pri sprejemanju odločitev in pri izborih državnih uradnikov zagotovljena enakost vseh patricijev in da bi lahko zadeve potekale hitro, je potrebno v celoti podpreti postopek, ki ga uporabljajo Benečani. Ti najprej z žrebom izberejo nekaj članov sveta, da določijo kandidate za državne uradnike. Ko ti po vrstnem redu določijo kandidate, vsak patricij z volilnim kamenčkom izrazi svoje mnenje, da se bodisi strinja bo-

disi zavrača predlagane kandidate, tako da se pozneje ne more vedeti, kako je glasoval ta, kako oni patricij. Tak način ne omogoča zgolj enakega vpliva vseh patricijev na odločanje in hitro razreševanje zadev, temveč tudi popolno svobodo vsakega izmed njih (ki je v svetih nepogrešljiva), da izrazi svoje mnenje brez nevarnosti, da bi zaradi tega pri komu postal osovražen.

§ XXVIII. Tudi v svetu sindikov in v ostalih svetih se morajo držati tega postopka, se pravi, glasovati morajo z volilnimi kamenčki. Pravico do sklica sveta sindikov in do predložitve vprašanj v obravnavo v tem svetu pa mora imeti njihov predsednik. Ta mora skupaj z desetimi ali več sindiki zasedati vsak dan, da bi prislunil pritožbam in skrivnim obtožbam plebsa zoper uradnike, da bi, če je potrebno, vzel v zaščito tožnike in da bi sklical svet pred določenim datumom, na katerega se navadno zbere, če kateri izmed njih meni, da bi bilo nevarno odlašati s sklicem. Predsednika in vse tiste, ki se sestajajo z njim vsak dan, mora izbrati vrhovni svet izmed vrst sindikov, vendar ne dosmrtno, temveč zgolj za šest mesecev. Ponovno so lahko izbrani šele čez tri, štiri leta. In, kot smo dejali zgoraj, njim, torej predsedniku in njegovim sodelavcem, morajo pripasti zasežena premoženja, denarne kazni ali vsaj del tega. O ostalih podrobnostih v zvezi s sindiki bomo govorili na ustreznem mestu.

§ XXIX. Vrhovnemu svetu mora biti podrejen drugi svet, ki ga bomo imenovali senat. Dolžnost senata naj bo vodenje državnih zadev, na primer, razglaševanje državnih zakonov, zakonsko urejanje mest, izdajanje potrdil o vojaškem služenju, nalaganje davkov podanikom in določanje njih uporabe, odgovarjanje tujim poslancem in odločanje, kam je treba poslance odposlati. Vendar pa naloga, da te poslance izbere, pripada vrhovnemu svetu. Predvsem je treba namreč paziti, da noben patricij ne more dobiti mesta v kakšni državni službi, če ga ne imenuje sam vrhovni svet, saj bi si v nasprotnem primeru ti poskušali pridobiti naklonjenost senata. Prav tako morajo biti vrhovnemu svetu predloženi vsi ukrepi, ki na kakršenkoli način povzročijo spremembo obstoječega stanja stvari, kot je, na primer, odločitev o vojni in miru. Zato mora senatovo odločitev o vojni oziroma miru, če naj bo ta veljavna, potrditi še zadnja beseda vrhovnega sveta. In zaradi tega bi bil bolj naklonjen temu, da bi nalaganje novih davkov raje zaupal vrhovnemu svetu kot senatu.

§ XXX. Pri določanju števila senatorjev je potrebno upoštevati naslednje zahteve: prvič, da bo lahko vsak izmed patricijev gojil enako upanje, da bo sprejet v vrste senatorjev; drugič, da bodo lahko isti senatorji, ki jim bo mandat, za katerega so bili izbrani, potekel, po kratkem časovnem obdobju izbrani ponovno, tako da bodo državo vedno vodili prekaljeni in izkušeni možje; in tretjič, da se bo med senatorji vedno lahko našlo več takih, ki slovijo po svoji modrosti in kreposti. Da bi zadostili vsem tem zahtevam, si ni mogoče zamisliti nobenega drugega načina, kot da se z zakonom določi: da so lahko v vrste senatorjev sprejeti samo tisti, ki so dopolnili petdeseto leto, da se vsako leto izbere štiristo članov, to je približno eno dvanajstino patricijev, in da lahko po preteku dveh let isti patriciji znova postanejo senatorji. Če upoštevamo te kratke časovne prekinitve, bo na ta način senatorsko službo vedno opravljala približno ena četrтина patricijev, kar je število, ki, če mu prištejemo še vse pravne zastopnike, brez dvoma ne bo kaj dosti manjše od števila vseh patricijev, ki bodo dopolnili petdeseto leto. Iz tega razloga bodo lahko vsi patriciji vedno gojili velik up, da bodo sprejeti v vrste senatorjev ali sindikov, kljub temu pa bodo isti patriciji, z izjemo kratkih vmesnih prekinitev, o katerih smo govorili, vedno zasedali mesta senatorjev. Tako v senatu (*v skladu s tistim, kar smo dejali v 2. odst. tega pogl.*) ne bo nikoli primanjkovalo odličnih mož, ki se bodo odlikovali po svoji preudarnosti in sposobnosti. In ker tega zakona ni mogoče kršiti, ne da bi to izzvalo zavist številnih patricijev, je za njegovo dosledno izvajanje potreben zgolj ta previdnostni ukrep, da je vsak patricij, ki je dopolnil tisto leto, o katerem smo govorili, dolžan o tem predložiti dokaz sindikom. Ti bodo vnesli njegovo ime v seznam kandidatov za senatorska mesta in ga nato prebrali v vrhovnem svetu, da bo lahko ta kandidat skupaj z ostalimi, sebi enakimi, v tem vrhovnem svetu zavzel njim namenjena mesta poleg senatorjev.

§ XXXI. Dohodki članov senata morajo biti takšne vrste, da jim prinašajo več koristi v miru kot v vojni. Zaradi tega jim naj pripada stoti ali petdeseti del vsega trgovskega blaga, ki je uvoženo v državo ali izvoženo v druge države. Brez dvoma bodo na ta način čuvali mir, kolikor bo to v njihovi moči, in si prizadevali, da ne bi nikoli podaljševali vojne. Plačevanja tega deleža pa ne smejo biti oproščeni niti sami senatorji, če so kateri izmed njih trgovci. Takšne olajšave se namreč ne more dopustiti, ne da bi to prizadejalo veliko

škodo trgovini, za kar sicer menim, da vsakdo dobro ve. Po drugi strani pa je treba z zakonom določiti, da noben senator ali patricij, ki je opravljal senatorsko dolžnost, ne more prevzeti nobene vojaške službe in da za poveljnika ali pretorja (ki sta lahko postavljena na čelo vojske samo v času vojne, kot smo dejali v 9. odst. tega poglavja) ne sme biti oklican nobeden izmed tistih, ki je bodisi sin bodisi vnuk senatorja ali patricija, ki je v teku zadnjih dveh let nosil senatorski naziv. Ni dvoma, da bodo patriciji, ki niso v senatu, na vso moč branili te zakone, in zato bodo imeli senatorji vedno večjo korist v času miru kot vojne, ki jo bodo potemtakem svetovali samo v primeru skrajne nujnosti, ki bi ogrožala državo. No, lahko bi nam kdo očital, češ da bi na ta način, se pravi, če je treba sindikom in senatorjem dodeliti tako visoke dohodke, aristokracija predstavljala prav nič manj težko breme za podanike kot kaka monarhija. Toda poleg tega, da kraljevi dvor zahteva velike izdatke, ki pa ne prispevajo k ohranitvi miru, in da cena za mir nikoli ni previsoka, najprej dodajmo, da se vse, kar je v monarhiji dano enemu ali maloštevilnim, v aristokraciji razdeli med veliko število ljudi; nadalje, da kralji in njihovi svetovalci teh državnih bremen ne prenašajo skupaj s podaniki, medtem ko je tukaj ravno obratno, saj patriciji, ki so vedno izbrani izmed bogatašev, pokrivajo največji delež državnih stroškov; in nazadnje, da bremena v monarhični državi ne izvirajo toliko iz kraljeve razsipnosti kot iz njegovih skrivnih načrtov. Tista bremena, najsi še tako težka, ki jih država naloži državljanom na pleča zato, da bi obvarovala mir in svobodo, se vendar da prenesti v imenu koristi, ki jih prinaša mir. Katero ljudstvo je moralo kdajkoli plačevati tako številne in visoke davke kot holandsko? Pa vendar, ne samo da se to ni izčrpalo, temveč je, nasprotno, zaradi svojega bogastva postalo tako močno, da mu njegovo blagostanje prav vsi zavidajo. Če bi bile torej v monarhiji davčne obremenitve naložene v imenu miru, državljanov ne bi pritiskale k tlom. Toda, kot sem dejal, skrivni načrti takšne državne ureditve so tisti, zaradi katerih so podaniki zgrudijo pod temi bremenami. Seveda, ker ima vrlina kralja več veljave v času vojne kot miru in ker si morajo tisti, ki hočejo vladati sami, z vsemi močmi prizadevati, da bi njihovi podaniki trpeli pomanjkanje. Naj pri tem ne omenjam še drugih razlogov, ki jih je popisal že nadvse učeni Belgijec V. H.,² saj se ne tičejo mojega namene, ki sestoji zgolj v tem, da opišem najboljšo obliko vsake posamezne državne ureditve.

² V. H. je de la Court, nizozemsko Van Hove. (Op. prev.)

§ XXXII. Nekaj sindikov, ki jih izbere vrhovni svet, mora pristopovati zasedanjem senata, vendar brez pravice do glasovanja. Njihova naloga je, da pazijo, da se dosledno spoštuje zakone, ki se nanašajo na senat, in skličejo vrhovni svet, kadar je potrebno vanj prenesti obravnavo kakšnega vprašanja. Kajti, kot smo že dejali, pravico, da skličejo vrhovni svet in mu predložijo vprašanja v obravnavo, imajo sindiki. Preden pa se bo začelo glasovanje o teh vprašanjih, bo predsednik senata seznanil svet s stanjem stvari, z mnenjem samega senata v zvezi s predloženim vprašanjem in z razlogi za njegovo mnenje. Po tem se bo začelo glasovanje po običajnem postopku.

§ XXXIII. Kot sicer velja za vse velike svete, se celotnemu senatu ni potrebno sestajati vsak dan, temveč samo na določen datum. Toda ker morajo v času med njegovimi posameznimi zasedanji državne zadeve kljub temu teči naprej, je nujno, da se izbere določen del senatorjev, ki mora nadomeščati senat v času, ko je ta razpuščen. Dolžnost teh senatorjev je sklicati senat, kadar to narekuje potreba, izvrševati njegove odločbe o državnih zadevah, prebirati sporočila, naslovljena senatu in vrhovnemu svetu, in se, slednjič, posvetovati o vprašanjih, ki bi jih veljalo predložiti senatu. Da pa bi lažje razumeli vse te naloge kot tudi organizacijo tega sveta kot celote, bom vso stvar opisal podrobneje.

§ XXXIV. Senatorji, ki so, kot smo že dejali, imenovani za eno leto, morajo biti razdeljeni v štiri ali šest skupin, izmed katerih mora prva predsedovati v senatu za dobo prvih treh ali dveh mesecev. Po izteku tega časa mora njeno mesto prevzeti druga skupina, in za njo na enak način še vse ostale. Ob upoštevanju vrstnega reda bo vsaka skupina predsedovala enako dolgo časa, in to na tak način, da bo skupina, ki je v prvih mesecih sedela na prvih mestih, v drugem obdobju na zadnjih. Kolikor je skupin, toliko mora biti predsednikov in njihovih podpredsednikov, ki nadomeščajo prve, kadar je to potrebno. To se pravi, da je treba iz vsake skupine izbrati dva, izmed katerih je eden predsednik, drugi pa podpredsednik te skupine. Predsednik prve skupine bo v prvih mesecih predsedoval tudi senatu, če pa je odsoten, ga nadomesti njegov podpredsednik. Temu predsedniku sledijo po zgoraj opisanem redu predsedniki drugih skupin. Nadalje je treba iz prve skupine z žrebom ali glasovanjem izbrati nekaj senatorjev, ki morajo skupaj s predsednikom in podpredsednikom te iste skupine nadomeščati senat, ko je ta razpuščen. To dolžnost morajo opravljati toliko časa, kot skupina, ki ji pripa-

dajo, v senatu zaseda prvo mesto. Po preteku te dobe je treba z žrebom ali glasovanjem zopet izbrati enako število drugih senatorjev iz druge skupine, ki s predsednikom in podpredsednikom prevzamejo mesto prve skupine in nadomeščajo senat. Na enak način se razvrstijo tudi vse ostale skupine. Nobene potrebe ni, da bi izbor le-teh — se pravi senatorjev, za katere sem dejal, da morajo biti izbrani z žrebom ali glasovanjem za dobo treh ali dveh mesecev, in jih bom odslej imenoval konzuli — izpeljal vrhovni svet. Kajti razlog, ki smo ga navedli v 29. odst. tega pogl., na tem mestu ne pride v poštev, še mnogo manj pa tisti iz 17. odst. Zatorej bo povsem zadostovalo, da jih izbere senat in sindiki, ki prav tako prisostvujejo zasedanjem senata.

§ XXXV. Števila teh konzulov ne morem določiti čisto natančno. A gotovo je, da morajo biti tako številni, da se jih ne bo dalo zlahka podkupiti. Kajti četudi sami nikoli ne odločajo o državnih zadevah, lahko vendarle odlašajo s sklicem senata ali ga celo, kar bi bilo najhujše od vsega, zavajajo tako, da mu predložijo prav nič pomembna vprašanja ter zamolčijo ona, ki so odločilnega pomena. Naj ob tem ne omenjam, da bi lahko, če bi jih bilo premalo, že zgolj odsotnost tega ali onega povzročila zamudo v razreševanju državnih zadev. Ker pa so ti konzuli izbrani prav iz tega razloga, ker se veliki sveti ne morejo vsak dan ukvarjati z državnimi zadevami, je treba poiskati neko srednjo rešitev in slabost majhnega števila popraviti s prednostjo kratkega časa njihovega službovanja. Če jih bo tako izbranih že kakih trideset za obdobje dveh ali treh mesecev, jih bo dovolj, da se jih ne bo dalo podkupiti v tako kratkem času. Iz tega razloga sem tudi priporočil, naj bodo njihovi nasledniki izbrani šele v samem trenutku, ko morajo naslediti predhodnike, ki jim je potekel mandat.

§ XXXVI. Prav tako smo dejali, da je dolžnost konzulov sklicati senat, če kateri izmed članov, četudi samo peščica, menijo, da je to potrebno; da senatu predložijo zadeve, o katerih mora ta odločati; da senat razpustijo; in da izvršujejo njegove odločitve v zvezi z državnimi zadevami. Na kratko bom sedaj opisal postopek, po katerem mora potekati to dogovarjanje, da se stvari ne bi zavlačevalo z brezplodnim razpravljanjem. Konzuli se morajo najprej posvetovati, katera vprašanja je potrebno predložiti senatu in kako bi jih bilo potrebno rešiti. Če se vsi strinjajo o tem, morajo sklicati senat in za tem, ko po običajnem postopku predstavijo vprašanje, povedati svoje mnenje ter po ustaljenem redu pobrati glasove, ne da bi



čakali še na mnenje koga drugega. Če se mnenja konzulov razhajajo, je treba v tem primeru senatu najprej predstaviti tisto mnenje, za katerega se zavzema večina konzulov. Če tega mnenja ne podpre večina senatorjev in konzulov, temveč je število tistih, ki so neodločeni in proti, celo večje (kar morajo, kot smo pravkar dejali, pokazati glasovni kamenčki), morajo konzuli posredovati drugo mnenje, ki je med njimi dobilo manj glasov kot prvo, in tako naprej tudi vsa ostala mnenja. Če nobenega ne potrdi večina vseh senatorjev, mora biti zasedanje senata odloženo za en dan ali za nek krajši čas, da bi lahko konzuli pogledali, če so na voljo še kake druge rešitve, ki bi senatorje bolj zadovoljile. Če ne najdejo nobenih ali če onih, ki so jih našli, ne potrdi večina senata, je v tem primeru potrebno prisluhniti mnenju posameznih senatorjev. Če se tudi sedaj večina senatorjev ne zavzema za nobeno izmed teh mnenj, se mora ponovno glasovati za vsako mnenje posebej ter pri tem šteti ne samo kamenčke tistih, ki so za, kot se je to počelo do tega trenutka, temveč tudi onih, ki so proti ali so se vzdržali. Če se za neko mnenje izkaže, da je več tistih, ki so glasovali za, kot onih, ki so glasovali proti ali so se vzdržali, naj obvelja to mnenje. In obratno, mnenje, za katerega jih je več glasovalo proti kot za ali neodločeno, naj ostane neveljavno. Toda če se za vsa mnenja izkaže, da jih je več glasovalo neodločeno kot proti ali za, je treba v tem primeru pritegniti h glasovanju v senatu tudi svet sindikov, pri katerem se mora šteti zgolj glasove, ki so za ali proti, pustiti pa tiste, ki so znak omahovanja. Kar se tiče zadev, ki jih bo senat predložil vrhovnemu svetu, se je potrebno držati istega postopka. Toliko o senatu.

§ XXXVII. Sodniškega zbora oziroma tribunala tukaj ne moremo zasnovati na istih temeljih kot v monarhiji (temeljih, ki smo jih opisali v 6. pogl., odst. 26 in naslednji). Kajti to, da bi se upoštevalo družino ali rod, je (po 14. odst. tega pogl.) v nasprotju s temelji aristokratske državne ureditve. Če pa bi se, nadalje, sodnike izbiralo zgolj izmed patricijev, bi jim strah pred drugimi patriciji, ki bi jih nasledili, sicer res preprečeval, da bi zoper koga izmed njih izrekli kako krivično obsodbo, še več, verjetno ne bi imeli niti toliko poguma, da bi zoper njih izrekli tako kazen, kot so si zaslužili. Nasprotno pa bi si v tem primeru zoper plebejce dovolili vse in iz dneva v dan odirali premožnejše med njimi. Vem, da prav iz tega razloga, namreč da sodnikov ni izbral izmed patricijev, temveč tujcev, na veliko hvalijo svet v Genovi. Toda če stvar pretehtam na načelni ravni, se mi zdi nesmiselno, da se



za tolmačenje zakonov pokliče tujce in ne patricijev. Kajti kaj so sodniki drugega kot tolmači zakonov? Zato sem prepričan, da so prebivalci Genove tudi v tej zadevi bolj upoštevali značaj svojega naroda kot naravo aristokratske države. Mi, ki jemljemo to vprašanje na načelni ravni, pa moramo torej poiskati tista sredstva, ki se najbolj skladajo s to obliko državne ureditve.

§ XXXVIII. Kar se tiče števila sodnikov, narava te oblike državne ureditve ne zahteva nič določenega. A tako kot v monarhiji je potrebno tudi tukaj paziti predvsem na to, da so sodniki dovolj številni, da jih posameznik ne more podkupiti. Saj je vendar njihova edina dolžnost poskrbeti, da noben posameznik ne bi delal krivice drugemu. Tako morajo reševati spore med posamezniki, pa naj bodo to patriciji ali plebejci, in nalagati krivcem kazni, tudi če so iz vrst patricijev, sindikov ali senatorjev, če pač prestopijo meje zakonov, ki so jih dolžni vsi spoštovati. Sicer pa mora spore, ki lahko vzniknejo med mesti znotraj države, reševati vrhovni svet.

§ XXXIX. Načelo, ki ga je treba upoštevati pri določanju časa njihovega mandata, je isto v vsaki obliki državne ureditve. Enako velja tudi načelo, da se mora vsako leto del sodnikov umakniti. In, slednjič, četudi ni potrebe, da bi bil vsak sodnik iz različnega rodu, se vendar ne sme dopustiti, da bi dva bližnja sorodnika istočasno zasedala sodniški stol. Po tem pravilu se morajo sicer ravnati tudi drugi sveti z izjemo vrhovnega. V tem primeru namreč že zadostuje, da je z zakonom predpisano, da na volitvah nihče ne more predlagati sorodnika niti se udeležiti glasovanja o njegovem izboru, če ga je predlagal kdo drug, ter da se pri imenovanju kakega državnega uradnika, ki se ga določa z žrebom, ne sme žrebati med dvema bližnjima sorodnikoma. To, pravim, zadostuje za svet, ki ga sestavlja tako veliko število članov in v katerem ti člani ne prejema nobenega posebnega plačila. Država potemtakem sploh ne bo ogrožena, tako da bi bilo absurdno sprejeti zakon, ki bi svojcem vseh patricijev prepovedoval vstop v vrhovni svet, kot smo dejali v 14. odst. tega pogl. Da pa bi bilo to absurdno, je seveda jasno. Kajti tega zakona patriciji ne bi mogli sprejeti, ne da bi se s tem vsi popolnoma odpovedali svoji pravici, in potemtakem varuhi tega zakona ne bi mogli biti oni sami, temveč plebs, kar pa je neposredno v nasprotju z načeli, ki smo jih razvili v 5. in 6. odst. tega pogl. Saj vendar tisti zakon aristokratske državne

ureditve, ki omogoča, da se med številom patricijev in množico vedno ohranja isto razmerje, meri natanko na to, da se očuva pravica in moč patricijev, tako da jih nikoli ne bi bilo tako malo, da ne bi mogli vladati množici.

§ XL. Sicer pa mora vrhovni svet izbrati sodnike izključno izmed patricijev, se pravi (po 17. odst. tega pogl.) izključno izmed zakonodajalcev. Razsodbe, ki jih bodo sprejeli sodniki, bodo tako v civilnih kot kriminalnih primerih veljavne zgolj tedaj, če jih bodo izrekli v skladu z ustreznim postopkom in brez pristranosti. Sindikom pa bo zakon dovoljeval, da raziskujejo, sodijo in odločajo o tem.

§ XLI. Sodniki morajo prejemati dohodke tiste vrste, o katerih smo govorili v 29. odst. 6. pogl., povedano drugače, za vsako razsodbo, ki jo izrečejo v civilni zadevi, morajo od stranke, ki je primer izgubila, prejeti določen delež od celotne vsote, ki je bila v igri. Kar se tiče razsodb v kriminalnih primerih, je samo ta razlika, da jim morajo pripasti premoženja, ki jih bodo zasegli, oziroma globe, ki jih bodo naložili za manjše prekrške, vendar pod tem pogojem, da priznanja ne smejo nikoli izsiliti z mučenjem. Na ta način bo dovolj dobro poskrbljeno, da sodniki ne bodo krivični do plebejcev in iz strahu preveč popustljivi do patricijev. Kajti poleg tega, da že zgolj pohlep po denarju, ki se navzven ovija v bleščeče ime pravičnosti, obrzda strah pred drugimi patriciji, je treba dodati tudi dejstvo, da je sodnikov precej in da svojih mnenj ne izražajo javno, temveč z glasovnimi kamenčki. Tako bo stranka lahko sicer besna, ker je primer izgubila, vendar pa ne bo imela nobenega razloga, da bi mogla poraz naprtiti kakemu določenemu sodniku. Poleg tega bo dolžno spoštovanje do sindikov sodnikom preprečevalo, da bi sprejeli kakšno krivično ali vsaj brezsmiselno razsodbo in da bi kdo izmed njih kakorkoli goljufal. No, prav gotovo se bo v tako velikem številu sodnikov vedno našel tudi nekdo, ki se ga bodo nepravilni bali. Kar se tiče plebejcev, bodo tudi ti dovolj zaščiteni s tem, če jim bo dovoljeno vložiti priziv pri sindikih, ki jim je, kot smo dejali, po zakonu dovoljeno sodne zadeve raziskovati, o njih soditi in odločati. Kajti gotovo je, da se sindiki ne bodo mogli izogniti sovraštvu številnih patricijev in da bodo, nasprotno, vedno kar najbolj priljubljeni pri plebsu, zaradi česar si bodo z vsemi močmi prizadevali za njegovo naklonjenost. V ta namen ne bodo nikoli spustili nobene priložnosti, da ne bi na so-

dišču preklicali razsodb, ki so bile izrečene v nasprotju z zakonom, da ne bi preučili vsakega sodnika in določili kazni za tiste izmed njih, ki so ravnali krivično. Zakaj src množice ne gane nič bolj kot to. Nič ne de, da je takih primerov malo, saj so zelo učinkoviti. Kajti poleg tega, da je država, kjer se iz dneva v dan vrstijo svarilne kazni zoper prestopnike (*kot smo pokazali v 5. pogl. 2. odst.*), slabo urejena, morajo biti primeri, ki najbolj odjeknejo med ljudmi, prav gotovo zelo redki.

§ XLII. Prokonzuli, ki so poslani v mesta in province, morajo biti izbrani iz vrst senatorjev, saj je prav naloga senatorjev, da skrbijo za utrjevanje mest, za finance, vojsko itd. Ker pa se prokonzuli, ki bi bili poslani v kake malo bolj oddaljene kraje, ne bi mogli udeleževati zasedanj senata, morajo biti zato iz vrst senata imenovani zgolj tisti, za katere je določeno, da oddidejo v mesta, ki ležijo na domačem ozemlju, medtem ko je treba one, ki naj bi odšli v bolj oddaljene kraje, izbrati izmed patricijev, ki so stari približno toliko kot senatorji. Vendar pa menim, da niti ta ukrep ne do dal dovolj trdnega jamstva za mir celotne države, če bodo mesta, ki ležijo v sosesčini prestolnice, docela orošana vsake pravice do glasovanja, razen seveda če ne bi bila vsa ta mesta tako šibka, da bi se jih dalo odkrito prezirati, česar pa si sploh ni mogoče zamisliti. Zato je nujno, da se tem mestom podeli državljansko pravico in da se iz vsakega mesta dvajset, trideset ali štirideset (število mora biti namreč večje ali manjše, sorazmerno z velikostjo mesta) izbranih državljanov vpiše v seznam patricijev. Izmed njih je treba vsako leto izbrati tri, štiri ali pet, ki morajo priti v senat, in enega, ki ga je treba dosmrtno izbrati za sindika. In prav te, ki so prišli v senat, je treba skupaj s sindikom kot prokonzule poslati v mesto, ki jih je izbralo.

§ XLIII. Sicer pa morajo biti sodniki, ki jih je treba določiti v vsakem mestu, izbrani izmed patricijev dotičnega mesta. Menim pa, da mi o njih ni potrebno obširneje govoriti, saj se ne tičejo temeljev, lastnih aristokratski obliki državne ureditve.

§ XLIV. Tajniki in drugi uradniki morajo biti v vseh svetih izbrani iz plebsa, saj nimajo pravice do glasovanja. Toda ker vsled dolgoletnega ukvarjanja z zadevami najboljše vedo, kako se tem rečem streže, se čestokrat zgodi, da se njihov nasvet ceni bolj, kot bi bilo prav, in da je vsa država povsem odvisna od njihovega vodstva. Prav tako stanje stvari je bilo pogubno za Holandijo. Do

takega stanja namreč ne more priti, ne da bi vzbudilo veliko zavist pri mnogih optimatih. In prav gotovo ne moremo dvomiti, da je senat, ki svoje modrosti ne črpa iz nasveta senatorjev, temveč uradnikov, sestavljen v največji meri iz nesposobnih mož. V takšni aristokraciji stanje ne bo dosti boljše, kot je v monarhiji, kjer vlada peščica kraljevih svetovalcev (o tem glej pogl. 6, odst. 5, 6 in 7). Sicer pa bo neka država bolj ali manj izpostavljena tej nevarnosti, kot bo pač njena ureditev boljša ali slabša. Kajti v državi, ki nima dovolj trdnih temeljev, se njene svobode ne da nikoli braniti brez tveganja. In zato patriciji, ki se nočejo izpostavljati temu tveganju, izberejo iz plebsa uradnike, željne slave, ki jih pozneje, ko se stvari spremenijo, pošljejo v smrt kot žrtvena jagnjeta, da bi pomirili jezo sovražnikov svobode. Toda kjer so temelji svobode dovolj trdni, tam patriciji sami tekmujejo za čast varuhov svobode in si prizadevajo, da bi preudarnost v upravljanju zadev izvirala zgolj iz njihovega nasveta. In ko smo postavljali temelje aristokracije, smo bili najbolj pozorni prav na to dvojje: prvič, da bo plebs izključen iz vseh svetov in da ne bo imel pravice do glasovanja (*glej odst. 3 in 4 tega pogl.*); ter drugič, da bo vsa vrhovna državna oblast v rokah vseh patricijev, vse pristojnosti v rokah sindikov in senata in, slednjič, pravica, da se skliče senat ter da se mu predloži zadeve, ki se tičejo splošne blaginje, v rokah konzulov, izbranih iz samega senata. Če je povrh tega določeno, da je tajnik v senatu in v drugih svetih izbran za štiri, največ pet let in se mu za enako obdobje dodeli še pomočnika, ki v tem času prevzame nase del njegovih obveznosti, oziroma če je določeno, da senat nima enega, temveč več tajnikov, od katerih eden prevzame ta, drugi druga opravila, se ne bo nikoli zgodilo, da bi imela moč kateregakoli uradnika upoštevanja vreden pomen.

§ XLV. Finančne uslužbenke je prav tako treba izbrati iz plebsa. Odgovorni bodo tako senatu kot tudi sindikom.

§ XLVI. O vprašanjih, ki obravnavajo vero, smo dovolj natančno govorili v Teološko-politični razpravi. Nekaj točk pa smo tedaj vendarle pustili ob strani, saj se to delo pač ni ukvarjalo s tovrstnimi vprašanji. Prvič, da morajo biti vsi patriciji pripadniki iste vere, in sicer tiste najbolj preproste in najbolj splošne, o kateri smo govorili v oni razpravi. Predvsem je namreč potrebno paziti, da se ne bi sami patriciji razdelili v sekte ter eni izkazovali naklonjenost tej, drugi pa drugi, in bi nato pod vplivom praznovernosti podložnikom

poskušali odvzeti to svobodo, da lahko povedo, kar mislijo. Drugič, četudi mora imeti vsak svobodo, da lahko pove tisto, kar misli, morajo biti veliki shodi vernikov kljub temu prepovedani. Zato mora biti pripadnikom druge vere sicer dovoljeno, da gradijo toliko cerkva, kot želijo, vendar pa morajo biti te majhne, točno določenih mer in malce oddaljene druga od druge. Po drugi strani je zelo pomembno, da so cerkve, posvečene uradni veri, velike in razkošne, in še posebej to, da lahko obrede te vere izvajajo zgolj patriciji in senatorji. Zato mora biti samo njim dovoljeno, da krstijo, sklepajo zakonske zveze, blagoslavljujejo, oziroma, na splošno, samo oni so lahko priznani za cerkvene svečenike, branitelje in tolmače uradne vere. Za pridiganje, za cerkveno blagajno in opravljanje vsakodnevnih cerkvenih opravil, pa naj senat izbere nekaj oseb iz plebsa. Te morajo biti neke vrste senatovi zastopniki in morajo zato pred njim odgovarjati o svojem delu.

§ XLVII. Toliko o temeljih aristokratske državne ureditve. K temu naj dodam še nekaj manj bistvenih, pa vendar zelo pomembnih načel. Tako je nujno, da so patriciji, kadar se pojavijo zunaj, oblečeni v določeno obleko ali posebno opravo, po kateri jih je moč razpoznati, da jih vsak pozdravi v ustreznim nazivom in da se jim vsakdo, ki pripada plebsu, umakne s poti. V primeru, nadalje, da kateri patricij izgubi svoje premoženje v nesreči, ki se ji ni mogel izogniti, in lahko to tudi gladko dokaže, je nujno, da se mu premoženje v celoti povrne iz državnih sredstev. Če pa se, nasprotno, izkaže, da je svoje premoženje uničil zaradi razsipnosti, zaradi stroškov na račun razkošnja, z igrami, lahкими ženskami itd. ali, na splošno, da ima več dolgov, kot jih lahko plača, mora ta patricij izgubiti dostojanstvo in biti proglašen za nevrednega vsake časti ali službe. Kajti tisti, ki ne more obvladovati samega sebe in svojih privatnih zadev, bo mogel še toliko manj skrbeti za javne.

§ XLVIII. Tisti, ki so po zakonu obvezani priseči, se bodo veliko bolj pazili krive prisege, če bodo morali priseči na blaginjo in svobodo države ter na vrhovni svet kot pa na Boga. Kajti kdor prisega na Boga, ponuja kot zagotovilo osebno vrednoto, katere ceno pozna zgolj on sam. Če pa se zavezuje na svobodo in blaginjo domovine, prisega pri nečem, kar predstavlja vsem skupno vrednoto, katere cene ne določa sam. In če prisego prelomi, se s samim tem dejanjem proglasi za sovražnika domovine.

§ XLIX. Univerze, ki so ustanovljene na državne stroške, niso toliko namenjene temu, da bi razvijale sposobnosti duha, temveč

da bi jih omejevale. V svobodni republiki bodo znanosti in umetnosti najlepše cvetele tedaj, če bo vsakomur, ki bi želel javno predavati, to tudi dovoljeno storiti, vendar na lastne stroške in na lastno odgovornost za svoje ime. Vendar pa bom razpravljanje o tem in podobnem prihranil za drugo priložnost. Kajti na tem mestu sem nameraval govoriti zgolj o vprašanjih, ki zadevajo aristokracijo.

IX. poglavje

§ I. Vse do tega trenutka smo imeli v mislih aristokracijo, ki ima svoje ime samo po enem mestu, prestolnici cele države. Sedaj pa je čas, da spregovorimo o tisti obliki aristokracije, kjer je oblast v rokah večih mest, obliki, za katero menim, da ima prednost pred prvo. Da pa bi ugotovili, kakšna je razlika med obema in v čem ima druga prednost pred prvo, bomo posamično osvetlili temelje prve oblike aristokracije, zavrgli tiste, ki so za drugo obliko aristokracije neprimerni, in na njihovo mesto postavili nove temelje, na katere se mora ta opreti.

§ II. Mesta, ki uživajo državljansko pravico, morajo biti postavljena in utrjena tako, da nobeno mesto, ne samo da ne more obstajati samo zase brez drugih, temveč se tudi od njih ne more ločiti, ne da bi s tem nastala velika škoda za državo v celoti. Kajti le na tak način bodo ostala vsa mesta vedno združena. Kar se tiče mest, katerih položaj je tak, da se ne morejo niti sama ohraniti niti vlivati strahu drugim mestom, je jasno, da niso neodvisna, temveč popolnoma odvisna od drugih.

§ III. Načela, ki smo jih predstavili v 9. in 10. odst. prejšnjega poglavja (se pravi, kakšno mora biti razmerje med številom patricijev in številom množice, kakšna mora biti starost in pogoj za tiste, ki so izbrani za patricije), so izpeljana iz skupne narave aristokratske državne ureditve, tako da to, da ima oblast enkrat v rokah eno, drugič pa več mest, ne more predstavljati nobene razlike. Kar pa se tiče vrhovnega sveta, je stvar tukaj drugačna. Kajti če bi bil kraj zasedanja vrhovnega sveta omejen na eno mesto v državi, bi bilo to mesto brez dvoma prestolnica države. Zaradi tega se morajo

mesta bodisi izmenjavati po vrstnem redu bodisi mora biti za sedež tega sveta določeno tako mesto, ki nima državlanske pravice in zato vsem pripada enako. Toda kot je lahko predlagati tako eno kot drugo rešitev, enako težko ju je uresničiti. Reči hočem, da bi bilo to v praksi težko izvedljivo, ker bi morale toliko tisoč ljudi večkrat odhajati iz svojih mest ali pa se sestajati zdaj v tem zdaj v onem mestu.

§ IV. Da bi lahko na osnovi narave in pogojev take aristokracije pravilno zaključili, kaj je potrebno storiti v tem primeru in na kakšen način je treba v njej oblikovati svete, moramo upoštevati naslednje: prvič, ker ima vsako mesto toliko več pravice od posameznika, kolikor je od njega močnejše (*po 4. odst. 2. pogl.*), mora potemtakem vsako mesto (*glej 2. odst. tega pogl.*) znotraj svojih zidov, se pravi v okviru svoje jurisdikcije, imeti toliko pravice, kolikor ima moči; in drugič, vsa mesta morajo biti povezana med seboj in združena ne kot zaveznice, temveč na osnovi dejstva, da tvorijo eno samo državo, vendar na tak način, da ima vsako mesto v državi toliko več pravice, kolikor močnejše je od ostalih. Kajti kdor išče enakost med neenakimi, išče nemogoče. Državljanse se seveda upravičeno obravnava kot enake, saj je moč vsakega v primerjavi z močjo cele države zanemarljiva. Nasprotno pa moč vsakega posameznega mesta že predstavlja velik delež moči celotne države, ki je toliko večji, kolikor pomembnejše je mesto samo. Iz tega razloga se ne sme imeti vseh mest za enaka. Prav tako kot moč mesta mora biti tudi njegova pravica določena v skladu z njegovo velikostjo. Vezi pa, ki jih morajo povezovati, da bi sestavljala eno samo državo, predstavljata v prvi vrsti (*po 1. odst. 4. pogl.*) senat in sodišče. Na kratko bom sedaj pokazal, kako jih morata ti vezi povezovati, da bi vsako izmed njih, kolikor je to mogoče, vseeno ohranilo svojo neodvisnost.

§ V. Zamišljam si, da imajo patriciji vsakega mesta, ki jih je več ali manj, pač glede na velikost mesta, v njem vrhovno pravico, v njegovem najvišjem svetu pa vrhovno oblast, da mesto utrdijo, razširijo njegovo obzidje, da določajo davke, sprejemajo in razveljavljajo zakone in, v splošnem, da storijo vse, za kar menijo, da je nujno za ohranitev in rast njihovega mesta. Za vodenje skupnih državnih zadev pa je potrebno sestaviti senat v skladu z vsemi tistimi pogoji, o katerih smo govorili v prejšnjem poglavju, tako da med onim in tem senatom ne sme biti nobene druge razlike kot ta, da mora imeti slednji tukaj tudi pristojnost, da razrešuje spore, ki

lahko vzniknejo med mesti. Kajti tukaj, kjer ni nobeno mesto prestolnica, tega ne more storiti (kot v prvi obliki aristokracije) vrhovni svet (*glej 38. odst. prejšnjega pogl.*).

§ VI. Sicer pa se mora v taki aristokraciji vrhovni svet zbrati zgolj tedaj, kadar je potrebno spremeniti samo obliko državne ureditve ali kadar nastopi zelo težak problem, za katerega senatorji menijo, da mu niso kos. Tako se bo zelo redkokdaj zgodilo, da bi se vsi patriciji zbrali na zasedanju sveta. Kajti prva naloga vrhovnega sveta je, kot smo dejali (*17. odst. prejšnjega pogl.*), da postavlja in razveljavlja zakone in da imenuje državne uradnike. Toda takoj ko so zakoni, se pravi skupni zakoni celotne države, enkrat sprejeti, se jih ne sme več spremeniti. Če pa vendar čas ali okoliščine narekujejo uvedbo kakega novega zakona ali spremembo obstoječega, smejo o tem najprej razpravljati člani senata. Ko se o tej zadevi zedinijo, naj pošljejo v mesta poslance, ki naj patricijem vsakega mesta prenesejo mnenje senata. Če se slednjič temu mnenju pridruži večina mest, je treba le-to sprejeti, v nasprotnem primeru pa zavreči. Isti postopek se lahko uporabi tudi pri imenovanju vojskovodij, pri imenovanju poslancev, ki se jih bo poslalo v druge države, pri sprejemanju odločb o začetku vojne in pri sprejemanju mirovnih pogojev. Toda pri imenovanju ostalih državnih uradnikov — saj mora vsako mesto (*kot smo pokazali v 4. odst. tega pogl.*), kolikor je le mogoče, ostati neodvisno in imeti v državi toliko več pravice, kolikor močnejše je od ostalih — se je treba nujno ravnati po naslednjem postopku. Senatorje morajo izbrati patriciji vsakega mesta. Se pravi, da bodo patriciji enega mesta v svet senatorjev izmed svojih tovarišev državljanov izbrali določeno število senatorjev, ki bo do števila vseh patricijev tistega mesta (*glej 30. odst. prejšnjega pogl.*) v razmerju 1 proti 12. Določili bodo tudi, kdo naj spada v prvo, drugo, tretjo itd. skupino. Na enak način bodo tudi patriciji ostalih mest izbrali, pač glede na svojo številčnost, več ali manj senatorjev in jih porazdelili v toliko skupin, kot smo dejali (*glej 34. odst. prejš. pogl.*), da jih mora šteti senat. Tako bo v vsaki skupini določeno število senatorjev iz vsakega mesta, ki bo večje ali manjše, pač sorazmerno z velikostjo tega mesta. Predsednike in podpredsednike skupin, ki jih je po številu manj kot mest, pa je treba izbrati z žrebom izmed konzulov, ki jih je izbral senat. Tudi pri imenovanju vrhovnih državnih sodnikov mora obveljati isti postopek, se pravi, da morajo patriciji vsakega mesta izmed svojih tovarišev izbrati več ali manj sodnikov, pač sorazmerno

svojemu številu. In na ta način bo pri imenovanju uradnikov vsako mesto tako neodvisno, kolikor bo le mogoče, in bo imelo toliko več pravice v senatu in na sodišču, kolikor močnejše bo — seveda če bo postopek, po katerem senat in sodišče odločata o državnih zadevah in razrešujeta spore, do potankosti takšen, kot smo ga opisali v 33. in 34. odst. prejšnjega pogl.

§ VII. Poveljniki kohort in vojaški tribuni morajo biti prav tako izbrani izmed patricijev. Kajti če je prav, da je vsako mesto obvezano v sorazmerju s svojo velikostjo vpoklicati določeno število vojakov za zagotovitev skupne varnosti celotne države, potem je tudi prav, da lahko z ozirom na število legij, ki jih je obvezano vzdrževati, izmed svojih patricije imenuje toliko tribunov, poveljnikov, praporščakov itd., kolikor jih je potrebno za vodenje tistega dela vojske, ki ga da na voljo državi.

§ VIII. Senat podanikom prav tako ne sme nalagati nobenih davkov. Nasprotno, za kritje stroškov, ki so po odloku, izglasovanem v senatu, potrebni za uspešno vodenje javnih zadev, se mora obrniti ne na podanike, temveč na mesta sama, tako da mora vsako, sorazmerno s svojo velikostjo, pokriti večji ali manjši del le-teh. Ta del pa bodo patriciji vsakega mesta zahtevali od svojih meščanov na način, ki se jim bo zdel primeren: z uvedbo neposrednih davkov ali pa (kar je mnogo bolj pravično) posrednih.

§ IX. Nadalje, četudi niso vsa mesta v tej državi obmorska pristanišča in ne prihajajo vsi senatorji zgolj iz pristaniških mest, lahko ti kljub temu prejemajo dohodke, o katerih smo govorili v 31. odst. prejšnjega pogl. V ta namen si bo moč ob upoštevanju ustroja državne ureditve izmisliti ukrepe, ki bi med mesti ustvarili še tesnejše vezi. Sicer pa je treba ostale ukrepe v zvezi s senatom, sodiščem in na splošno z državo v celoti, ukrepe, ki smo jih predstavili v prejšnjem poglavju, privzeti tudi za to obliko aristokracije. In tako vidimo, da v državi, kjer ima oblast v rokah več mest, ni potrebno določiti stalnega sedeža in datuma zasedanja vrhovnega sveta. Senatu in sodišču se mora določiti sedež v kaki vasici ali v mestu, ki nima pravice do glasovanja. A sedaj se vračam na uredbe, ki se nanašajo na vsako mesto posebej.

§ X. Postopek, po katerem vrhovni svet vsakega mesta imenuje državne in mestne uradnike ter sprejema odločitve, mora biti isti, kot smo ga predstavili v 27. in 36. odst. prejšnjega pogl., kajti razlog zanj je v obeh primerih isti. Nadalje, svet sindikov mora

biti podrejen vrhovnemu svetu mesta, do katerega je v istem razmerju, kot je svet sindikov, o katerem smo govorili v prejšnjem poglavju, do vrhovnega sveta celotne države. Njegova dolžnost mora biti v okviru jurisdikcije mesta ista in njegovi člani morajo biti deležni istega plačila. Če pa bo mesto in potemtakem število patricijev tako majhno, da bo lahko imenovan samo en sindik ali dva (dva pa še ne moreta tvoriti sveta), mora v tem primeru vrhovni svet mesta po potrebi določiti sodnike, da bi sodelovali s sindikoma pri reševanju vprašanj, ali pa mora biti vprašanje predloženo vrhovnemu svetu sindikov. Kajti vsako mesto mora poslati tudi nekaj sindikov v mesto, kjer zaseda senat, da bi se ti prepričali, če se spoštuje zakone celotne države. Prisostvovali bodo zasedanjem senata, toda brez pravice do glasovanja.

§ X. Konzule mesta, ki na nekakšen način tvorijo njegov senat, morajo prav tako izbrati patriciji dotičnega mesta. Ne moremo pa določiti njihovega števila. To, mislim, tudi ni potrebno, saj reševanje zadev, ki so za mesto bolj pomembna, obravnava vrhovni svet tega mesta, one, ki se tičejo države v celoti, pa veliki senat. Če bo število konzulov majhno, bo nujno, da v svojem svetu glasujejo javno in ne z glasovnimi kamenčki kot v velikih svetih. Kajti če se v majhnih svetih glasuje tajno, zadostuje, da je kdo že malo bolj prebrisan, pa zlahka odkrije, katero ime se skriva za glasovnim kamenčkom, in tako na sto načinov izigrava tiste člane sveta, ki so manj previdni.

§ XII. Poleg tega mora vrhovni svet v vsakem mestu imenovati sodnike. Vendar pa mora biti vsakomur, razen obtožencu, katerega prekršek je očiten, in dolžniku, ki je krivdo priznal, dovoljeno vložiti priziv zoper njihove razsodbe na vrhovno državno sodišče. Toda tega ni potrebno razpredati dalje.

§ XIII. Preostane nam še, da spregovorimo o mestih, ki niso neodvisna. Če ta stojijo v sami provinci ali na širšem področju države in so njihovi prebivalci iste narodnosti in govorijo isti jezik, morajo biti nujno upoštevana (enako kot so vasi) kot del sosednjih mest, tako da vsako izmed njih pride pod upravo tega ali onega mesta, ki je neodvisno. Razlog za to je, da patricijev ne imenuje vrhovni svet države, temveč vrhovni svet vsakega posameznega mesta, in da jih je v vsakem mestu več ali manj, sorazmerno s številom prebivalcev znotraj meja njegove jurisdikcije (po 5. odst. tega pogl.). Zato je nujno, da se množico mesta, ki ni

neodvisno, prišteje k množici neodvisnega mesta in da pride pod upravo le-tega. Nasprotno se mora mesta, ki so bila zajeta po vojnem pravu in priključena k državi, bodisi šteti kot zaveznike države in jih, četudi premagana, pritegniti z ugodnostmi bodisi se mora tja poslati koloniste, ki imajo državljansko pravico, prebivalce mesta pa odpeljati drugam ali pa se mora taka mesta popolnoma uničiti.

§ XIV. To so načela, ki se tičejo temeljev te vrste aristokracije. Da pa je njen položaj boljši od položaja one, ki ima ime samo po enem mestu, zaključujem na osnovi naslednjih razlogov. Patriciji vsakega mesta si bodo zaradi vsem ljudem lastne željnosti prizadevali, da bi tako v mestu kot v senatu zadržali svojo pravico in jo, če je mogoče, tudi povečali. Zato bodo z vsemi močmi poskušali pritegniti množico k sebi, državo potemtakem voditi prej z dobrimi deli kot z vlivanjem strahu in, nazadnje, povečati svoje število. Kajti čim številnejši bodo, toliko več senatorjev (*po 6. odst. tega pogl.*) bodo izbrali izmed svojih vrst in toliko več pravice bodo potemtakem (*po istem odst.*) imeli v državi. Nič ne de, da se mesta čestokrat sprejo med seboj in izgublajo čas z dogovarjanji, ker vsakdo misli samo na svojo korist, ostalim pa zavida. Res je Sagunt izgubljen, medtem ko se Rimljani posvetujejo, vendar pa sta, po drugi strani, izgubljena svoboda in skupno dobro, ko o vsem odloča peščica, ki ravna samo po nareku svojih afektov. Sile človeškega duha so namreč preveč tope, da bi lahko prodrle v srž vseh problemov hkrati. S posvetovanjem, poslušanjem in razpravljanjem pa postanejo bolj izostrene in ko ljudje preizkušajo vse načine, končno najdejo tiste rešitve, ki so jim po godu in jih vsi odobravajo, a na katere ni sprva pomislil nihče izmed njih. <Precej tovrstnih primerov nam ponuja Holandija.>¹ Če bi me kdo zavrnil, da Holandska država ni mogla dolgo časa ostati brez grofa ali namestnika, ki bi zasedal njegovo mesto, naj mu kot svoj odgovor navedem dejstvo, da so Holandci mislili, da je za ohranitev svobode dovolj, da se grofa odstavi in odreže glavo s telesa države, ne da bi pomislili, da je potrebno državo preoblikovati. Tako so pustili vse njene ude enake, kot so bili prej, tako da je Holandija ostala grofija brez grofa kot telo brez glave, sama državna ureditev pa brez imena. Nič čudnega torej, da podaniki večinoma niso vedeli, v čigavih rokah je pravzaprav vrhovna državna oblast. In

¹ Stavek je povzet po N. S. (Op. prev.)

četudi temu ne bi bilo tako, je bilo tistih, ki so v resnici imeli v rokah oblast, vendarle premalo, da bi lahko vladali nad množico in onemogočili svoje močne nasprotnike. Zaradi tega so lahko slednji čestokrat nekaznovano spletkarili zoper prve in jih končno tudi zrušili. Tako torej nenadnega prevrata omenjene republike niso povzročila brezplodna posvetovanja, kjer bi se v prazno izgubljal čas, temveč pomanjkljiva ureditev te države in maloštevilnost regentov.

§ XV. Ta oblika aristokracije, kjer je oblast v rokah večjega števila mest, ima prednost pred prvo tudi zato, ker se v njej ni treba bati (kar pa ne velja za prvo obliko) nenadnega napada na vrhovni svet, saj (po 9. odst. tega pogl.) za njegovo zasedanje nista določena niti čas niti kraj. Poleg tega se tukaj ni treba zelo bati vplivnejših meščanov. Kajti tam, kjer uživa svobodo več mest, ne zadostuje, da tisti, ki si utira pot do oblasti, zavzame eno mesto, da bi s tem dobil tudi oblast nad ostalimi. In slednjič, v tej obliki aristokracije je svoboda skupna večjemu številu mest. Kajti tam, kjer vlada eno samo mesto, to skrbi za dobro ostalih le toliko, kot se s tem okoristi samo.

X. poglavje

§ I. Sedaj ko smo prikazali in razložili temelje obeh oblik aristokracije, nam preostane, da ugotovimo, če obstaja kak vzrok, ki bi lahko po njuni lastni krivdi povzročil propad ali spremembo v drugo obliko državne ureditve. Prvi vzrok za propad takih vrst držav je tisti, na katerega opozarja že nadvse pronicljivi Florentinec v prvi razpravi tretje knjige o Titu Liviju, da se namreč v državi tako kot v človeškemu telesu *iz dneva v dan nabira nekaj novega, kar vsakega toliko časa zahteva zdravljenje*. Zato je potrebno, pravi, da kdaj pa kdaj poseže vmes nekaj, kar državo zopet postavi na njene prvotne temelje, na katere se je naslonila v začetku. Če pa se do neke skrajne točke ne zgodi nič, se napake tako zelo namnožijo, da jih ni mogoče odpraviti, ne da bi z njimi propadla tudi sama država. Tisti dogodek, ki prinaša rešitev, lahko nastopi, pravi ta, bodisi po naključju bodisi po premišljenemu načrtu, se pravi po modrosti zakonov ali po zaslugi kakega izjemno sposobnega moža. Nikakor ne moremo dvomiti, da je to vprašanje izrednega pomena. Država, ki ne bo storila ničesar zoper to nevšečnost, se ne bo mogla ohraniti zaradi lastne moči, temveč zgolj po naključju. Nasprotno pa država, ki bo vzela primerno zdravilo zoper to zlo, ne bo mogla podleči zaradi svojih lastnih napak, temveč zgolj zaradi kake neizogibne usode, kot bomo kmalu pokazali bolj jasno. Prvo zdravilo, ki se je ponudilo zoper to zlo, je bilo, da se je vsakih pet let za mesec ali dva imenovalo vrhovnega diktatorja, ki je imel pravico raziskovati, soditi in odločati o dejanjih senatorjev in vsakega uradnika in ki je potemtakem imel tudi pravico, da obnovi državo po njenih prvotnih načelih. Toda kdor se želi izogniti boleznim države, mora uporabiti takó zdravilo, ki se ujema z naravo državne ureditve

in ga je moč potegniti iz njenih lastnih temeljev, sicer bo v želji, da se izogne Karibdi, zadel ob Skilo. Brez dvoma je res, da mora vse, tako te, ki vladajo, kot one, ki jim prvi vladajo, brzdati strah pred kaznijo ali škodo, da jim ne bi bilo mogoče kršiti zakonov nekaznovano ali celo z dobičkom. Toda če bo po drugi strani ta strah navdajal tako dobre kot slabe, je prav tako gotovo, da bo država izpostavljena najhujši nevarnosti. Ker pa je diktatorska moč neomejena, vsekakor vse državljanse nujno navdaja z enakim strahom, še posebej (kot je potrebno), če se diktatorja imenuje v vnaprej določenih časovnih obdobjih. V tem primeru si bo namreč vsakdo, ki je željan slave, z največjo gorečnostjo prizadeval za to čast. In ker je gotovo, da v času miru več velja bogastvo kot osebna vrlina, bo vsakdo dosegel to čast toliko lažje, kolikor bolj bo ohol. Morda Rimljani prav zaradi tega diktatorja niso imeli navade imenovati na vnaprej določen datum, temveč samo tedaj, kadar jih je v to prisilila kaka nepredvidljiva nujnost. Kljub temu pa hrup okoli diktatorja, če naj navedem Ciceronove besede, poštenim ljudem ni bil zato nič bolj prijeten. In ker je diktatorska oblast v bistvu kraljevska oblast, brez dvoma predstavlja za republiko veliko nevarnost, če se od časa do časa, četudi za še tako kratko obdobje, spremeni v monarhijo. Če poleg tega za imenovanje diktatorja ne bi bil določen stalen datum, se ne bi upoštevalo pravila o času, ki mora preteči med imenovanjem enega in drugega diktatorja, za katerega pa smo dejali, da ga je potrebno nadvse dosledno upoštevati, in že sama ta funkcija bi bila tako nedoločena, da bi jo bilo zlahka zlorabiti. Če zato diktatorska oblast ne bo večna in trdna — jasno pa je, da ne more biti prenešana na enega samega, ne da bi s tem propadla oblika državne ureditve, o kateri govorimo —, bo torej sama diktatorska oblast, potemtakem pa tudi blaginja in ohranitev republike, slonela na zelo krhkih zagotovilih.

§ II. Če pa lahko, nasprotno, meč diktatorja sije večno in vliva strah samo slabim državljanom, ne da bi se pri tem spremenila oblika državne ureditve, nikakor ne moremo dvomiti (po 3. odst. 6. pogl.), da se slabosti take države ne bodo nikoli tako zelo namnožile, da jih ne bi bilo mogoče več izkoreniniti ali vsaj ublažiti. Da bi torej zagotovili vse te pogoje, je treba, kot smo dejali, vrhovnemu svetu podrediti svet sindikov in to zato, da bi bil večni meč diktatorja v rokah ne kake naravne osebe, temveč nekega civilnega telesa, katerega člani bi bili preveč številni, da bi si mogli razdeliti oblast med seboj (po 1. in 2. odst. 8. pogl.) ali se združiti v kakem zločinskem

podjetju. K temu dodajmo, da je sindikom prepovedano opravljati druge državne službe, da ne plačujejo za vojsko in, nazadnje, da so dopolnili tista leta, ki imajo raje varnost obstoječega kot nevarnost novega. Zaradi tega sindiki ne predstavljajo nobene nevarnosti za državo in potemtakem lahko navdajajo s strahom (in v resnici tudi bodo) samo slabe, ne pa tudi dobrih državljanov. Kajti kot so po eni strani brez moči, da bi izvršili zločin, tako imajo po drugi strani vso moč, da brzdajo hudobijo. Zakaj poleg tega, da se ji lahko postavijo po robu že v vsaki njeni kali (saj je svet večni), so ob tem tudi dovolj številni, da si upajo obtožiti ali obsoditi tega ali onega vplivnega državljana brez strahu pred njegovim sovraštvom. Še posebej, ker glasujejo s kamenčki in razglašajo svoje odločitve v imenu sveta v celoti.

§ III. Sicer so bili tudi v Rimu ljudski tribuni stalni, vendar pa so bili prešibki, da bi se lahko uprli moči kakega Scipiona. Poleg tega so morali vse ukrepe, za katere so menili, da so koristni, predložiti senatu, ki jih je čestokrat izigral na tak način, da je pripravil plebs do tega, da se je navduševalo za tistega tribuna, ki se ga je sam manj bal. Dodajmo, da so se morali tribuni nasproti patricijem zatekati k podpori plebsa, in kadarkoli so ga sklicali, se je zdelo, da prej kličejo k upor, kot pa da sklicujejo zborovanje. Teh nevšečnosti pa prav gotovo ni v državi, ki smo jo opisali v prejšnjih dveh poglavjih.

§ IV. Kakorkoli že, sindiki bodo imeli le toliko pristojnosti, da bodo lahko zagotavljali ohranitev obstoječe oblike državne ureditve. Potemtakem bodo lahko preprečili kršitev zakonov in to, da bi mogel kdo grešiti z dobičkom. Nikakor pa ne bodo mogli preprečiti bohotenja tistih slabosti, ki jih zakoni ne morejo prepovedati, kot so, na primer, tiste, ki jim podležejo ljudje, ki imajo preveč prostega časa, in ki ne redkokdaj povzročijo propad države. Ljudje se namreč v času miru otresejo strahu in začno iz divjakov in barbarov korak za korakom postajati civilizirani in kultivirani. Ti pa sčasoma postajajo vedno bolj mehkužni in medli. Zdaj hoče vsak prekašati drugega ne s svojo vrlino, temveč z razkošjem in sijajem. In tako se jim začno upirati navade prednikov in raje privzemajo tuje, se pravi, začenjajo postajati sužnji.

§ V. Da bi se izognili temu zlu, so mnogi poskušali postaviti zakone za omejitev razkošja, a zaman. Kajti vsi zakoni, ki jih je mogoče prekršiti, ne da bi se s tem prizadejalo krivico drugemu, so v posmeh in daleč od tega, da bi obrzdali želje in strasti ljudi. Na-

sprotno, celo podžigajo jih, saj vedno želimo si sad prepovedan, po nedosegljivem hlepimo. Brezdelnim ljudem tudi ne bo nikoli zmanjkalo idej v izigravanju zakonov v zvezi s tistimi stvarmi, ki jih ni mogoče v celoti prepovedati. Take so, na primer, gostije, igre, lišpanje in podobne stvari, katerih zlo je samo v pretiravanju. Tega pa je potrebno oceniti šele na osnovi bogastva vsakega posameznika, tako da ga ne more določiti noben splošni zakon.

§ VI. Zaključujem torej, da te vsem skupne slabosti, ki se pojavljajo v času miru in o katerih smo pravkar govorili, ne smejo biti nikoli prepovedane neposredno, temveč zgolj posredno, se pravi z izgradnjo takšnih temeljev države, da si bo večina ljudi, ne bom rekel, prizadevala živeti modro, saj je to nemogoče, temveč da bi se pustila voditi tistim afektom, ki bi republiki prinesli večjo korist. Zato si je treba najbolj prizadevati za to, da bi bili bogati, če že ne varčni, pa vsaj pohlepní po denarju. Kajti če pohlep po denarju, ki je vsem skupen in trajen, podžge tudi želja po slavi, si jih bo brez dvoma večina z največjo gorečnostjo prizadevala povečati svoje bogastvo na časten način, da bi tako dosegla častne nazive in se izognila največji sramoti.

§ VII. Če sedaj pogledamo temelje obeh oblik aristokracije, ki sem jih razložil v prejšnjih dveh poglavjih, bomo videli, da iz njih izhaja prav takšno stanje stvari. Kajti število vladajočih je tako v eni kot drugi aristokraciji tako veliko, da je večini bogatašev odprta pot do vladanja in častnih služb v državi. Če pa je poleg tega določeno (*kot smo dejali v 47. odst. 8. pogl.*), da se mora patricije, ki dolgujejo več, kot lahko plačajo, izključiti iz vrst patricijev ter da se mora tistim, ki so izgubili svoje premoženje po nesreči, le-to povrniti v celoti, potem ni dvoma, da si bodo vsi, kolikor bo le v njihovi moči, prizadevali, da ohranijo svoje premoženje. Prav tako si ne bodo nikoli želeli privzeti tujih navad niti ne bodo omalovaževali očetnih, če bo z zakonom določeno, da se patriciji in ljudje na častnih položajih razlikujejo od drugih po posebnem oblačilu (o tem glej 25. in 47. odst. 8. pogl.). Poleg teh ukrepov se lahko za vsako državo poišče še druge, ki se skladajo z naravo dežele in značajem ljudstva. Pri tem pa je treba predvsem paziti na to, da bi podložniki svoje dolžnosti raje izpolnjevali spontano kot pod prisilo zakonov.

§ VIII. Kajti država, ki meri zgolj na to, da bi ljudi vodila s strahom, bo sicer brez slabosti, ne bo pa krepostna. Ljudi je

treba, nasprotno, voditi tako, da ne čutijo, da so vodeni, temveč so prepričani, da živijo po svoji volji in svobodni odločitvi. Na ta način jih vežejo samo ljubezen do svobode, vnema, da povečajo svoje premoženje, in upanje, da dosežejo častne službe v državi. Sicer pa so slavja ob zmagoslavju in druge vzpodbude k vrlini prej znaki sužnosti kot svobode, kajti s plačilom za vrlino se nagradi sužnje in ne svobodnih ljudi. Priznam, da te vzpodbude zelo podžigajo ljudi. Toda če se z njimi sprva nagradi velike može, se jih pozneje, ko se razpase zavist, v veliko ogorčenje vseh dobrih državljanov dodeljuje strahopetcem in možem, napihnjenim od ponosa nad svojim bogastvom. Poleg tega so tisti, ki se bahajo z razkazovanjem zmagoslavij in podob svojih prednikov, prepričani, da se jim dela krivica, če se jim ne posveča večje pozornosti kot drugim. In nazadnje (če naj ne omenjam ostalega), gotovo je, da enakost — in z njo tudi splošna svoboda — nujno izgine, brž ko se nekemu človeku, ki slovi po svoji vrlini, z javnim odlokom dodeli posebne časti.

§ IX. Ko smo tako postavili ta načela, si sedaj poglejmo, če lahko ti dve aristokraciji uniči kak vzrok po njuni lastni krivdi. Če se lahko kaka država ohrani večno, je to nujno tista, katere temelji, ko so ti enkrat pravilno postavljeni, ostanejo nespremenjeni. Kajti zakoni so duša države; če obvarujemo njih, bomo s tem nujno obvarovali tudi državo. Toda zakoni ne morejo ostati nepremagljivi, če jih ne branita tako razum kot skupni afekt ljudi. V nasprotnem primeru, če se namreč opirajo zgolj na pomoč razuma, imajo majhno veljavo in se jih da zlahka premagati. Ker pa smo pokazali, da se temeljni zakoni obeh aristokracij skladajo tako z razumom kot s skupnim afektom ljudi, lahko potemtakem trdimo, da sta, če sploh kaka, ti dve obliki državne ureditve nujno večni. Povedano drugače, noben vzrok ju ne more uničiti po njuni lastni krivdi, uniči ju lahko zgolj neka neizogibna usoda.

§ X. Toda še vedno bi nam lahko kdo ugovarjal, da se kljub temu utegne nekega dne zgoditi, da se zakone, postavljene tako, kot smo pokazali v prejšnjem odstavku, prekrši, četudi jih varujeta tako razum kot skupni afekt ljudi. Kajti ni ga afekta, ki ga ne bi kdaj premagal močnejši afekt nasprotne vrste. Tako pogostokrat vidimo, da pohlep po tujem premaga strah pred smrtjo. Ljudi, ki zgroženi od strahu bežijo pred sovražnikom, ne more zaustaviti strah pred ničemer, temveč se na vrat na nos vržejo v reko ali

planejo v ogenj, da bi ušli sovražnikovemu meču. Četudi je torej lahko država pravilno urejena in zakoni postavljeni tako, kot si je le želeli, pa se v izjemno težkih trenutkih vsi državljani, ki se jih (kot se pač dogaja) polasti neke vrste panični strah, oprimejo zgolj tistega, kar jim svetuje trenutni strah, ne da bi se ozirali na prihodnost ali na zakone. Vsi obrnejo poglede v onega moža, ki slavi po svojih zmagah, ga razrešijo vseh zakonov, podaljšajo njegovo oblast (izredno nevaren korak) ter mu zaupajo vse državne zadeve. In prav to je bilo brez dvoma vzrok pogube tudi za Rim. Da bi odgovoril na ta ugovor, trdim, prvič, da se lahko v pravilno urejeni republiki tako velik strah pojavi samo iz tehtnega vzroka in da zatorej niti strahu niti zmede, ki jo ta povzroči, ni moč pripisati vzrokom, ki bi se jim človeška preudarnost lahko izognila. Nadalje, treba je opozoriti, da je v takšni republiki, kot smo jo opisali zgoraj, nemogoče (po 9. in 25. odst. 8. pogl.), da bi ta ali oni mož tako zelo slovel po svoji vrlini, da bi zasenčil druge in bi se k njemu obrnili pogledi vseh ljudi. Nasprotno, nujno bo imel tekmece, ki bodo uživali naklonjenost številnih drugih državljanov. Tudi če bi torej velik strah povzročil določeno zmedo v republiki, kljub temu ne bo mogel nihče pretentati zakonov ali nezakonito imenovati nekoga za vojaškega poveljnika, ne da bi s tem takoj izzval nasprotovanje drugih pretendentov. Da bi se to nesoglasje izravnalo, se bo slednjič nujno potrebno vrniti k že postavljenim in od vseh potrjenim zakonom ter urediti državne zadeve v skladu z veljavno zakonodajo. Zato lahko brez pridržkov trdimo, da je aristokracija, v kateri ima oblast eno samo mesto, še posebej pa tista, kjer ima oblast v rokah več mest, večna. Uničiti ali spremeniti v drugačno obliko državne ureditve je ne more noben notranji vzrok.

XI. poglavje

§ I. Nazadnje bom prešel na tretjo obliko državne ureditve, v kateri je oblast popolnoma absolutna in ki jo imenujemo demokracija. Razlika med njo in aristokracijo je, kot smo dejali, v glavnem v tem, da je v aristokraciji samo od volje vrhovnega sveta in svobodnih volitev odvisno, če bo ta ali oni imenovan za patricija, tako da v njej nima nihče podedovane pravice do glasovanja in prevzema državnih dolžnosti in te pravice tudi po zakonu ne more zahtevati, kot je to mogoče v taki državni ureditvi, ki jo obravnavamo sedaj. Kajti vsi, katerih starši so državljani ali ki so rojeni na ozemlju dežele ali so zaslužni za republiko ali, nazadnje, tisti, ki jim zakon iz takih ali drugačnih vzrokov dodeli državljsko pravico, torej vsi ti, pravim, lahko tukaj po zakonu zahtevajo pravico do glasovanja v vrhovnem svetu in do prevzema državnih dolžnosti. Te pravice se jim ne sme odvzeti, razen če ne zagrešijo zločina ali jih ne doleti sramota.

§ II. Če bo torej z zakonom določeno, da imajo pravico do glasovanja v vrhovnem svetu in do opravljanja državnih dolžnosti samo starejši ljudje, ki so dopolnili določeno starost, ali zgolj prvorojenci, takoj ko jim to dopuščajo leta, ali tisti, ki plačajo republiko določeno vsoto denarja, se bo tudi v primeru, če bi se na ta način zgodilo, da bi vrhovni svet sestavljalo manjše število državljanov, kot ga sestavlja svet v aristokraciji, o katerem smo govorili zgoraj, morala takšna oblika državne ureditve kljub temu imenovati demokracija. Kajti državljanov, ki so določeni za vladanje v republici, tukaj ne izbere vrhovni svet izmed vrst najboljših, temveč so za to dolžnost določeni po zakonu. Četudi se iz tega razloga zdi, da ima aristokracija prednost pred državo te vrste, se pravi, pred tako ob-

liko državne ureditve, kjer so za vladanje določeni ne najboljši, temveč tisti, ki so po goli sreči bogati ali prvorojenci, bo rezultat, če pogledamo prakso ali splošno človeško naravo, pri obeh vendarle isti. Kajti tudi patriciji bodo vedno imeli za najboljše bogataše, svoje sorodnike ali prijatelje. Če bi bila narava patricijev taka, da bi lahko izbirali svoje tovariše patricije brez vsakega afekta ter prežeti zgolj s skrbjo za javno blaginjo, se seveda ne bi mogla nobena državna ureditev primerjati z aristokracijo. Vendar pa nas je izkušnja več kot dovolj dobro poučila, da se stvari odvijajo popolnoma drugače, še posebej pa v oligarhijah, kjer je zaradi odsotnosti rivalstva volja patricijev še najmanj omejena z zakoni. Kajti patriciji v tem primeru skrbno pazijo, da najboljši ne pridejo blizu senata, in si poskušajo v njem za prijatelje pridobiti ljudi, ki ne znajo misliti s svojo glavo, tako da stojijo stvari v takšni državi še veliko slabše, ker je izbor patricijev odvisen od popolnoma svobodne, se pravi vseh zakonov proste volje nekaterih. Toda naj se povrnem k svojemu predmetu.

§ III. Iz tistega, kar je bilo rečeno v prejšnjem odstavku, je razvidno, da si lahko zamislimo različne vrste demokracij. Toda moj namen ni govoriti o vsaki izmed njih, temveč zgolj o tisti, kjer imajo pravico do glasovanja v vrhovnem svetu in do prevzema državnih dolžnosti brez izjeme vsi, ki jih obvezujejo zgolj zakoni te dežele, so poleg tega neodvisni in živijo častno. Izrecno pravim, *tisti, ki jih zavezujejo zgolj zakoni te dežele*, da bi izključil tužce, ki se jih obravnava kot podanike druge države. Dodal sem, *da morajo biti neodvisni, razen v kolikor jih ne zavezujejo državni zakoni*, da bi izključil ženske in sužnje, ki spadajo pod oblast moških oziroma gospodarjev, in otroke ter varovance, dokler spadajo pod oblast staršev in skrbnikov. Nazadnje sem tudi dejal, *in živijo častno*, da bi predvsem izključil tiste, ki so na slabem glasu zaradi storjenega zločina ali zaradi tega, ker se preživljajo na kak sramoten način.

§ IV. Toda nemara bo kdo vprašal, ali spadajo ženske pod oblast moških po naravi ali po uredbi. Kajti če je tako samo po uredbi, nismo imeli nobenega razloga, ki bi nas silil, da ženske izključimo iz vladanja. Toda če povprašamo za nasvet izkušnjo, nam bo povedala, da to dejstvo izvira iz njihove šibkosti. Kajti nikjer se ni zgodilo, da bi moški in ženske vladali skupaj. Nasprotno, kjerkoli se že znajdejo moški in ženske, tam vladajo moški in ženske so tiste, ki jim ti vladajo, ter tako oba spola živita složno. Po drugi strani pa Amazonke, ženske, za katere izročilo pravi, da so nekoč vladale,

niso trpele, da bi se moški zadrževali v njihovi deželi, temveč so vzgajale samo deklice, dečke, ki so jih rodile, pa so ubile. Toda če bi bile ženske po naravi enake moškim, tako po sili duha kot uma, iz česar v prvi vrsti sestoji človeška moč in potemtakem tudi človekova pravica, bi bile enako močne in gotovo bi se med tolikimi in tako različnimi ljudstvi našlo takšna, kjer bi enako vladala oba spola ali kjer bi nad moškimi vladale ženske in jih vzgajale tako, da bi po svojih umskih sposobnostih zaostajali za njimi. Ker pa se to ni zgodilo prav nikjer, nam je dovoljeno brez pomislekov trditi, da ženske po naravi nimajo enake pravice kot moški, temveč morajo nujno popustiti pred njimi. Zatorej je nemogoče, da bi oba spola vladala enakopravno, in še veliko manj, da bi one vladale moškim. Če poleg tega upoštevamo tudi človeške afekte, namreč to, da moški ljubijo ženske največkrat zgolj iz čutnega poželenja, da ocenjujejo njihovo pamet in modrost po njihovi lepoti in da poleg tega zelo težko prenesejo, da bi ženske, ki jih ljubijo, na kakršenkoli način kazale svojo naklonjenost drugim, da ne govorim o drugih podobnih stvareh, bomo brez težav videli, da se ne bi moglo zgoditi brez precejšnje škode za mir, da bi moški in ženske vladali skupaj. Toda bodi o tem dovolj besed.

Ostalo manjka.

POLITICAE PHILOSOPHIA NATURALIS

Klasična teorija naravnega prava je naravnost družbenih institucij razumela predvsem v okviru sofistične opozicije med tistim, kar je plod človeškega dogovora, zato nestalno, poljubno in umetno, ter onim, kar je utemeljeno v naravi sami in torej večno.¹ Kakorkoli nas že izkušnja uči, da so pravne norme od ene države do druge različne in da prihaja tudi znotraj iste države tekom časa do spreminjanja zakonodaje, vseeno ostaja neomajano dejstvo, da so ljudje po naravi določeni za to, da živijo v skupnosti, ter da mora vsaka politična združba, vredna imena država, izpolnjevati neke temeljne pogoje, ki so zapisani v naravnem redu. Ta tradicionalna koncepcija sloni in prav tako tradicionalni predstavi o človeku in naravi.

Prvič, človekovo bistvo je — kot sicer pri vsaki stvari — pojmovano kot tisto, proti čemer človek »po naravi« teží in kar predstavlja imanentno dovršitev njegovega obstoja. Če je politična skupnost utemeljena v naravi, potem zato, ker lahko samo znotraj nje človek v vsej polnosti razvije svoje potenciale: kot *zoon politikon*, *animal sociale*, ustreza svoji definiciji šele znotraj družbene ureditve medsebojnih odnosov z drugimi. Iz te splošne nagnjenosti k družbeno-

¹ Pričujoča razprava precej dolguje predvsem naslednjim delom: S. Zac, *Philosophie, théologie, politique dans l'oeuvre de Spinoza*, J. Vrin, Paris 1979 (še zlasti: Etat et Nature chez Spinoza, in: Vie, Conatus, Vertu); A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris 1988²; L. Mugnier-Pollet, *La philosophie politique de Spinoza*, J. Vrin, Paris 1976. Glede temeljnih doktrinalnih vprašanj smo se opirali na: M. Gueroult, *Spinoza*, I (Dieu) in II (L'ame), Aubier-Montaigne, Paris 1968 in 1974, ter: G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris 1968. Omeniti velja še: M. Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, PUF, Paris 1983.

sti in posledične skladnosti njihovih bistev nadalje izhaja, da je naravni modus skupnega življenja ljudi miroljuben. Naloga politike je potemtakem v prvi vrsti negativna in v zadnji konsekvenci teži po samoukinitvi.

Drugič, politična skupnost se suče okrog ideje vrhovnega dobrega. Država ni cilj sami sebi, ni določena imanentno na takšen način, da bi se že samo s tem, da obstaja, skladala s svojim pojmom, temveč lahko prejme utemeljitev le na podlagi vrednot, ki si jih mora vzeti za vodilo. Njeno delovanje mora biti modelirano po od Boga ali kake druge transcendentne instance danih smotrih in moralnih zapovedi, v skladu s katerimi mora ob skrbi za člane svoje skupnosti in njihovega dostojanstva udejanjati občo blaginjo — če že ne blaženost — družbe kot celote. Ta božanski ideal, *summum bonum*, ima splošno objektivno veljavo, ki ne more biti predmet subjektivnih disputov in nasprotujočih si mnenj o tem, kaj da je dobro, tako da ga moramo obravnavati kot del naravnega reda in potemtakem kot racionalno spoznavnega.

Ceprav se ljudje ponašajo s svobodno voljo, ki jim podeljuje najbolj odličen položaj med vsemi živimi bitji ter takorekoč božansko digniteto, in čeprav je rezultat svobodne odločitve tudi država, ki v toliko predstavlja nekakšen odmik od stvari, odvijajočih se le po nujnosti naravnih zakonov, ni ta zato nič manj utemeljena neposredno v naravi in razumu. Iz takšne zasnove izhajata dve nadaljnji posledici (od katerih se je prva sicer dokončno razvila šele znotraj krščanskega sveta). Človek je, najprej, »po naravi« obdarjen z nekakšnimi neodtuljivimi pravicami, ki predstavljajo neprekoračljivo mejo legitimnega poseganja drugih posameznikov in predvsem države. Ker uteleša etično in metafizično vrednoto, ga — po Kantovih besedah — ne smemo obravnavati kot sredstvo, temveč vselej kot cilj na sebi. In drugič, ker je red najstva, dasi morda še ni pozitiven, vseeno objektivni, obstaja neke vrste idealna oblika politične ureditve, v kateri je ob miroljubnem in svobodnem sožitju posameznikov udejanjena ideja dobrega; tako kot praktična kakor tudi kot teoretična disciplina mora politika težiti prav proti temu stanju. Njen predmet in cilj je racionalno spoznavna objektivnost in zavoljo tega gre prvenstvo filozofom, ki so po stari platonistični doktrini edini usposobljeni prevzeti krmilo v svoje roke.

Ceprav se je torej klasična teorija izoblikovala z zavračanjem opozicije med *physis* in *thesis*, tako da je naturalizirala družbo, je po drugi strani to lahko izvedla le, ker je z isto kretnjo socializirala

naravo. Le-ta je namreč v klasični teoriji pojmovana kot podvojena, vsaka pozitivna danost uteleša hkrati tudi svojo idealno podobo, fiziki stoji nasproti etika, biti najstvo. Dasi je narava že tu, ni hkrati nič manj le poligon za svoj smoter, in obratno, tudi ko človek udejanja svoje moralne cilje, s tem hkrati nič manj ne izpolnjuje prav naravno poslanstvo.

Hobbes je izvedel prelom v naravnopravni teoriji prav s tem, da je odpravil ta dualizem in povrnil naravi njeno enoznačnost.² Ker je v celoti povržena neuklonljivi nujnosti, v njej ni mesta za razlikovanje med tem, kar je, in onim, kar je njen cilj: narava je vselej to, kar bi morala biti. Če je kje kakšen Bog, je treba kvečjemu priznati, da ta dva reda brez preostanka sovpadata, da je skratka vse »dobro«; in ker je človek njen sestavni del, velja isto tudi zanj. Politična znanost se zaradi tega v svojih izpeljavah ne sme in ne more ozirati na moralne ali kake druge norme, ki ne pripadajo redu pozitivnosti; nasprotno, kategorija pravičnosti npr. ima svoj izvor prav v državni jurisdikciji, ki s svojimi zakoni potegne mejo med dovoljenim in prepovedanim. V naravi tega ni, obstaja le pravica močnejšega, ki velja tako za predmete, živali in ljudi. Kolikor obstaja nekaj, kar bi lahko imenovali naravno pravo, potemtakem ne more vsebovati nikakršne substančne ali vrednostne opredelitve, temveč se z njim izraža le legitimizacija tako ali tako obstoječega reda.

»NARAVNO PRAVO, ki mu pisci običajno pravijo *jus naturale*, je svoboda, ki jo ima vsak človek, da uporablja svojo lastno moč, kakor hoče, za ohranitev svoje lastne narave; se pravi, svojega lastnega življenja; in potemtakem da stori karkoli, za kar po lastni presoji in pameti meni, da je najprimernejše sredstvo v ta namen.«³

V svoji analizi izvora in ustroja političnih institucij zato Hobbes uporablja metodo, ki naj bi bila — ob upoštevanju specifične posebnosti politične discipline — identična naravoslovni deskripciji, ter pri tem izhaja iz opisa vedenja posameznikov v naravnem stanju. Zanje je značilna podvrženost človeškim strastem ob uporabi razuma, ki jim svetuje, kako kar najbolj poskrbeti za samoohranitev. Toda, ker so sredstva v ta namen vselej omejena in ker človek nujno

² Zanimivo je, da nekateri teoretiki (npr. Hans Kelsen) označujejo ta preobrat z oznako »denaturalizacija naravnega prava«.

³ Th. Hobbes, *Leviathan*, p. I, ch. XIV, B. Blackwell, Oxford 1955, str. 84.

živi ob prisotnosti drugih, zaide v nenehno tekmovanje z njimi, v katerem se lahko opira le na svojo lastno moč. Ta pa ni nikoli dovolj velika. Neskončno kopičenje moči, ki izvira iz potrebe po zaščiti, ne more doseči tiste stopnje, da bi si lahko posameznik zagotovil popolno varnost, saj med njimi vsaj v enem oziru obstaja naravna enakost, namreč v tem, da lahko tudi najšibkejši ob pomoči drugih ali z zvijačnostjo ubije drugega: enake jih dela stalno preteča nevarnost smrti. Ker je hkrati na delu zavist — zopet ena od naravnih lastnosti človeka, zaradi katere si vsakdo prizadeva pridobiti lastnino drugega, še posebej, če gre za kak predmet, ki ni deljiv in ki zato podeli posebno digniteto njegovemu imetniku —, se njihov boj za samoohranitev razvije v slovito *bellum omnium contra omnes*, v katerem je dovoljeno in pravično brez izjeme vse. Ljudje zato v naravnem stanju živijo v svetu, v katerem ni nič stanovitnega, kjer se zaradi odsotnosti sodelovanja razpase beda in kjer prevladuje nenehen strah pred nasilno smrtjo. Namesto domnevne miroljubne koeksistence se med njimi prav zaradi relativne enakosti zmožnosti in potreb razbohotijo strasti, ki jih naščuvajo drugega nasproti drugemu.

Zato v nekem trenutku, gnani od strahu pred smrtjo in želje po varnosti, ki bi jim omogočala izboljšanje življenja, z uporabo jezika skleneje vzajemni dogovor, s katerim se pod pogojem, da tudi drugi storijo enako, odrečejo svoji naravni pravici, da živijo po lastni presoji, in jo prenesejo na enega moža ali skupino. Tako nastane »ta veliki LEVIATHAN, ali bolje, če naj govorimo bolj spoštljivo, ta smrtni bog«, ki koncentrira vso moč in voljo ljudi v enem telesu. Naravnopravna teorija se s tem pretvori v samo nasprotje klasičnih koncepcij, saj ima suveren neomejeno pravico do vsega, kar se mu zljubi, zakaj prav on sam je šele tisti, ki določi, kaj je pravica. Kot narava je tudi država vselej to, kar bi morala biti. Namesto moralnih vrednot in etičnih smotrov postane edini temelj politične skupnosti sila, njej najbolj ustrezen izraz pa absolutistična oblast, ki se ne rabi zaustavljati pred ničemer. Da bi si zagotovili varnost pred drugimi, se morajo ljudje odreči svoji samovolji in se izročiti v milost in nemilost državi; kot so bili prej na negativen način enaki pred smrtjo, so sedaj enaki pred tem smrtnim bogom.

Toda če je Hobbes odpravil prejšnjo naravi lastno dvojnost med ontološkim in deontološkim, se mu je ta podvojitve vrnila v podobi radikalnega reza med naravnim in civilnim stanjem, osredotočena v ideji prvotnega družbenega dogovora, ideji, ki je s svoje strani

povržena dvema drugima tradicionalnima dualističnima koncepti-
jama.

Prva je vezana na razliko med človeškim in ostalim, predvsem živalskim svetom. Čeprav Hobbes človeka več ne pojmuje kot svobodnega, vseeno obstaja neka temeljna značilnost, ki ga loči od vseh drugih bitij, značilnost, ki ni toliko v samem razumu kot v z razumom povezanim jeziku. Pri tem je odločilno, da ima ta neko imanentno moč, ki ga takorekoč identificira z njegovim uporabnikom: če z jezikovnimi znamenji izrazim, da nekaj nekemu podarim, tega nisem več upravičen smatrati za svoje. Moje besede so po sili jezika vselej iskrene, edino merilo je dojemljivost. Tudi v naravnem stanju, kjer še ni občevaljavne razdelitve med mojim in tvojim, jezik torej uteleša neko posebno sfero, ki sicer nima moči, da bi zagotovila dejansko izvedbo svojih zapovedi, ki pa vendar — enako kot resnica — vsebuje svojo lastno nujnost in je *vir obveze*. Kot taka je racionalnost jezika ne samo pogoj možnosti dogovarjanja, predvsem gre za to, da je vanjo očitno vtkan nekakšen idealen pravni red, ki se razlikuje od golega naravnega prava, od svobode, da vsakdo prosto razpolaga s svojimi močmi, in ki človeka naredi za *nosilca* od narave podeljenih mu pravic, s katerimi lahko v naslednjem koraku manipulira kot s svojo lastnino. Zaradi tega prvobitnega idealnopravnega odnosa med človekom in njegovimi pravicami pri Hobbesu tudi pred vzpostavitev pozitivne zakonodaje že *obstaja pravni subjekt*. — Šele na tem mestu zadobi svoj pomen zgoraj omenjeno naravno pravo, ki svobodnega posameznika med drugim pooblašča, da lahko svoje pravice *odtuji*. Nenazadnje bi lahko tudi živalim pripisali, da zanje velja naravno pravo, po katerem z vso pravico skrbijo za lastno ohranitev, vendar to pri njih zaradi odsotnosti opisanega dualizma nima nikakršne aplikabilnosti.

Druga, še bolj temeljna dvojnost se skriva v Hobbesovi zasnovi življenja, kjer zopet obstaja oster rez med notranjim in zunanjim.

»Živim bitjem sta lastni dve vrsti *gonov* (*motions*): eni se imenujejo *vitalni*; začnejo se ob nastanku in se brez prekinitve nadaljujejo skozi vse življenje; takšni so *pretok krvi, bitje, dihanje, presnavljanje, prehranjevanje, izločanje* itn., in za te gone ni potrebna pomoč predstavljanja: drugi so *animalni goni*, ki se jim sicer reče prostovoljni...«⁴

⁴ *Ibid.*, p. I, ch. VI, str. 31. Spinoza, ki sicer ni obvedal angleščine, a je dobro poznal Hobbesova latinska dela, se v 5. odst. V. pogl. pričujočega dela bržkone navezuje prav na temu ustrezen odlomek iz *De homine*, ko pravi, da s človeškim življenjem misli na »življenje, ki ga ne določa samo krvni obtok in druge lastnosti, ki so skupne vsem živim bitjem«.

Vitalni gon tvori vase zaprt krogotok z lastno skorajda samozadostno strukturo, s katero bi se dalo tudi brez ozira na zunanji svet opisati primarne funkcije življenja. V idealnem preseku je odnos do njega prisoten le v obliki odprtine, skozi katero takorekoč po naravni zakonitosti vstopajo in izstopajo nujno potrebne snovi — in vsekakor si je moč zamisliti okolje, kjer bi bila v ta namen odveč vsaka dejavnost. Če je vitalni gon v svoji slepi cirkularnosti zgolj inerten, pa je animalni gon usmerjen navzven, na predmete, ki si jih poskuša podrediti. Pri tem je za nas bistveno, da obstaja med njima razmerje superpozicije in subordinacije. Vse, kar presega sfero vitalnosti, predstavlja nekakšen dodatek, ki ga je mogoče tudi izgubiti, ne da bi to zares ogrozilo tisti minimum, ki zadostuje za življenje. Po drugi strani pa tvori ta sfera izhodišče, iz katerega in v prid katerega je usmerjen sleherni vzgib, ki deluje navzven. V boju za samo-ohranitev, je jedro, na katerega se nanaša tisti *samo*, zamejeno prav z vitalnim gonom, medtem ko je animalnost kot dejavni princip boja z drugimi naložena nanj kot na nekakšen substrat. Subjekt in njegova dejavnost tako razpadeta narazen, prvi je že v celoti konstituiran, še preden se spusti v svet.

Skorajda logična konsekvence takšne dualne koncepcije življenja sta izraziti individualizem in instrumentalizem, značilna za Hobbesa. Človek v tej svoji notranjosti nahaja nek miren prostor, ki predstavlja objektivno merilo za njegovo pretehtavanje lastnih postopkov, določanje najprimernejših sredstev, hladno preračunavanje koristi in škode ter točko, iz katere potem izhaja njegovo poseganje v zunanji svet in v katero se lahko nenazadnje tudi vselej zateče. Meja med zunaj in znotraj⁵ mu omogoča, da so lahko njegovi postopki racionalni in da ohranja distanco do svojih dejanj. Njegova edina maksima bi potemtakem bila: ravnaj vselej tako, da bo ostala tvoja notranjost neokrnjena in da bo njena varnost kar največja. Toda natanko zaradi tega navidez miroljubnega principa, ki mu v temelju sploh ne gre za rast, temveč meri le na ohranjevanje *statusa quo*, vznikne neskončni regres kopičenja moči in želja po totalni dominaciji, saj notranjost nazadnje nikoli ni zaščitena v zadostni

⁵ Prav po njej teče ločnica med odtuljivimi in neodtuljivimi pravici. Človek se lahko odpove vsemu, kar presega njegov goli obstoj, medtem ko zaščita notranjega krogotoka vselej ostane njegova (edina) naravna pravica tudi v državi. Čeprav ima suveren po pozitivni zakonodaji vso pravico, da odredi mojo smrt, se sam zato nič manj upravičeno lahko uprem roki, ki mi streže po življenju.

meri. Logična posledica omenjene ločitve med človekom in njegovo močjo je politični absolutizem.

No, Spinoza je s svoje strani prav gotovo avtor, ki je svoje politične misli urejeval v miselnem dialogu s Hobbesom. Kljub temu ostaja dejstvo, da običajna obravnava, ki vidi v njem zgolj posnemovalca Hobbesove predelave doktrine naravnega prava in ga ponavadi omenja le kot kuriozno bibliografsko referenco ob boku z njim, spregleda temeljno razliko, ki se razprostira od samih ontoloških predpostavk do konkretnih političnih rešitev. Politična teorija je namreč pri Spinozi povsem konsekventna implikacija njegove ontologije in etike, tako da je v nekem smislu tudi s stališča same *Etike* njen integralni del.

Spinoza se strinja s Hobbesom povsod tam, kjer ta stopi v nasprotje s klasično naravnopravno teorijo. Skupaj z njim zavrže razlago s pomočjo smotrov in jo v celoti podredi napredovanju od vzroka k posledici. Izvor političnih institucij je treba izpeljati s strogo racionalno analizo, ki nam razkrije sile in zakone, ki so morali po naravni poti pripeljati do njihove vzpostavitve. V dedukciji je treba izhajati iz vedenja ljudi, ki ga določajo večni naravni zakoni, in — kot pravi znana formulacija iz uvoda v tretji del *Etike* — »človeška delovanja in gone opazovati tako, kot da gre za črte, površine in telesa«. Le na ta način lahko politična veđa pretendira po objektivni veljavi. Skupaj z Machiavellijem in Hobbesom tudi Spinoza nasprotuje vmešavanju vsakršne morale v politiko, saj ima ta kot sleherni naravna reč lastne zakone, ki jim je nujno podvržena, pa naj bo to v skladu z lepimi željami moralistov ali proti njim. Sploh pa je že sama ideja dobrega, zelenega in ideala imaginarnega izvora in ne predstavlja adekvatnega spoznanja: Bog v tem oziru ne pozna nikakršne razlike. V svetu, kjer ni vmesne pozicije med nujnim in nemogočim, vsekakor ni ničesar, kar bi bilo zgolj možno. Toda ne samo, da je ideja ideala napačna in da niti človeška dejanja ne predstavljajo nečesa, kar bi bilo onstran narave, nekakšne svobodne odločitve, saj je »človek, najsi bo moder najsi neveden, del narave in vse tisto, kar ga opredeljuje za delovanje, moramo pripisati moči narave«⁶ — če jo prenesemo na politične reči, je ideja ideala poleg tega nujno neučinkovita, ker poskuša storiti nekaj, kar je v nasprotju z naravnimi zakoni in torej nemogoče, predvsem pa *nevarna*, saj se mora pred svojim dokončnim propadom

⁶ Politična razprava II, 5.

v poskusu, da bi človeku nadela božansko naravo, neizbežno zateči k uporabi uničujoče slepe sile. In tudi Spinoza opozarja, da ne smejo mešati politike s filozofijo. Čeprav je optimalna ureditev racionalno določljiva, v politiki nazadnje velja ne tisto, kar je načeloma resnično, temveč tisto, kar je v danih okoliščinah najbolj učinkovito. Ker pa zaradi neskončne in zato neobvladljive verige končnih vzrokov vsakokratne okoliščine praktičnega delovanja dajejo vtis kaotične igre naključij, je za vodenje države poklican politik, ki ga je izkušnja — v tem primeru najbolj zanesljiv vodnik — poučila, kaj je treba storiti. In če je nekaj učinkovito, je to že hkrati zadosten dokaz, da je tudi resnično, medtem ko je, nasprotno, vsako eksperimentiranje s kakšnimi strašnimi novotarijami ponavadi pogubno — čeprav bi te novotarije, če ne bi upoštevali človeških navad, ki jih je le težko spreminjati, nikakor pa ne naenkrat, nemara res predstavljale boljšo obliko ureditve in bi bile v toliko bližje resnici. Predmet politične filozofije je potemtakem samo v tem, da poda strukturne značilnosti ureditve in delovanja države ter na podlagi tega predloži splošna napotila. Če bodo ta navodila upoštevali ali ne, pa je sedaj naloga politikov.

Kolikor gre za unifikacijo narave in deskriptivno analizo človeškega vedenja, se Hobbes in Spinoza torej v celoti strinjata. Temeljni razkorak se prične tam, kjer Hobbes vseeno ohranja dualizem — med naravo in kulturo, živalmi in ljudmi, naravnim in »idealnim« pravom, notranjim in zunanjim. Očitek, ki bi mu ga naslovil Spinoza, je v tem, da v *naturalizaciji narave in človeka preprosto ni šel dovolj daleč*. V pismu Jarigu Jellesu tako pravi:

»Kar zadeva politiko, je razlika med menoj in Hobbesom, po kateri sprašuješ, v tem, da sam vselej ohranjam naravno pravo in da v nikakršni državi (*Urbe*) vrhovnemu uradniku (*Supremo Magistratui*) ne pripisujem nič več pravice nad njegovimi podaniki, kakor jih prekaša po moči; to je nadaljevanje naravnega stanja.«⁷

Ker je človek del narave, mora biti tudi država naravna tvorba, in to ne samo v oziru, da ljudje le stežka preživijo v samoti, temveč tudi v toliko, kolikor se človeški zakoni in njih pravice znotraj državne ureditve načeloma ne morejo razlikovati od naravnih, ki imajo vendar občo veljavo. Preloma, ki se po Hobbesu zgodi s sklenitvijo družbenega dogovora, potemtakem sploh ne more biti — in v toliko postane dvomljiva tudi teorija, ki se sklicuje nanj.

⁷ Pismo L. J. Jellesu, 2. junija 1674.

Glede tega je vsekakor pomenljivo, da se je Spinoza sam na začetku svoje filozofske poti — v XVI. poglavju *Teološko-politične razprave* — eksplicitno opiral na teorijo prvotnega dogovora, nar kar pa je ta ideja pri njem postopoma izgubljala na veljavi: medtem ko v *Etiki* sicer še nastopa,⁸ a predstavlja le eden in ne pglavitni moment izpeljave, katere težišče se je že prestavilo, pa se v pričujoči razpravi sama beseda pojavi le enkrat in še to v drugačnem kontekstu. Priča smo torej na prvi pogled skrivnostnemu izginotju neke koncepcije, izginotju, ki ima vendarle povsem racionalno osnovo in pravzaprav predstavlja zgolj pripoznanje konsekvenc, ki izhajajo tako iz metodoloških izhodišč kot vsebinskih rezultatov njegove filozofije.

Prva temeljna slabost teorije prvotnega dogovora je namreč v tem, da izhaja iz posameznika, katerega delovanje *že je* racionalno; težko, sploh nemogoče si je predstavljati, da bi v stanju obče vojne vseh proti vsem kar naenkrat med vsemi prevladalo trezno spoznanje, da tako več ne gre naprej. Nasprotno, prej bi bilo treba reči, da je prav civilno stanje miru in varnosti nujni predpogoj, da bi človek lahko »negoval duha« in povzdignil svojo racionalnost do stopnje, na kateri bi bil sposoben tega uvida, medtem ko je v naravnem stanju zaradi odsotnosti miru in navzočnosti bede njegova narava v kar najmanjši meri pod vodstvom razuma. Res je sicer, da je vselej moč najti ljudi, ki se po svojih sposobnosti odlikujejo daleč pred drugimi in ki bi se torej lahko dokopali do spoznanja o nujnosti vzpostavitve civilnega stanja, toda niti Platonov filozof-politik ne Rousseaujev zakonodajalec zgolj v razumu ne moreta prejeti zadostne opore za izvedbo svojega načrta. Spinoza zavrača sicer iluzorno tezo, po kateri naj bi imela resnica neko imanetno moč, tako da bi že s samo svojo prisotnostjo razpršila vse utvare in zmote v glavah ljudi. Kajti kakor navkljub navzočnosti racionalnega spoznanja, ki mi neizpodbitno dokazuje, da je sonce zelo zelo daleč, tega še naprej vidim na razdalji 200 čevljev, saj se pač empirično zaznavanje z ali brez spoznanja pokorava istim zakonom in po nujnosti odraža stanje mojega telesa, enako tudi razum ne more neposredno vplivati na afekte, obrzda jih lahko le, kolikor tudi sam nastopa kot

⁸ »Da bi torej ljudje lahko živeli v slogi in da bi mogli pomagati drug drugemu, se morajo odpovedati svojemu naravnemu pravu in drug drugemu zagotoviti, da ne bodo storili ničesar, kar bi lahko komu drugemu škodovalo.« (*Etika* IV, pr. 37, op. 2.) Formulacija je, kot vidimo, skoraj identična Hobbesovi.

močnejši afekt veselja. Kar je v napačni ideji ali afektu pozitivnega, lahko odpravi samo drugi, nasproten in močnejši vzrok iste vrste, sam razum kot tak je v tem oziru nemočen. Ker se torej razprostranjenost racionalnosti in navzočnost civilnega stanja vzajemno po-gojujeta,⁹

»je treba vzroke in naravne temelje države iskati ne v podukih razuma, temveč jih je potrebno izpeljati iz skupne narave oziroma stanja ljudi.«¹⁰

Čeprav država je racionalna tvorba, se pravi nekaj, kar predstavlja resnično korist za ljudi in proti čemer bi morali težiti, je vsaka teorija, ki si pri razlagi njenega nastanka pomaga z razumom, nujno protislovna.

Drugi razlog, ki je Spinozo primoral, da opusti Hobbesovo pojmovanje čistega prehoda iz naravnega v civilno stanje, tiči v njegovi zasnovi življenja in z njo povezano teorijo naravnega prava. Videli smo, da je pri Hobbesu prisoten dualizem med notranjim in zunanjim, tako da imajo človekove naravne pravice status atributov, ki lahko so, lahko pa tudi niso prisotni. Zavaljo tega se delijo na neodtuljive in odtuljive, in prav tem se v družbenem dogovoru odrečem v prid domnevno večje varnosti; če ne bi imel ničesar ponuditi v zameno, pač sploh ne bi bilo motiva za dogovarjanje. Če se torej Hobbesov posameznik deli na to, kar je on sam, ter tisto, kar ga kot golega nosilca presega, pa je pri Spinozi subjekt v celoti identificiran s svojim bistvom, izraženim v njegovem prizadevanju po vztrajanju v lastnem bivanju.

V tem se sicer ne razlikuje od katerekoli druge stvari v naravi. Slehera od njih predstavlja nekakšen srečen spoj med nekim posamičnim bistvom, ki je bilo proizvedno od Boga kot del neposrednega neskončnega modusa in je v svoji idealnosti večno, ter dejanskega obstoja tega bistva v trajanju, obstoja, ki je

⁹ Prav sem je treba vmestiti status politike v Spinozinem etičnem projektu, ki malone pedagoško, kot teorija osvoboditve, izhaja iz stanja človeške sužnosti silam afektov, dokler se slednjič ne konča v polastitvi blaženosti in svobode, ki jo omogoča izvesti spoznanje. Toda, da bi si razum pridobil zadostno moč, je potrebno vzpostaviti stanje miru in mu dati na voljo čas, to pa lahko stori edino politična večina, ki sloni na izrabi sile afektov proti njim samim. Politika torej tvori strukturno nujen sestavni del Etike in bi se jo dalo locirati natanko kot mesto prehoda iz sužnosti v svobodo, tj. med IV. in V. del.

¹⁰ *Politična razprava* I, 7.

posledica neskončne verige končnih vzrokov, ki v skladu s svojimi zakoni daje bivati zdaj temu, zdaj onemu bistvu. Na vsakem od teh dveh nivojev se na svoj način izraža božja moč: tudi idealno bistvo, se pravi bistvo, še preden se udejani v obstoju, predstavlja delen izraz večnega bistva Boga. Božja nujnost, po kateri nastaja vse v naravi, se tako vsaj za analizo *podvoji*, kajti neko stvar lahko opazujemo samo na sebi — in tedaj je vezana neposredno na prvi vzrok sam — in kot vpeto v igro vzajemnega pogojevanja z drugimi, pogojevanja, ki se v svojem učinkovanju podreja obči naravni zakonitosti, ki sama prav tako izhaja iz narave oziroma moči Boga.

»Moč Boga potemtakem delimo na *urejeno* in *absolutno*. Kadar obravnavamo njegovo vsemoč brez ozira na njegove odredbe, pravimo, da je *moč Boga absolutna*; kadar jo obravnavamo glede na njegove odredbe, pa ji rečemo *urejena*.«¹¹

Sleherna obstoječa stvar je zato rezultat *dvakratne določenosti po nujnosti*,¹² ki imata vsaka svojo lastno kavzalno moč. Na ravni najenostavnejših teles vznik neke stvari ustreza vzpostavitvi določenega razmerja med mirovanjem in gibanjem, razmerja, ki se pojavi zgolj po nujnosti neskončne verige končnih vzrokov reda obstoja. Ko pa se enkrat to razmerje dejansko vzpostavi, se prične skozenj manifestirati tisti del božje moči, ki je zamejen z določenim posamičnim bistvom. In ker je to bistvo, če ga obravnavamo samega po sebi, poleg tega nujno neprotislovno, vse v njem predstavlja čisto samoafirmacijo oziroma postavitev njemu ustrezne stvari. Ta samoafirmacija bi v idealnem redu bistev ostala v miroljubnem sožitju z drugimi bistvi, saj med njimi ni vzajemnih odnosov (čeprav so različna, torej niso nasprotna), toda v redu obstoja, kjer mora bistvo skrbeti za vzdrževanje ekstenzivnih pogojev svojega bivanja, ki lahko in vselej tudi nujno pridejo v nasprotje z interesi drugega bistva, se le-ta kaže kot boj

¹¹ *Metafizične misli*, II. del, 9. pogl. Odredbe se v tem primeru nanašajo na način, kako se različne stvari »po večnem sklepu Boga« uverižijo med seboj.

¹² »Tako vsaka posamezna stvar izhaja iz dvojne določenosti: 1) določenost po njenem prvobitnem vzroku — Bogu; 2) določenost po njenem neprvobitnem vzroku ali *instrumentumu* — neskončni verigi končnih vzrokov. Prva od teh določenosti je notranja, druga zunanja, pri čemer je Bog prav tako tudi vzrok tega *instrumentuma*.« (M. Gueroult, *Spinoza I (Dieu)*, str. 338, op. 25.)

za samoohranitev *nasproti* drugim končnim stvarem. A naj se manifestira zgolj kot miroljubna *potentia* ali kot konfliktna *vis*, vselej gre za izraz Božje moči, ki je zamejena s in v konkretnem posamičnem bistvu.

»Prizadevanje, s katerim si sleherna stvar prizadeva vztrajati v svoji biti, ni nič drugega kot dejansko bistvo stvari same.«¹³

Enačba je brez preostanka: vse, kar je moč pripisati določeni stvari, pripada njenemu bistvu, in obratno, sleherni učinek, ki izhaja iz nje, je izraz njenega bistva samega ter usmerjen k samoohranitvi. S tem pa odpade tudi razlika med posameznikom, ki bi lahko ostal neprizadet do tega, kar se dogaja z njim, ter zunanostjo, ki bi jo lahko iz tega notranjega prostora podvrigel svojemu instrumentalnemu preračunavanju. Posamezna stvar ni sestavljena iz svojega bistva *in* napore po ohranjanju njegovega obstoja, ki bi se bistvu pridral naknadno, *to njeno prizadevanje marveč je ona sama*. In kaj ona je, je treba določiti šele na osnovi njenega učinkovanja. Prav tako se izniči tudi dualizem med subjektom in objektom: *conatus*, prizadevanje po ohranjanju v svojem bivanju, nima izhodišča, iz katerega bi izhajalo in za katerega korist bi delovalo, nasprotno, to delovanje je on sam. Kolikor se pridružijo predmeti, so po eni strani izpeljani in drugotni, saj je treba bistvo kot tako pojmovati brez vsakega odnosa do zunanosti, po drugi strani pa so v tisti meri, kot pridejo pod oblast njegovega *conatusa*, prav *konstitutivni del njegove narave*. To prizadevanje skratka nima cilja, kot želja ni želja ničesar, temveč le po sebi.

Čeprav *conatus* v svojih manifestacijah sovpada z bojem za samoohranitev, ki se pri Hobbesu izteče v univerzalni egoizem, se zaradi opisane reflektiranosti vase sam vmešča v nek prostor, ki je pred in onstran opozicije med denimo egoizmom in altruizmom. Kajti ker vsa dejanja, ki jih je moč pripisati meni, po definiciji afirmirajo obstoj mojega bistva in izhajajo iz nujnosti moje narave, so vselej v radikalnem smislu avtentična, pa naj bo to v škodo ali v korist drugim ljudem. Subjekt je na ta način brez vsakega preostanka kake točke notranje identitete vržen v zunanji svet, v katerem mora izpričati svoje bistvo in moč obstoja, tako da sploh ni mogoče govoriti o njem brez njegovih dejanj. In kakor

¹³ *Etika II*, pr. 6.

se vsak uspeh nanaša na celoto njegovega bistva, tako tudi vsak neuspeh ogroža celoto njegove biti.

Zaradi nemožnosti deljivosti bistva posamezne obstoječe stvari, v katerega učinkovanju se manifestira absolutno nujna moč Boga sama, vsako učinkovanje kake stvari, sploh vse, kar se zgodi, izraža božjo moč in je v toliko v skladu z naravnim pravom. Če je bilo pri Hobbesu le-to vezano na prosto uporabo moči, je sedaj pravica, ki jo narava dodeli posameznim stvarjem, strogo enaka njihovi moči in je torej — kakor *conatus* — njihovo bistvo samo.

»Pod naravnim pravom torej razumem same naravne zakone oziroma pravila, v skladu s katerimi vse nastaja, z drugimi besedami, moč narave samo. Zatorej sega naravna pravica (*naturale ius*) celotne narave in potemtakem tudi vsakega posameznika tako daleč, kot seže njegova moč. Karkoli potemtakem človek stori po zakonih svoje narave, stori to v skladu z najvišjim naravnim pravom in ima v naravi toliko pravice, kolikor ima moči.«¹⁴

Človek se zato svojim naravnim pravicam ne more preprosto odreči ali jih prenesti na koga drugega, kakor ni v moči trikotnika, da bi privzel naravo kroga. Oba primera bi implicirala spremembo samega bistva. Posameznik pravice bodisi ima ali pa jih nima, vmesne pozicije ni. Obstajajo kot njegova danost in so čisto pozitivne in kvantitativne narave, izmerljive na podlagi učinkov, ki mu jih uspe proizvesti v spopadu z njemu nasprotnimi stvarmi. Meje dosega naravnega prava kake posamezne stvari je tako moč določiti z enako zanesljivostjo in isto metodo, kot velja v eksaktivnih znanostih: v ta namen se nima smisla zatekati k razglabljanjem o nekakšnem idealnem pravnem redu, ki da je dan od Boga preko njegovih prerokov ali zapisan v človeških srcih, dovolj je na eksperimentalen način ugotoviti, ali, denimo, človek nekaj lahko stori ali ne. Kolikor iz njegovega idealnega bistva izhaja, da je takšno in takšno dejanje v dosegu njegove narave, potem le-to spada k njegovi naravni pravici, ne glede na to, kak-

¹⁴ *Politična razprava II, 4.*

Izraz »karkoli stori po zakonih svoje narave« bi se utegnil zdeti moč-teč, češ da bi se ga dalo interpretirati v smislu, da mu naravno pravo zapoveduje in dovoljuje, da se v svojih dejanjih ravna v skladu z merili lastne narave, da so torej dejanja, ki so v nasprotju z njegovo resnično koristjo, protinaravna. To bi bilo seveda napačno. Dejanja te vrste preprosto ne morejo biti njegova, pripisati jih je treba zunanjim vzrokom (tako npr. samomor).

šna je njegova »moralna vrednost«, in če mu tega dejanja vendarle ne uspe izvesti, je treba zgolj pripoznati, da dotično dejanje pač ni bilo v moči konkretnega človeka in da torej ni del *njegovega* naravnega prava. Ker so torej njegove meje v zadnji instanci a posteriorne, jih sploh ni mogoče prekorati in sovpadajo s pozitivnostjo splošnega reda narave. Čeprav se zdi, da »človek prej moti naravni red, kot pa se ravna po njem«, se mu potemtakem tudi on nujno pokorava, saj tisto kar mu uspe storiti, vseeno kaj, preprosto je delo narave;¹⁵ in če se izidi ne skladajo z našo predstavo, je treba krivdo za to neskladje npriti le omejenosti naše spoznavne moči, ne naravi. Teorija naravnega prava in politika sta v toliko znanosti, ki imata popolnoma enak status kot fizika, le da se nanašata vsaka na svojo posebno sfero narave. Tako tu kot tam gre za razmerje sil, za igro vzrokov in učinkov, v kateri se telesa po zakonih nujnosti zadevajo druga ob drugo ter v teh srečanjih manifestirajo svojo moč.

Na tej ravni pa postane iluzorna vsaka ideja o zavezujočnosti kaknega pravnega reda, ki nima na voljo stvarnih sankcij. Dve stranki skleneta dogovor bodisi v upanju na dobiček ali iz skupnega strahu; če se te okoliščine spremenijo in vzrokov, ki so mu botrovali, ni več, dogovor preneha veljati — kar je sicer jasno videti v odnosih med suverenimi državami, ki druge nasproti drugim ostanejo v naravnem stanju. In če je vselej v moji moči, da se dani besedi izneverim, s tem v resnici ostanem nevezan, pogodba pa je fiktivna.¹⁶ Država, ki bi slonela zgolj na vzajemnem sporazumu ljudi, bi bila v vsakem trenutku pred razpadom, prepuščena na milost samovolji posameznikov. Če pa bi bilo po drugi strani razmerje sil takšno, da pravil vedenja, ki mi ga nalaga kaka oseba ali skupina ljudi, ne bi mogel kršiti brez precej neugodnih posledic zame samega, zavezujočnost njihovega upoštevjanja ne bi izviralo iz kake pogodbe, temveč iz moje dejanske nemoči oziroma moči tistega, od katerega sem odvisen. Teorija prvotnega družbenega dogovora je potemtakem bodisi iluzorna in neučinkovita bodisi odveč: če pravico in moč imam, se jima ne morem odpovedati, če jih nimam, se nimam čemu odpovedati.

¹⁵ »Človek, najsi ga vodi razum ali zgolj željnost, ne naredi ničesar, kar ne bi bilo v skladu z zakoni in pravili narave, se pravi ničesar, kar ne bi bilo v skladu z naravnim pravom.« (*Politična razprava II*, 5.)

¹⁶ Gl.: *Politična razprava II*, 12.

Po teh polemičnih osth, naperjenih proti Hobbesu, poskušajmo sedaj sledeč Spinozi izgraditi pozitivno teorijo, določiti specifičnost in vmestitev političnega ter izvor in strukturo države.

Ob obravnavi *conatusa* smo že omenili, da se bistva kot bistva ne izključujejo med seboj, saj so kot rezultat božje produkcije neposreden izraz njegove čiste pozitivnosti oziroma določene stopnje intenzivnosti njegove moči, ki ne pozna nasprotnika. Negativnost izhaja iz splošnega reda narave, v katerem se morajo ta bistva afirmirati v boju z ostalimi. Neskončna v prvem so v tem drugem redu radikalno nemočna: poleg tega, da se bistva tukaj ne morejo izmakniti uverženju vzrokov in učinkov, ki jih nenehno bombardirajo od zunaj in spreminjajo njihovo razmerje med gibanjem in mirovanjem ter s tem stalno ogrožajo njihovo identiteto, je za vsako dejansko obstoječe bistvo vselej dan vzrok, ki ga po moči presega in ga lahko nazadnje tudi uniči. Zaradi tega mora poskušati iskati zanj ugodna srečanja z drugimi stvarmi, s katerimi bi nadomestilo izgubo, prizadejano z neugodnimi srečanja,¹⁷ ter tako ohranilo svojo identiteto. Ker pa je hkrati njegova moč v ta namen zaradi vsemoči obče nujnosti sama po sebi zelo omejena, si mora posamično bistvo poiskati podporo, če je le mogoče, v drugih stvareh, ki bi jih priklenilo nase na takšen način, da bi združilo svojo moč z njihovo ter obenem povezalo svojo usodo z njihovo usodo, tako da bi imeli skupne koristi in škodo, da bi vzroki, ki ogrožajo njega, ogrožali tudi njih, in obratno. Pogoj takšne povezave pa je, da se dve stvari po naravi skladata med seboj. Še več, njuna skladnost je prav merilo njune medsebojne koristnosti, saj mi kaka stvar lahko škoduje le v tistem oziru, v katerem je nasprotna moji naravi, kolikor pa se sklada z njo, mi že s samim tem nujno koristi. Obča zapoved za sleherno obstoječo stvar — ki je v toliko strogo vzeto predpolitična — bi se potemtakem glasila, da naj, kolikor le more, poskuša *organizirati srečanja z drugimi stvarmi* na takšen način, da bi ta srečanja čim pogosteje podpirala njeno lastno prizadevanje po vztrajanju v svojem bivanju, da naj, skratka, z načinom svojega življenja izrabi splošni red narave sebi v prid — to pa ob pomoči drugih stvari, katerih narava se sklada z njeno.

¹⁷ »Človeško telo potrebuje za svojo ohranitev veliko drugih teles, ki ga tako rekoč nenehno obnavljajo.« (Etika II, IV. postulat za 13. propozicijo).

»Ne more se zgoditi, da človek ne bi bil del narave in da se ne bi ravnal po nje občem redu; toda če živi skupaj z individui, ki se skladajo z naravo človeka samega, se bo že samo s tem njegova zmožnost delovanja krepila in večala. A če je med takšnimi individui, ki se prav malo skladajo z njegovo naravo, se jim bo mogel komajda prilagoditi, ne da bi zelo spremenil samega sebe.«¹⁸

Za človeka pa ni nič bolj koristnega, kot je človek, saj se izmed vseh stvari ta najbolj sklada z njegovo naravo: če se potemtakem združita dva posameznika, sestavljata individuuum, ki je dvakrat močnejši od enega samega, in s tem je njuna moč obstajanja ter njuna možnost preživetja večja, kot če bi živila vsak zase.¹⁹ Toda zgolj na podlagi skladnosti idealnih bistev ljudi ne moremo neposredno potegniti zaključka, da si mora človek za vsako ceno prizadevati, da bi se združil z drugimi. Seveda, njegova naravna potreba ga sili, da vselej živi v takšni ali drugačni skupnosti tako z njimi kot z vso ostalo naravo, vendar pa hkrati velja, »da se je treba ljudi bati bolj kot vseh drugih živih bitij.«²⁰ *Homo homini aut deus aut lupus.*

Razlog za to ambivalentnost medčloveških odnosov je dvojen. Najprej ljudje zaradi izredne sposobnosti svojega telesa in razuma, ki jih lahko naredi tudi zvite, pretkane, zahrbtne, po moči svojega *conatusa* daleč presejajo ostale stvari: in kdor je najmočnejši, tega se moram, če so razmere takšne, tudi najbolj bati in predstavlja mojega največjega sovražnika. Drugič in predvsem pa se uniformnost človeške narave nanaša izključno na idealna bistva, medtem ko se ta v neskončno modificirajo pod vplivom zunanjih

¹⁸ Etika IV, Dodatek, 7 pogl.

¹⁹ Prim.: Etika IV, pr. 18., op.: »Zunaj nas je torej marsikaj, kar je koristno in za čemer si je potemtakem treba prizadevati. In med vsemi temi se ne da zamisliti nič dragocenejšega od tega, kar se popolnoma sklada z našo naravo. Zakaj če se na primer povežeta dva individua vse-skozi enake narave, sestavljata individuuum, ki je dvakrat močnejši od enega samega. Človeku ni nič bolj v korist kot človek; pravim, da si ljudje za ohranitev svoje biti ne morejo želeči ničesar boljšega kot to, da se vsi v vsem skladajo v enaki meri, da tvorijo duhovi in telesa vseh tako rekoč enega samega duha in eno samo telo, da si, kolikor morejo, prizadevajo vsi ohraniti svojo bit in da vsi hkrati iščejo skupno korist; iz tega pa sledi, da ljudje, ki jih vodi razum, se pravi ljudje, ki pod vodstvom razuma iščejo svojo korist, ne težijo za ničemer, česar ne bi želeli tudi drugim ljudem, da so potemtakem pravični, zaupanja vredni in pošteni.«

²⁰ Politična razprava II, 14.

okolščin, ki so za vsako obstoječo stvar drugačne, odvisne pač od raznovrstnih naključnih srečanj z drugimi telesi. Povedano drugače, človek se lahko sklada z drugim človekom le v tisti meri, kot se sklada s svojim idealnim bistvom, se pravi v meri, kot se sklada s samim seboj: *sociabilis* je le, kolikor njegova dejanja izražajo njegovo bistvo oziroma kolikor izhajajo zgolj iz nujnosti njegove lastne narave. Ker pa v tem delu božja moč po definiciji izraža njegovo samoafirmacijo in je zato usmerjena samo v tisto, kar predstavlja njegovo *resnično* korist, ali tudi, ker so vsi učinki, ki izhajajo iz bistva kake stvari, nujno tudi učinki, v katerih se izraža božji razum, zamejen s tem bistvom, se meja skladnosti med ljudmi v celoti prekriva z racionalnostjo. Zgornjo formulo je treba potemtakem popraviti: za človeka ni nič bolj koristnega, kot je *človek, ki živi pod vodstvom razuma*.

Toda človek je v prvi vrsti del splošnega reda narave in zato večinoma ni v njegovi moči, da bi živel pod vodstvom razuma; redki so tisti, ki se povzpnejo do blaženosti. Ker so razmere, ki ga obdajajo, in vzroki, ki vplivajo nanj, od enega do drugega posameznika drugačni, so za vsakega posameznika spremembe njegove narave lastne le njemu. Tako bo kmet ob pogledu na konja takoj pomislil na plug in polje, kar bo v njem vzbudilo denimo upanje in strah o letini, medtem ko bo vojščaka ob istem konju najprej zaneslo h krvavi sablji in podobi bitke. Kar povzroča razliko, je v tem, da so zunanji vzroki, ki so delovali na prvega, v njegovo glavo ob konju vtisnili sled, ki ustreza plugu, medtem ko so zunanje okoliščine v glavi drugega pustili skupaj vtisa konja in sablje, ki sta se pred njegovimi očmi čestokrat pojavila drug ob drugem. Zaradi individualne zgodovine, lastne vsakemu posebej, postane tako tudi mreža asociacij poseben splet z lastno individualnostjo, razlike med ljudmi pa se po tej poti pomnožijo v neskončnost.

V nasprotju s popolno skladnostjo racionalne strukture tvori posameznikov *imaginarni univerzum* malone posebno monado, ki na sebi lasten način izraža celotno podobo sveta. Te predstave pa sedaj, kot pravi Spinoza, niso neme podobe na platnu, temveč tudi one nujno proizvajajo določene učinke, ki prispevajo k afirmaciji imaginarnega obstoja njihovih predmetov. Predvsem igrajo ključno vlogo pri sprožanju človekovih afektov. Odzivanje na vzroke, ki delujejo na telo, se povečini določa preko skladnosti tega stanja telesa in njemu ustrezne ideje z vrednostno lestvico, ki je utelešena v pred-

stavah. In ker so te od enega do drugega različne, se njihovo učinkovanje tukaj kaže na ta način, da bo lahko popolnoma ista stvar navdala enega z žalostjo in drugega z veseljem. Kar bo eden sovražil in poskušal uničiti, si bo drugi na vse kriplje prizadeval ohraniti nedotaknjeno. Gola raznolikost predstavlja, zaradi katere bo čisto isti vzrok pri raznih članih skupnosti privedel do skrajno raznovrstnih odgovorov, se bo tako lahko v naslednjem koraku sprevrgla v nasprotovanje in sovražnost, saj se bo naperjenost neskladnih afektov nato od stvari prenesla na ljudi same.

Poleg te neskladnosti singularnih obstoječih bistev nam sama teorija afektov²¹ poda še en razlog, zakaj se ljudje, kolikor smo pa-

²¹ Teorija afektov, ki zavzema III. in IV. del *Etike*, je bila po krivici zapostavljena, bralo se jo je in povečini se jo tudi danes še vedno bere kot žanrsko pisanje, podobno Teofrastovim *Značajem*. Toda če vzamemo sam naslov *Etika* zares, je treba pripoznati, da tvori samo jedro tega dela. Po drugi strani je Spinoza v njem na povsem konsekventen in racionalen način izpeljal cel kup trditev, ki so dobile splošno veljavo šele s Freudovo psihoanalizo. Ker se bomo v nadaljevanju osredotočili na skupinske afekte, za katere sta (po Matheronu) značilni predvsem *zahteva po vzajemnosti* in *vzajemnost zahtev*, bi tukaj na kratko naznačili temeljni etapi izpeljave afektov, lastnih človeku kot posamezniku (afekt sicer izraža spremembo stanja našega telesa, ki zmanjša — žalost — ali poveča — veselje — našo moč obstajanja in delovanja). Za prvo etapo je značilen *prenos* naperjenosti afektov iz enega predmeta na poljuben drugi predmet, saj lahko čisto vsaka stvar po naključju postane vzrok npr. našega veselja; po naključju, se pravi kot vzrok, ki dejansko ne vpliva oz. ni vplival kot učinkujoči vzrok (zaradi česar se praviloma zgodi, da ljubimo neko stvar, ne da bi mogli povedati zakaj). Temeljna mehanizma tega transferja sta imaginarna ali pojmovna asociacija in sočasnost. Na politični ravni Spinoza z njim pojasni obstoj nacionalizma: »Če je koga zavoljo pripadnika kakega drugega stanu ali naroda navdalo veselje ali žalost, ki ju kot vzrok spremlja ideja tega človeka pod splošnim imenom stanu ali naroda, tedaj bo ljubil ali sovražil ne le tega človeka, ampak vse pripadnike tistega stanu ali naroda.« (*Etika* III, pr. 46.) Drugo etapo predstavlja *identifikacija* z ljubljenjo oz. kontraidentifikacija z osovraženo stvarjo: ker je variacija moči mojega *conatusa* neposredno povezana s spreminjanjem stanja ljubljenega predmeta (če se zmanjša njegova moč, bo tudi mene samega navdala žalost), si z enako vnemo, kot skrbim zase, prizadevam ohraniti tudi njega. Po učinkovanju *dejansko postane del mojega lastnega bista*. Za politično teorijo je nadalje pomembna *prisila po ponavljanju* (iz katere Spinoza med drugim izvede ljubosumje): če mi enkrat kaka stvar povzroči veselje, tudi vsi predmeti, ki so tvorili okoliščine tega ugodja, po naključju postanejo vzrok veselja. Če potem drugič manjka en sam predmet iz tega konteksta, se v meni porodi neka nezadoščenost, *desiderium*, ki veselje pretvori v žalost. Politična implikacija te prisile

sivni, usmerimo drug proti drugemu. Najprej pa je ob tem potrebno poudariti, da afektivnost sama po sebi pri Spinozi, v nasprotju z običajno predstavo, ni nedružabna, tako da bi bilo dovolj priznati, da smo ljudje podvrženi strastem, in iz tega neposredno zaključiti na obstoj vojne vseh proti vsem. Nasprotno, kakor razum nas tudi pasivni afekti vodijo k spletnanju vezi z drugimi; v nekem smislu je ta težnja še celo bolj primarna, saj obstaja v nas tako ob prisotnosti razuma kot tudi brez njega in se tokrat nanaša tudi na tiste dogodke, ki jim nismo adekvaten vzrok. Ključna referenca za to izpeljavo je 27. pozicija III. dela *Etike*:

»Če si predstavljamo, da neki afekt navdaja stvar, ki nam je podobna in do katere nas ni navdajal noben afekt, nas že s samim tem navda podoben afekt.«²²

Predstavljati si (videti, zaznati, predočiti si, zamisliti si) čustva kakega nam podobnega pomeni s samim tem že občutiti jih. Iz te *affectuum imitatio* neposredno izhaja sočutje do sočloveka v nesreči (kar je potemtakem pasiven afekt, ki se ga bo modrec poskušal znebiti): če vidim, da nekoga navdaja žalost, bom namreč s samim tem tudi sam zapadel v žalost, in da bi se je otresel, mu bom pač najverjetneje pomagal. Prehod k dejanju je — drugače kot pri Hobbesu, kjer se ga posameznik loti po pretehtanem spoznanju o koristnosti učinkov — *neposreden*, beda tega človeka me že kot

je konzervativcem, saj si vladar ne more privoščiti, da bi svoje državljane oropal kake pravice, ne da bi to med njimi sprožilo splošno žalost in potem revolt.

²² V dokazu Spinoza pravi: »Če je torej narava vnanjega telesa podobna naravi našega telesa, tedaj bo <tudi naša> ideja vnanjega telesa, ki si ga predstavljamo, vsebovala afekcijo našega telesa, podobno afekciji vnanjega telesa; in če si potemtakem predstavljamo, da nekoga, ki nam je podoben, navdaja neki afekt, s samo to predstavo tudi nas navda podoben afekt <*simili cum ipsa affectu afficimur*>.« Iz tega bi se dalo povzeti, da se posnemanje afektov opira na komunikabilnost občutkov in paralelizem med atributi: ideja afekcije, najsi gre za naše ali za kako drugo telo, je vselej enaka, potemtakem pa jo spremlja tudi enako stanje telesa samega. Če naj pustimo ob strani probleme, ki nastanejo ob takšni zasnovi, bi opozorili, da Spinoza molče preide mimo dejstva, da se v skrajni konsekvenci »vsa telesa v čem skladajo« (*Etika* II, 2. lema za 2. aksiomom za pr. 13.) in bi se zato posnemanje občutkov moralo raztezati na celotno naravo. Res je sicer, da je za človeka tisti, ki mu je najbolj podoben, človek, a to ne zadošča, da bi potegnili mejo. Ta je lahko le simbolna, ne imaginarna.

taka navda z žalostjo; ker zmanjša zmožnost obstajanja mojega lastnega bistva, mu bom priskočil na pomoč po nujnosti lastne narave. Iz istega oponašanja afektov izhaja tudi, da »si bomo prizadevali storiti vse, o čemer si predstavljamo, da ljudje to zro z veseljem, in narobe, branili se bomo storili vse, o čemer si predstavljamo, da se tega branijo.«²³ Razlaga je spet preprosta: stvari, za katere si predstavljamo, da za druge predstavljajo predmet pozečenja, bodo že samo iz tega vzroka tudi v naših očeh prejele podobno veljavo, zato bomo poskušali storiti dejanje te vrste. S tem pa bomo poleg sebe navdali z veseljem tudi drugega, saj se bo moja radost po zakonih nujnosti preslikala tudi vanj, s čimer se bo moje veselje še enkrat odbilo od njegovega in vnovič okrepilo, kar bo zopet vzbudilo ustrezen odziv pri njem, itn. Afekti te vrste se torej zapovrh vzajemno oplajajo, želja po univerzalnosti univerzalizira samo sebe. Dasi pasivne, te »strasti« — v nasprotju s pričakovani — tako že zgolj zaradi podobnosti naše narave tvorijo precej trdno vez, ki spaja ljudi tako v naravnem kot v civilnem stanju. Ljudje smo torej po nujnosti lastne narave sočutni, dobrohotni, pripravljeni pomagati, priljudni; še več, rekli bi lahko, da je v pasivnih afektih te vrste zapisana racionalnost, ki nas tudi proti naši volji prisili v prijazen odnos do soljudi. Zakaj enako kot si prizadevamo vztrajati v lastni biti, se pravi skladati se s samim seboj, enako si prizadevamo skladati se z nam podobnimi. Ker se bistva drugih ljudi skladajo z našim, poteka naša samoafirmacija skozi afirmacijo drugega.

Vsi pasivni afekti pa seveda niso take vrste, da bi nas pehali v miroljubno sožitje. Nasprotno, prav isti vzroki, ki nas naženejo, da spletemo medsebojne odnose, nas tudi razženejo vsakega v svojo smer in nas privedejo v spore. Prvo takšno leglo tiči v stvareh, ki jih lahko poseduje en sam. Tudi če me neka reč ne bi privlačila, tudi če bi se mi upirala, bo že zgolj predstava,²⁴ da si jo želi kdo drug, v meni porodila težnjo po njej. Kadar gre za predmete, ki

²³ *Etika* III, pr. 29.

²⁴ Da bi prišlo do tekmovalnega potegovanja za kako stvar, sploh ni potrebno, da je na kaki strani prisotna dejanska težnja po njej, dovolj je že, da imam zgolj predstavo, *imaginatio*, da tako prizadevanje obstaja, in me bo že navdala želja po njej; ker pa bo iz te želje sedaj res vzniknilo prizadevanje, da bi se stvari polastil, bo to seveda naletelo na ustrezen odziv pri drugem. Tudi v toliko je imaginacija vselej dejanska in se nahaja onstran opozicije med resničnim in neresničnim.

jih je moč, denimo, proizvesti serijsko, bo oponašanje čustev tudi na ekonomski ravni pripomoglo k uresničitvi družbenih vezi: kot nekdo, ki si prizadeva postati lastnik predmeta, ki ima v očeh drugega veljavo zelenega, bo moje lastništvo nad njim oba navdalo z veseljem. Povsem drugače pa je, če postane kak predmet monopol. Tedaj me bo dejstvo, da ga nekdo želi ali ima, obrnilo proti temu človeku — stanje stvari, ki si ga želim sam, tedaj preprosto ni združljivo z njegovim obstojem. V meni se bo tako porodila žalost, iz nje zavist, škodoželjnost, zahrbtnost, sovražnost, ki lahko v zadnji konsekvenci prekorači vse meje in me privede v boj na življenje in smrt, saj si vselej s celotnim bistvom prizadevam uničiti predmet, ki mi vzbuja sovraštvo, stvar, ki je vzrok moje nemoči.

Drugi razlog, zakaj se ljudje, kolikor nas ženejo pasivni afekti, ne moremo prenašati, izvira iz različnosti dejansko obstoječih bistev, ki jim raznovrstnost zunanjih vzrokov oz. specifična raznolikost vrst in načinov srečanj z drugimi telesi²⁵ izgradi povsem lastno strukturo. Ker ima zavoljo svoje zgodovine človek izgrajen svojevrsten sistem želja in posledično samosvojo hierarhijo vrednot,²⁶ ga njegova želja po univerzalizaciji privede v paradoksen položaj: rad bi se skladal z drugimi ljudmi, a kaj ko se drugi ne skladajo z njim. Če bi bila narava ljudi zares skoz in skoz enaka, bi se njegova naravna priljudnost lahko udejanila brez vsakih ovir, moje želje bi našle potrdilo v njihovih, njihove v mojih, medtem ko sedaj zaradi konflikta vrednot moja dejanja naletijo na zavračanje, njihova pa vzbujajo odpor pri meni — skratka, v tisti meri, kot se človekove vrednote in asociacijska mreža ne skladajo s sistemi drugih, se v njem v vsakem primeru rodi žalost in mizantropija. Da bi se izognil stalni ogroženosti, je tako človek postavljen pred bolečo alternativo: bodisi mora spremeniti svoj lasten

²⁵ »Čisto isti predmet lahko aficira različne ljudi različno, in čisto isti predmet lahko čisto istega človeka v različnih časih aficira na različne načine.« (*Etika* III, pr. 51.) Posledica tega je, da imajo različni ljudje različne vrednostne sodbe o istih stvareh, ki so zapovrh često nestanovitne. Vse je pač odvisno od splošnega reda narave, po katerem so se te stvari — za človeka po naključju — srečale z njim, od kvalitete, kvantitete in aspekta teh srečanj.

²⁶ »... očitno je, da si nič ne prizadevamo, hočemo, se ženemo in želimo, ker sodimo, da je dobro, ampak narobe, zavoljo tega sodimo, da je kaj dobro, ker si za tem prizadevamo, hočemo, se ženemo in želimo.« (*Etika* III, pr. 9., op.)

sistem vrednot in jih uskladiti z željami drugih ali pa jih mora, vseeno kako, preobraziti v svoje. Izhod razklanosti duha, *fluctatio animi*,²⁷ je vsekakor odprta, a ker bi se moral v prvem primeru odreči svetu, ki je na nek način zanj konstitutiven, je druga možnost vsekakor verjetnejša.

„... in tako vidimo, da se vsakdo po svoji naravi trudi, da bi drugi živeli po njegovem. Ker pa se za tem trudijo vsi enako, so drug drugemu v napoto, in ker hočejo, da bi jih vsi hvalili in ljubili, drug drugega sovražijo.“²⁸

Razlika do Hobbesa je zopet očitna. Medtem ko se pri slednjem vsi odnosi z drugimi ljudmi zvedejo na instrumentalno podrejanje v zaščito lastnega »krogotoka« in človek išče splošno priznanje le zaradi moči, ki mu jo ta priskrbi,²⁹ pa težnja po dominaciji Spinozinega posameznika, nasprotno, izhaja iz istega vira, po katerem izraža sočutje in priljudnost — gre za prizadevanje, da bi bil v njihovih očeh sprejet z odobravanjem. Če povzamemo skupaj z Matheronom,³⁰ tudi ko tiraniziramo sebi podobne, nas vselej vodi želja, da bi jim ugajali.

Iz obravnave značilnosti človeške narave bi lahko sedaj potegnili nekaj zaključkov, ki zadevajo politične reči. Če bi ljudje povsod uporabljali razum in vselej upoštevali *dictamina rationis*, bi ustvarili skupnost, v kateri bi vsi iskali lastno korist skozi korist drugih ljudi, bili bi pošteni, iskreni, skratka, vladala bi popolna transparentnost in sleherna politična ureditev, ki bi se opirala na prisilo, bi bila odveč. Že sama možnost politike potemtakem dokazuje, da se ta pri svojem ravnanju ne sme zanašati na razum ter svojih

²⁷ *Fluctatio animi* je stanje, v katerem nas različni afekti vlečejo v nasprotno smeri. To stanje se vsekakor vzpostavi vselej, ko sovražim kako sebi podobno stvar, saj si jo tedaj po eni strani želim uničiti, po drugi pa me podoba njene bede navda z žalostjo in sočutjem. Kateri afekt bo nagnil tehtnico na svojo stran, je nazadnje odvisno edino od fizičnega razmerja sil med njimi, v vsakem primeru pa bo moč zmagovitega čustva oslabljena.

²⁸ *Etika III*, pr. 31, op.

²⁹ »Človekovo MOČ predstavljajo, vzeto na splošno, njegova trenutna sredstva za pridobitev kake dozdevne bodoče koristi... Kakršnakoli lastnost, s katero človek mnoge navdaja z ljubeznijo ali strahom, ali sloves, da ima takšno lastnost, prav tako predstavlja moč; zakaj to predstavlja sredstvo za pridobitev pomoči in uslug od mnogih.« (Th. Hobbes, *Leviathan*, p. I, ch. X.)

³⁰ A. Matheron, op. cit., str. 171.

ukrepov ne more opirati zgolj na racionalno argumentacijo, ki naj bi prepričala ljudi. Ta seveda ni izključena, saj deloma tudi sama usmerja afekte, vendar pa je ravno v pogojih svoje uporabnosti odveč in neuporabna tedaj, ko bi bila potrebna. Zatorej si mora politika za merilo kot tudi za edino sredstvo vzeti človeški naravi lastne strasti in jih usmerjati na takšen način, da bi po lastni zakonitosti učinkovale, kot da bi jih vodil razum. *Politika je večšina, ki izrablja strasti takorekoč proti njim samim.*³¹ Vzroke, ki jih sprožajo, je treba organizirati tako, da bodo ljudi njihovi lastni afekti gnali v stvari, ki bodo prinašale skupno korist in učvrščevale trdnost države; tako pasivni afekti kot dejanja, ki izvirajo iz razuma, bodo na ta način učinkovali v isto smer in se vzajemno krepili.

Pri tem pa velja upoštevati dvoje: prvič, podpirati je treba predvsem tista čustva, ki človeka že sami po sebi vodijo v sožitje z drugimi, in drugič, kolikor je le mogoče, je potrebno izrabljati pozitivne strasti, tj. afekte veselja, in ljudi pogojevati bolj z upanjem na dobiček in nagrado kot s strahom pred kaznijo. Afekti žalosti so namreč destruktivni, saj so vselej naperjeni k uničenju svojega vzroka, pa naj bo to kaka nam podobna stvar ali ne. Še več, država, v kateri bo poglavitno sredstvo usmerjanja ljudi grožnja, bo s tem konec koncev delovala v lastno škodo — s povzročanjem žalosti v telesu svojih članov, bo hromila svojo lastno moč.

Hkrati mora skupnost obrzdati nezaželene učinke, ki izvirajo iz pasivnih afektov. V ta namen je potrebno vzpostaviti strog lastniški sistem (tu ni druge pomoči) in preprečiti, da bi se priljudnost raz-

³¹ Ker je politika večšina pogojevanja (pasivnih) afektov, je področje njenega učinkovanja na ljudi zamejeno z intenzivnostjo njihove afektivnosti. »Nobeno dejanje, ki ga ni nihče pripravljen storiti niti za nagrado niti pod pritiskom groženj, ne spada k pravici države.« (*Politična razprava* III, 8.) Človek, ki je brez sicer običajnih afektov in je pripravljen storiti vse, kar mu predpisujejo njegova osebna (verska, politična) prepričanja, ne glede na zakonske posledice, ki bi jih kašno dejanje utegnilo proizvesti, se zato izmuzne vsakršnemu državnemu usmerjanju. Je zunaj dosega kazni in nagrad, na katerih slonijo zakoni. V toliko navkljub svoji fizični prisotnosti znotraj neke države ostane izven nje: če ne deli skupnih strahov in upov, je za državno skupnost še naprej stalno preteči tujec, ki živi v naravnem stanju. »Ker so zato tisti, ki se ničesar ne bojijo niti ničesar ne upajo, v tem pogledu neodvisni, so torej sovražniki države in jih je dovoljeno z zakoni preganjati.« (*Politična razprava* III, 10.)

vila v vir sovraštva do drugih. Slednje je moč doseči na pozitiven način, namreč ne s sankcioniranjem negativnih afektov, temveč z vzpostavitvijo takšnih okoliščin, v katerih ne bi prihajalo do pogostega konflikta vrednot, se pravi z oblikovanjem neke enotne strukture želja, strahov in upov, ki bi bila v čim večji meri skupna vsem članom družbe in bi jih tako vselej pehala v isto smer.

»Kajti človek tako v naravnem kot civilnem stanju deluje po zakonih svoje narave in upošteva svojo korist. Človeka, pravim, v obeh stanjih vodi bodisi upanje bodisi strah, da to ali ono stori ali opusti. Glavna razlika med obema stanjema je marveč v tem, da se v civilnem vsi bojijo istega ter da so sredstva za zagotovitev varnosti in način življenja enaki za vse.«³²

A prav v navedenem odlomku se v vsej očitnosti razkrije paradoksnost takšnega podjetja. Zopet kaže, da dejanski obstoj civilnega stanja in pogoj njegove vzpostavitve krožno napotujeta drug na drugega: da bi lahko rekli, da ljudje živijo v civilnem stanju, morajo biti sredstva, ki določajo njihovo afektivnost, v veliki meri enaka, to pa se zdi možno le, kolikor že *obstaja* neke vrste skupna zakonodaja. Brez neke osrednje instance, ki bi pri vseh enako izoblikovala demarkacijsko črto med dovoljenim in nedovoljenim, zapovedanim in prepovedanim, želenim in nezaželenim vsaj o temeljnih stvareh, bo ljudi njihova afektivnost gnala v nasprotno smeri. Ravno zaradi divergentnosti pa se take instance tudi ne da vzpostaviti na pozitiven način. Afekti, ki izvirajo zgolj iz notranjosti kake skupine ljudi, potemtakem še ne ponujajo zadostnih temeljev za dedukcijo izvora državne ureditve. Manjkajoči element je treba poiskati zunaj.

»Kajti gotovo je, da se ljudje v skladu z zapovedjo narave povezujejo med seboj bodisi zaradi skupnega strahu bodisi v želji, da maščujejo skupno krivico.«³³

Tista točka, ki predstavlja mejnik med naravnim in civilnim stanjem ter dokončno zlepi ljudi med seboj, je tako prisotnost splošno razširjenega strahu: v državi se *vsí bojijo istega*, njena izvorna identiteta je negativna. Zadnji vzrok mora priti iz nekega mesta tujosti in se kaže v obliki nevarnosti, pa najsi bodo to na-

³² Politična razprava III, 3.

³³ Politična razprava III, 9.

ravne katastrofe, ki ogrožajo skupino kot celoto, ali pa sovražnik s človeškim obrazom. Ta vzrok zavoljo svoje intenzivne radikalnosti v vseh vzbudi enak strah oz. sovraštvo, zaradi česar je delovanje slehernega posameznika sedaj usmerjeno proti istemu cilju: vsi skupaj bodo poskušali izvreči tujek, ki ogroža njihov posamični obstoj. V tem svojem negativnem početju pa se sedaj vedejo, kot da bi tvorili eno telo pod vodstvom enega samega duha, *una veluti mente ducantur*: s tem se na ravni fizične realnosti za njihovim hrbtom vzpostavi skupnost s specifičnimi notranjimi razmerji, ki se ji reče država.³⁴

Toda, če spinozistična teorija naravnega prava doseže tisto, česar ni uspelo storiti Hobbesu, in izvede prehod iz naravnega v civilno stanje po naravni poti, se vendarle zdi, da je njegova metodična in vsebinska zahteva, da tudi znotraj države še naprej velja naravno pravo vsakega posameznika, ki je tako v pozitivnem kot negativnem smislu zamejeno samo z njegovo močjo, neuporabna in za človeka nevarna. Neuporabna, saj se vse odvija po naravnih zakonih, ob katerih se zdi človeško pravo nesmiselno, nevarna, saj podeljuje legitimnost vsakršni možni kršitvi moralnih in pravnih norm, zaradi česar državljani ne more potegniti meje delovanju državnih organov. Na ta način pa država izgubi vsak smisel, kajti če ljudje tudi znotraj politične ureditve živijo v stalnem strahu in če se pozitivne zakone lahko brez posledic krši, je to ne nadaljevanje naravnega stanja, temveč prav naravno stanje samo v najbolj divji in nasilni obliki.

Spinoza bi te očitke nedvomno sprejel, vendar bi jih obrnil proti poziciji, s katere se jih običajno naslavlja: natanko zaradi navedenih argumentov se ne smemo predajati leporečnim utopijam navidezne blaženosti. Postavljati si je treba uresničljive cilje ter za dosegljivo obravnavati le tisto, kar je mogoče zavarovati s stvar-

³⁴ Pri izpeljavi vznika politične ureditve smo torej priča dvostopenjskemu procesu. V prvem koraku enovit zunanji vzrok izzove enovit pasiven odziv; ideja, ki izraža enotnost in identiteto sicer razpršene skupine ljudi, je najprej utelešena v podobi sovražnika, prav on je tisti, ki jim jo podeli. V drugem koraku skupina to identiteto prenese vase in ji zada pozitiven izraz. Politično urejena družba je tako sicer res naravna tvorba, kot vsaka druga, toda njena identiteta bi bila sama po sebi nemogoča — narava, pravi Spinoza, ne ustvarja nacij —, če se ne bi strukturirala okoli neke točke negativnosti. Sfera političnega je v samem svojem temelju konfliktna.

nimi vzvodi takšne ali drugačne prisile. Politika mora biti skratka realistična, računati mora tudi z najnižkotnejšimi strastmi, ki so ne samo vselej prisotne, temveč na svoj način celo upravičene, racionalne. Kajti

»... kdor jasno vidi, da bi bil lahko deležen boljšega življenja ali bilstva, če bi zakrivil zločin, kot pa če bi se predal vrlini, bi bil tudi sam nespameten, če bi se vzdržal zločinov.«³⁵

Država kot celota mora biti zato urejena na tak način, da bodo tako tisti na oblasti kot navadni državljani hočeš nočeš spoštovali zakone in ne bodo prekoračevali svojih pooblastil — pa naj to izvira iz napatila razuma ali in predvsem iz prisile slepe strasti.³⁶ Za politika je nenazadnje vseeno, s kakšnimi sredstvi se doseže dosledno izvajanje zakonov, bistveno je, da so učinkoviti, prav v učinkovitosti pa je merilo, ki jim dodeli status zakona. Pri Spinozi tako enoznačnost naravnih in človeških zakonov ne pomeni nič drugega, kot da je potrebno v opis stanja stvari vključiti vsa sredstva, ki imajo dejansko moč vplivanja na vedenje ljudi, *ne glede na njihov izvor* in običajno oznako. Kajti kolikor pozitivni pravni predpis potegne za seboj kazen za zločinca, je treba to kazen — denimo smrt za umor — obravnavati kot vzročno posledico, ki izhaja po enaki nujnosti kot zastrupitev in smrt iz použitja strupa. Če so le dejanski, se pravi, če imajo moč, da si podvržejo stvari v skladu z lastnimi predpisi, so torej tako »naravni« kot »človeški« predpisi del istega konteksta. In kakor lahko za naravne zakone štejejo samo tisti, ki adekvatno povzemajo dejansko učinkovanje naravnih stvari, tako je tudi pravni zakon na ravni svojega pojma le, če ga ljudje upoštevajo; v nasprotnem primeru gre za gole črke na papirju. Krivdo za takšno stanje je tedaj potrebno napatiti ne na izkrivljeno naravo ljudi, ki je pač lahko edino takšna, kakršna je, temveč na nesposobnost zakonodajalca, ki je bodisi izdal notranje protisloven zakon in je ta že sam po sebi neizvršljiv bodisi ni dovolj poskrbel za učinkovite vzpodbude oziroma kazni, ki bi zagotovile njegovo izvajanje. Kriv je le zakonodajalec, ki ni postopal racionalno.³⁷

³⁵ Pismo XXII Blyenberghu, 13. marca 1665.

³⁶ Prim.: *Politična razprava* I, 4, in VI, 3.

³⁷ Tudi za racionalnost velja, da je njeno merilo podano v učinkovanju naravnih stvari. Ker se vse odvija po zakonih nujnosti, ki imajo strogo enoznačnost in v celoti sovpadajo z logičnimi pravili razuma, je

A dasi vsekakor drži, da je država v zadnji instanci utemeljena na razmerju sil, iz tega še ne izhaja, da v njej nujno vlada nasilje brez vsake moralne osnove. Kajti sila, ki sproža človeško ravnanje, se ne izraža zgolj v fizični prisili in grožnjah, temveč lahko in praviloma tudi res deluje po nešteto bolj ali manj pretanjenih poteh, ki se raztezajo od denimo materialnih nagrad pa vse do najbolj vzvišenih vzgibov ljubezni, pobožnosti, časti itn.³⁸ Za človeka, ki res veruje v Boga in mu ta veleva, naj ljubi svojega bližnjega kot samega sebe, naj bo pošten, iskren, darežljiv, naj se pokorava oblastem ipd., bodo te zapovedi tudi brez prisotnosti grobih fizičnih sredstev delovale kot prisila. V toliko je red moralnih vrednot, čeprav idealen in po svoji vsebini iluzoren, še kako dejanski in učinkovit; ko je enkrat integrirana v človekovo notranjost, postane tudi lepa želja sila, ki na svoj način sestavlja celokupno moč narave v civilnem stanju.

Če torej Spinoza ves čas uporablja izraze, ki so načeloma tuji idealu pravičnosti, če pravico neposredno izenači z močjo ter moralna pravila z naravnimi zakoni, se s tem zgolj pokorava zahtevi, da se je treba vselej zateči k — vseeno kakšnim, a nujno učinkovitim — vzvodom, ki bodo dosegli, da bodo predpisi ne glede na okoliščine dosledno izvajani. Sicer hvalevredna načela, ki jih oblastnik brez kakih posebnih posledic upošteva le tedaj, ko se tako zdi njemu samemu, so himere, saj so neuporabne prav v trenutku, ko bi morale izpričati svojo učinkovitost. Kdor se zanaša nanje, je v resnici brez vsakršnega jamstva.

vsak dogodek v naravi vselej racionalen, ne glede na to, če mi uvidimo njegovo pravilnost ali ne. Zaradi popolne identitete pa velja tudi obratno. Če je nekaj racionalno, bo tudi vedenje narave v skladu s tem, in če se torej ne sklada, je to zadosten dokaz, da nek postopek, pravilo, zakon pač ni bil racionalen, resničen. To izpeljavo bi lahko aplicirali tudi na slavni Heglov izrek iz Pravne filozofije. Lepota pogojenosti med umnostjo in dejanskostjo je seveda v tem, da je *kategorija racionalnosti v izvedbi nazadnje a posteriori*: šele na podlagi konkretnega stanja in poteka stvari je moč ugotoviti, če je bila naša vednost res racionalna, kot tudi politik šele po usodi svoje politike zve, če je bila ta res pametna.

Pripomniti velja, da prav na tem mestu prejme vso utemeljitev metoda, ki jo je Spinoza uporabil v *Politični razpravi*, kjer se drugače kot sicer precej sklicuje na empiričnost prakse. To, kot smo videli, nikakor ni v nasprotju z racionalno in demonstrativno (*certo modo demonstrare*) naravo podviga.

³⁸ Prim.: *Politična razprava* II, 10.

Ostane nam še zadnje, ključno vprašanje odnosa med naravo in državo: če naravno pravo legitimira vse, kar je le mogoče, in prepoveduje le tisto, »česar nihče ne želi in ne more storiti«, kje naj potem človek dobi zagotovilo, da nihče ne bo posegel po, denimo, njegovem življenju in dostojanstvu. Odgovor je v tem primeru jasen: nikjer. Ne narava ne država mi sama po sebi ne moreta dati nikakršnega jamstva za zaščito kakih prirojenih pravic. Še več, če ima nekdo ali neka skupina ljudi to moč, da mi brez bistvenih posledic škoduje, mu je narava skupaj z močjo dala vso pravico, da to tudi stori. No, če se hočemo izogniti nezavidljivemu sklepu, da naravno pravo ustreza popolni brezpravnosti v tradicionalnem smislu, se moramo sedaj še enkrat ozreti na izvor in strukturo politične ureditve.

Kot smo videli, država nastane v trenutku, ko ljudje začnejo delovati kot sestavni deli nekega posebnega individuuma. Na ravni fizičnega razmerja moči tej unifikaciji ustreza spojitev *conatusov* posameznikov v enega samega. Kot del tega novega skupnega *conatusa* človek obdrži vso nekdanjo moč, razlika je le v tem, da sedaj tudi moč drugih stvari, ki tvorijo državno skupnost, deloma deluje njemu v prid: s samim tem, ko si država prizadeva po samoafirmaciji, krepi tudi mojo moč nasproti drugim stvarem. Daleč od tega, da bi z vstopom v civilno stanje človek izgubil del svojih naravnih pravic — ki mu jih tako kot bistva sicer nihče ne more odvzeti —, predvsem jih torej pridobi. Ko je živel sam, so bile te namreč bolj fiktivne kot realne, saj se njegova moč obstajanja dejansko ni mogla postaviti po robu njemu nasprotnim silam.

«Ker je v naravnem stanju vsakdo tako dolgo neodvisen (*sui iuris*), dokler se lahko zavaruje pred tem, da bi si ga podvrigel kdo drug, in ker si en sam zaman prizadeva zavarovati se pred mnogimi, iz tega izhaja, da vse dotlej, dokler je naravna pravica ljudi določena z močjo vsakega posameznika in lastna slehernemu, le-te pravzaprav ni, temveč obstaja prej v mislih kot v resnici.»³⁹

Namesto da bi bil v celoti sam svoj gospodar, je bil dejansko v slehernem trenutku izpostavljen na milost in nemilost zunanjim vzrokom, ki so ga premetavali po svoji, ne po njegovi nujnosti.

³⁹ *Politična razprava II*, 15.

In ker je, pravi Spinoza, pravica lahko samo dejanska ali pa je ni, je bila pravica človeka kot posameznika v naravnem stanju nična.

V tem oziru dobi država negativno upravičitev: vse, kar mi drugi lahko stori znotraj nje, je to pač lahko storil tudi prej, medtem ko imam kot del skupnega *conatusa* vsaj nasproti naravi več moči in pravice.

Z nastankom države pa se pojavi nova nevarnost, ki je v naravnem stanju ni bilo: njena moč, ki daleč prekaša mojo, se lahko obrne tudi proti meni. Ta možnost je seveda vselej odprta, in če bi racionalno vodena država uvidela, da bi se njeno bistvo z zločini okrepilo, bi tudi ona delovala v nasprotju z lastnimi interesi, če tega ne bi storila. Pri tem je prav tako ne bi mogli ovirati pozitivni pravni predpisi, za katerih izvajanje sicer jamči in ki jih morajo državljani pod grožnjo kazni izpolnjevati, zakaj kakor jih je izdala, jih lahko v slehernem trenutku tudi spremeni. Ker njena volja neposredno je zakon, ga načeloma sama sploh ne more kršiti in se ji zato ni treba ozirati nanj.

Tako se pri Hobbesu z vzpostavitvijo državne ureditve človekova naravna enakost pred smrtjo v celoti ohrani, edina razlika je v tem, da je bila nevarnost nasilne smrti v naravnem stanju vseprisotna, medtem ko je sedaj lokalizirana v eni sami točki, v državi. A če je Leviathan s tem res najustreznejša zemeljska podoba mogočnega Boga, ki odloča o življenju in smrti, ki posega v svet, kakor se mu zljubi, ki ne pozna meja svoje dejavnosti, pride prav na tem mestu do izraza dejstvo, da je za Spinozo sam Bog *Res naturalis*, ki sicer deluje popolnoma svobodno, a ni zato nič manj podvržen določenim »omejitvam«, ki mu jih diktirajo naravni zakoni. Enako je z državo. Čeprav je zakoni, ki jih je izdala, na splošno ne zavezujejo in zato ni mogoče reči, da bi lahko grešila proti pozitivni zakonodaji, tudi zanjo veljajo nekatere temeljne zahteve, ki jih je po naravnem pravu prisiljena izpolnjevati zaradi same sebe.

»Kajti če države ne bi zavezovali tisti zakoni oziroma pravila, brez katerih država ne bi bila država, je v tem primeru ne bi smeli jemati za naravno stvar, temveč za himero. Država torej greši, ko počne ali dopušča, da se dogaja tisto, kar je lahko vzrok njenega lastnega propada...«⁴⁰

⁴⁰ *Politična razprava IV, 4.*

Država ni večna. Kot vsaka stvar v naravi mora tudi ona skrbeti za ohranitev ekstenzivnih pogojev svojega obstoja, določenega razmerja gibanja in mirovanja med svojimi sestavnimi deli. Ko to razmerje prekorači nek minimum ali maksimum, znotraj katerega ohranja svojo identiteto, pač propade; njeni člani (*corpora simplicissima* države), katerih učinkovanje je bilo prej takšno, kot da bi vsi skupaj živeli pod vodstvom enega samega duha, se tedaj raztepejo vsak v svojo smer. Državi potemtakem že sama naravna nujnost, po kateri si vsaka stvar prizadeva za lastno samoohranitev, preprečuje, da bi smela posegati po ukrepih, ki bi utegnili razrahljati družbeno vez. Njen *conatus* bo vselej težil k samoafirmaciji, ki takšna dejanja preprosto izključuje.

Moč tega *conatusa* pa zopet ne izvira iz nekakšnega prenosa pravic, temveč iz izključno kvantitativnega seštevka sil, katerih edini nosilci so lahko samo njeni člani. *Moč države ni nič drugega kot totalizacija moči vsakega državljana. Imperium*,⁴¹ ki se vzpostavi kot spoj individualnih *conatusov*, zato ne predstavlja neodvisnega sredstva, ki bi ga lahko tisti, ki ima v rokah vrhovno oblast, uporabljal instrumentalno, kakor ga je pač volja; nasprotno, država je vselej odvisna od vedenja svojih državljanov, načina, kako ti usmerjajo svojo naravno pravico. Res je sicer, da se podaniki pokoravajo zakonom, ker za njimi stoji moč države, vendar velja tudi obratno, država je močna le, kolikor se podaniki pokoravajo njenim zakonom. Ko ti enkrat zavrnejo pokorščino, država sama od sebe izgine s prizorišča.

⁴¹ Izraz sam je izredno težko prevedljiv, zagatnost pa še povečuje dejstvo, da ga Spinoza ne uporablja enoznačno. V svojem osnovnem pomenu označuje dejansko bistvo države same, tj. njen *conatus*, in se v političnem oziru nanaša na moč, ki izhaja iz združenja ljudi, še preden dobi neko institucionalno podobo. V toliko je najbližji pojmu *oblasti* (*potestas*) in še zlasti v besedni zvezi *summum imperium* (*summa potestas*) ustreza konceptu *suverenosti*, najvišje državne oblasti (tudi v izrazu *ius*, pravica, je treba videti sinonim za *imperium* kot moč). Nadalje izraža izvajanje politične moči znotraj določene vrste pravnih okvirov. V tem primeru je v rokah tistega, ki ima vrhovno oblast, in od tod sintagma npr. *imperium monarchicum*, kjer se nanaša na določeno obliko organiziranja sicer skupne moči, tj. na *vrsto državne ureditve*. In tretjič ima lahko tudi teritorialen pomen ter tako označuje področje, na katerem se izvaja skupna oblast, ali pa pomen, ki na splošno, tj. brez institucionalnih razlik, označuje vse državne aparate. V obeh variantah je tedaj to preprosto *država* (*civitas*).

Zavoljo te vzajemne pogojenosti moči državljanov in države, dejstva, da se lahko ta krepi le, če raste moč njenih podanikov in če je njihovo delovanje skladno, ter da se, obratno, z zmanjševanjem njihove moči in z navzkrižnimi nasprotji neposredno začne majati tudi država sama, pa je tudi pravica suverena navkljub navideznemu absolutizmu večkratno omejena. Najprej se mu seveda postavi po robu narava sama: ker nobena moč ni dovolj velika, da bi preusmerila neuklonljivi tok nujnosti, tudi najmočnejši tiran ne more spremeniti večnih zakonov. Kakor trikotnik ne more postati okrogel, tako se tudi človek ne more znebiti svoje narave in si nadeti nove, in čeprav država načeloma lahko prepreči javno izražanje mnenj, vendarle ne more doseči, da si vsak državljan še naprej ne bi mislil, da je celota manjša od delov. Karkoli spada k samemu bistvu človeka, se potemtakem izmakne vsakršni pozitivni jurisdikciji.

Druga meja je notranja. Kajti vselej

... je potrebno upoštevati, da *tisto, kar vzbuja nezadovoljstvo večine, ne spada k pravici države*... In ker je pravica države določena s skupno močjo množice, je gotovo, da je njena moč in pravica manjša, kolikor večjemu številu državljanov sama ponuja razloge, da se združujejo med seboj proti njej. Tudi država se seveda nečesa boji...⁴²

IZ tega neposredno izhajata vsaj dve daljnosežni konsekvenci. Država, ki temelji na strahu, ne more upati na trajnost. Ne samo, da je na ta način njena moč neposredno manjša (kajti strah je afekt žalosti, ta pa sovpada z zmanjševanjem moči), s tem ko svojim državljanom vzbuja strah, jim nalaga kazni ali jih kako drugače trpinči, se tudi sama izpostavlja tolikan večji nevarnosti, saj si bodo ti nujno prizadevali uničiti vzrok svoje žalosti. Skratka, v državi, kjer se njeni člani počutijo ogroženi, niti ona sama nima varnosti. Takšno stanje stvari je v resnici vojna, ki lahko v vsakem trenutku izbruhne z vso rušilno močjo.⁴³

In drugič, vsak oblastnik se mora ozirati na želje svojih podanikov oz. državljanov. Ker je trdnost države odvisna izključno od tega, v kolikšni meri ji bo uspelo usmeriti dejanja svojih podanikov v povečanje lastne moči, država ne more delovati *nasproti*

⁴² *Politična razprava* III, 9 (kurziva je dodana).

⁴³ Prav na ta način si lahko pojasnimo, kako se je moglo zgoditi, da so na videz večni in karseleda trdni totalitaristični režimi razpadli takorekoč čez noč. Paradokсно se izkaže, da je totalitarizem krhka oblika oblasti.

državljanom in njihovim afektom. Prav zaradi nje same, zaradi njenega prizadevanja po samoafirmaciji, zaradi nujnosti njene narave in ne zavoljo kakih altruističnih nagnjenj morajo biti njeni postopki naravnani tako, da jih bo ljudstvo ali vsaj večji del le-tega sprejelo z odobravanjem, da bo v njih prepoznalo lastne koristi in jim podelilo aktiven pristanek. Da pa bi lahko okrepi zadovoljlili večino, morajo izhajati iz tistega, kar je načeloma skupno vsem: za merilo si morajo vzeti človeško naravo kot tako oz. biti morajo racionalni. Hkrati s tem morajo biti v njih izražene moralne, religiozne, vrednostne sodbe, ki usmerjajo afektivnost večine, zakaj tudi povsem racionalni zakoni, ki bi poskušali delovati v nasprotju z dejanskim vrednostnim sistemom množice, z njenimi željami itn., bi naleteli na ogorčenje, ki bi ogrozilo obstoj države. Če je v kaki deželi med ljudmi prisotna vkoreninjena navada, da, denimo, ob petih spijejo skodelico čaja, si oblasti ne bi mogle dovoliti, da bi ta običaj preprosto prepovedale — tudi če bi neizpodbitno ugotovile, da je čaj ob petih zaradi določenih okoliščin sedaj smrtno nevaren. Vrednote in navade (kamor spadajo tudi že pridobljene in z zakoni zaščitene pravice) so pač del okvira, ki določajo dejansko učinkovitost ukrepa.

Da se ne bi zamajali temelji in moč države, je zato suveren primoran poizvedovati, kakšno je dejansko razpoloženje med ljudmi, in v skladu z njim voditi javne zadeve. S tem bo poleg državi zagotovil trdnost tudi svoji lastni oblasti, ki je tedaj, ko je njen temelj na videz močna prisila, izpostavljena nenehni zunanji in notranji nevarnosti.⁴⁴

⁴⁴ V vsaki obliki politične ureditve je potrebno takšnim ali drugačnim oblastnikom pripisati naravno strast, da bi ohranili in okrepili svoj položaj. Toda kakor je krhka tiranija, je negotov tudi položaj tirana, ki je nenehno ogrožen tako s strani svojih sodelavcev kot podanikov. Zaradi tega je njegovo življenje »žalostno«, polno strahu; njegovi ukrepi so pravzaprav zgolj samozaščitni in odvisni le od zunanjih vzrokov, katerih igračka postane. Čeprav je načeloma absolutni poglavar države, ni tako niti sam svoj gospodar, njegova želja je vselej pod vprašajem. Nasprotno je status prvega moža v državi s široko ljudsko podporo karseda gotov. Sicer tudi njegovi ukrepi ne morejo biti samovoljni — odvisen je od pričakovanj svojih podanikov, katerih želje mora ugibati, se truditi, da bi v vsem ugodil njihovim interesom, paziti, da med njimi ne bi vzbudil ogorčenja —, a je vsaj tisti majhni delež oblasti, ki mu jo podeli skupnost, realen in njegova volja izvršljiva. Kdor hoče zares ugoditi svoji želji po oblasti, se mora torej predvsem odreči utvari, da je ta lahko kdajkoli absolutna.

Filozof, ki bi rad v miru negoval svojega duha, navadni *državljan*, ki si želi miru in varnosti, da bi lahko poskrbel za boljše življenje, in *oblastnik*, katerega edina želja je, da bi obdržal oblast, imajo tako nazadnje *skupen cilj*. Vsak si bo zgolj iz svojih strasti ali pa pod vodstvom razuma — išoč lastno neposredno korist, kolikor ji bo le zares sledil —, prizadeval učvrstiti trdnost države in njenih zakonov.

Pozornemu bralcu seveda ni ušlo, da smo s tem pokazali pravzaprav preveč. Na eni strani je bilo rečeno, da država *ne more* delovati v lastno škodo, ker ji to onemogoča njen *conatus*, ki bo vselej proizvedel le tiste učinke, ki so državi v resnično korist. V toliko je logično protislovno, da bi mogla med svojimi podaniki vzbujati kakršnekoli razprtije — bodisi med njimi samimi bodisi med njo in podaniki — ter tako postati vzrok lastnega propada. V naravi pač ni samomora. Po drugi strani pa se je, nasprotno, argument glasil, da država *ne sme* delovati v nasprotju s svojimi interesi in kršiti tiste norme, katerih neupoštevanje bi lahko, denimo, privedlo do uporov. Čemu torej dodatna skrb, da se prepoveduje tisto, kar da je že tako ali tako nemogoče — in o čemer nas izkušnja hkrati izdatno pouči, da je, nasprotno, še kako resnično?

V odgovor dvoje. Država sama kot taka res ne more povzročiti lastnega propada, ker takšnega dogodka ne moremo razložiti iz nje same: pri še tako slabo urejeni državi pride vzrok njenega uničenja lahko le od zunaj. In čeprav v tem oziru med njimi ni nikakršne razlike, saj lahko »neka neizbežna usoda« pokoplje tudi najboljšo državo, je vendarle moč, ki jo ima slabo urejena in notranje razklana država nasproti drugim stvarjem, tako šibka, da je v vsakem trenutku na robu prepada. Dovolj je že neznatén tresljaj, pa se bo sesula. V takem primeru lahko upravičeno rečemo, da je sama kriva za svoj propad, ker ni izrabila tistih ukrepov, ki so ji bili kot državi na voljo, in tako v resnici ni poskrbela za svojo ohranitev.

Po drugi strani je to mogoče le, ker je država zelo kompleksen individuuum, katerega integracija je relativno šibka. Zato lahko hitro pride do razmika med tisto močjo, ki jo država ima, in ono, ki država je, tj. močjo, ki tvori njeno bistvo. Medtem ko je slednja res izmerljiva kot preprosti seštevek sil vsakega posameznika, je dejanski rezultat zavoljo notranje neskladnosti državne ureditve in precejšnje samostojnosti sestavnih delov na koncu vselej manjši, kot bi lahko bil. Vzporedno s tem se v slabo urejeni državi centri, ki

odločajo o usmerjanju moči, razdvojijo od njenih konkretnih nosilcev, zaradi česar se sedaj utegne zgoditi, da se v imenu države sklene nekaj, kar je v nasprotju z njenim *conatusom*. Tako lahko kakega oblastnika bodisi njegovo nepoznavanje dejanskih razmer bodisi oblastizeljnost zavede v grobo tiraniziranje, ki se skriva pod krinko države — čeprav to po definiciji ne more biti njeno dejanje, saj bo imelo pogubne posledice tako za državljane kot državo in nenaadnje tudi vladarja. Duh se tedaj odlepi od telesa, ki s svoje strani ostane brez glave. Rezultat je nazadnje smrt, ki daje videz samomora, katere vzrok pa vendarle leži zgolj v dejstvu, da država ni mogla ustrezno manifestirati svojega idealnega bistva, v dejstvu, da kot država preprosto ni bila na ravni svojega pojma. Poglavitna skrb Spinoze kot političnega filozofa je zato v tem, kako državo urediti tako, da bi njena ureditev kar najbolj adekvatno in zasleljivo izražala dejansko razmerje sil znotraj nje.

Prav adekvatnost posredovanja je temeljni politični problem, ki pride do izraza tudi pri obravnavanju različnih oblik državne ureditve. Ker je država izgrajena od spodaj kot vsota moči posameznikov, je v svojem bistvu ne glede na konkretno obliko političnih institucij *po definiciji demokratična*. Razlika, ki obstaja med osnovnimi tipi držav, monarhično, aristokratsko in demokratsko, je šele drugotnega pomena in v grobem sovпада z razliko med redom esence in redom eksistence: gre zgolj za način, v kakšni obliki se udejanjajo temeljno bistvo države, ki vselej ohrani svoje osnovne značilnosti. Seveda ima vsaka vrsta v določeni meri tudi povsem svojske lastnosti, ki določajo nekatera strukturna razmerja oblasti znotraj nje in se jih ne da preprosto presaditi iz enega tipa v drugega. A vendar, da bi odstranil pogubne posledice, ki izvirajo iz razdvojitve med idealnim bistvom in njegovo manifestacijo, Spinoza pri podrobnejšem preučevanju njihovega delovanja vselej uvede določena telesa — takšne ali drugačne svete, zборе, skupščine —, katerih funkcija je razširiti participacijo v izvajanju oblasti. In čeprav ni izrekel vrednostne ocene, katera vrsta države da je najboljša — najboljša za določeno skupino ljudi je po njegovem že obstoječa, ki se pač ponavadi najbolj sklada z njenim značajem, potrebno jo je le razviti do popolnosti —, ta primat ni tvegano dodeliti demokraciji, saj v njej izvor oblasti, *ius*, ki jo določa *potentia multitudinis*, in način njenega izvajanja, *cura*, skrb za državne zadeve, neposredno sovpadeta. Ker so sedaj nosilci in izvajalci državne moči eni in isti, se nujno izbriše razmik med strukturo in funkcijo — razmik, ki lahko

zakrije dejansko razmerje sil in zaradi katerega utegnejo zato v drugačnih vrstah državne ureditve vznikniti napetosti znotraj političnega telesa, ki hromijo moč države in lahko slednjič privedejo do vstaje in propada. Nasprotno je prav zavoljo identitete med bistvom države in obliko njenega obstoja oblast v demokraciji *maxime absoluta*, mir in varnost državljanov pa kar največja.

Namesto zaključka

Teorija naravnega prava, kakor jo je razvil Spinoza, je tako v zasnovi kot izpeljavi izredno močna. V svoji konkretni analizi mehanizmov delovanja političnih institucij poleg tega privede do rezultatov, ki se v nasprotju s Hobbesom skladajo s sodobno predstavo o pravičnem družbenem redu. A prav v tem je škandal. Že od svojega časa pa vse do danes ostaja Spinoza za večino zanesenjakov, teologov, moralistov, jusnaturalistov neznošen, ker človeka zvede na eno od mnogih stvari v naravi, mu ne podeli posebne dignitete in ga ne pojmuje kot državo v državi. Še zmeraj obstaja prepričanje, da lahko človeka vreden pravičen družbeni red temelji le na izhodiščih te vrste, in tako smo v našem času po vseh peripetijah priča vnovičnemu oživljanju idej klasičnega naravnega prava, ki, dasi učinkovito, hkrati ponavlja že pozabljene paradokse in po drugi strani prinaša nove nevarnosti.

Vsak neprotisloven normativni sistem izhaja iz nekega temeljnega načela, na podlagi katerega je mogoče sistematizirati empirično danost. V primeru pravnega reda je ta temeljna norma ideal pravičnosti. No, za razliko od teorije pozitivnega prava, ki trdi, da ima vsaka norma le hipotetično veljavo, namreč ob predpostavki, da je postavljena v skladu z določenimi pravili, pa tradicionalno naravno pravo vztraja, da je neka norma odraz nekega posebnega »naravnega reda«, da izvira iz narave, iz Boga, iz razuma, torej iz nekega principa absolutno dobrega, pravičnega, pravičnega, iz neke najvišje vrednote, iz temeljne norme, ki nosi s seboj pretenzijo po absolutni veljavnosti. Obstaja le en takšen red in ta je absoluten. Če ga vzamemo zares, je tradicionalno naravno pravo zato načeloma neuklonljivo, totalno in nazadnje lahko celo totalitarno.

Pretenzija po absolutnosti bi bila upravičena, če bi naravno pravo zares temeljilo na neki stalni predstavi naravnega reda vrednot. A

izkušnja nas uči, da se tudi te po definiciji večne vrednote spreminjajo in da naravno pravo predvsem nastopa v dveh aktualno političnih podobah — bodisi in v večini kot legitimizacija pozitivnega prava bodisi kot utemeljitev političnih zahtev, ki mu nasprotujejo. Pozitivno pravo ima v tem oziru vsaj to prednost pred naravnim, da se vselej kaže kot tisto, kar je, kot sistem prisile, ki se vzpostavi kot rezultat trenutnega *razmerja sil v areni političnih bojev*, kaže, da je v zadnji konsekvenci v pravo spremenjena sila, medtem ko slednje opravlja to isto funkcijo pod plaščem idealne pravičnosti.

A tudi če pustimo ob strani njegovo inherentno tendenco k totalitarnosti, se tradicionalno naravno pravo, danes še sploh, sooča s problemi utemeljitve, določitve materialnosti norm in njihove ekstenzije. Ko je bila sprejeta Deklaracija o pravicah človeka in državljana, je bilo to samonanašajoče dejanje, v katerem si je človek sam podelil pravice, ki mu pripadajo kot človeku. Če se ne zatečemo k Bogu, Najvišjemu bitju, Naravi, Razumu, je to dejanje povsem brez temelja in nekaj takorekoč samovoljnega. Toda kje naj v sekulariziranem svetu najdemo tisto instanco, na katero bi se lahko oprli, in kako naj, denimo, iz narave izpeljemo, da nam prav ona sama dodeljuje neke (kakšne?) pravice, medtem ko jih drugim stvarjem ne? Če ima človek pravico do sebe vrednega obstoja, zakaj ne tudi pes in še dalje rastlina, kamen, narava kot taka? Ob ideji enakosti Kelsen tako pristavi:

»Naravno pravo... ni bilo nikoli sposobno določiti, *kaj* ali *kdo* naj bo enak, temveč vselej le: če sta A in B enaka, ju je treba obravnavati enako.«⁴⁵

Seveda pa dejstvo, da npr. človekove pravice nimajo idealne naravnopravne utemeljenosti, ne pomeni, da se jih je treba odreči kot brezpredmetnim iluzijam, saj iz spinozističnega »denaturaliziranega« oziroma radikalno naturiranega stališča, ki je zavrglo vsebinskost naravnega prava, vendarle imajo nek temelj, le da je ta drugje, kot se ga običajno postavlja: v dejanskosti, v razmerju sil, če že hočete. Ideja človekovih pravic je dandanes pač (!) postala del vrednostnega sistema večine evropskih državljanov, zaradi česar si nobena država ne more dovoliti, da bi jih kršila v preveliki meri. K temu je ne zavezuje njihova vera vanje, temveč preprosto politično dej-

⁴⁵ H. Kelsen, *Die philosophische Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*, Pan-Verlag Rolf Hiese 1928.

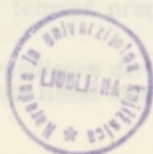
stvo, da bi kršenje med ljudmi vzbudilo ogorčenje, ki bi potegnilo za seboj oslabitev države in predvsem padec neke vlade. Človekove pravice potemtakem črpajo svojo moč ne iz utopične predstave, v skladu s katero ljudje nemara verjamejo, da jih je neka instanca obdarila z nečim neodtuljivim, temveč *prav iz te vere same*, iz prepričanja, da je potrebno spoštovati človeka, prepričanja, ki je s svojo razširjenostjo in intenzivnostjo postalo dejanski faktor političnega razmerja sil. Veljavne so zaradi svoje učinkovitosti in ne zavoljo resničnosti.

Iz stanja stvari, ki nam ga razgrne Spinoza, tako izhaja, da tudi človekove pravice niso večna pridobitev. A vse dokler v svet še ne posega božja roka, ki bi neposredno poskrbela za spoštovanje njegovih predpisov, se edino dejansko zagotovilo za njihovo spoštovanje nahaja prav v razmerju sil, katerega del smo.

Zdravko Kobe

KAZALO

RAZPRAVA O IZBOLJŠAVI UMA	5
POLITIČNA RAZPRAVA	41
Pismo prijatelju	42
1. poglavje <Uvod>	43
2. poglavje <O naravnem pravu>	47
3. poglavje <O pravici najvišjih državnih oblasti>	55
4. poglavje <O pristojnosti najvišjih državnih oblasti>	63
5. poglavje <O cilju družbe>	67
6. poglavje <O monarhiji>	70
7. poglavje <O temeljih dobro urejene monarhije>	80
8. poglavje <O centralizirani aristokraciji>	96
9. poglavje <O zvezni aristokraciji>	119
10. poglavje <O vzrokih propada aristokracij>	126
11. poglavje <O demokraciji>	132
POLITICAE PHILOSOPHIA NATURALIS	135



Jacques Lacan
SEMINAR XX — ŠE

Mladen Dolar, Slavoj Žižek
HEGEL IN OBJEKT

Ernesto Laclau, Chantal Mouffe
HEGEMONIJA IN
SOCIALISTIČNA STRATEGIJA

Zdenko Vrdlovec
LEPOTA PREVARE

G. W. F. Hegel
ABSOLUTNA RELIGIJA

Jacques Lacan
SEMINAR VII—
ETIKA PSIHOANALIZE

Jelica Šumič-Riha
REALNO V PERFORMATIVU

Zbornik
ŽELJA IN KRIVDA

Jacques Lacan
HAMLET

RAZPOL 5

Zbornik
UKRADENI POE

Eva D. Bahovec
KOPERNIK, DARWIN, FREUD

M. Foucault, J. Derrida
DVOM IN NOROST

Zbornik
BESEDA, DEJANJE, SVOBODA

Potem ko me je izkušnja poučila, da je vse, kar se
življenju, prazno in ničevno; ko sem sprevidel, da
sem se bal, samo po sebi ne vsebuje nič dobrega n
kolikor to vznemirja duha, sem se končno odloči
resnično dobro, nam dosegljivo, in kar bi lahko,
samo aficiralo duha; še več, ali je kaj, česar odkr
večno in nepretrgano uživanje najvišjega veselja.
(B. Spin

Narodna in univerzitetna knjižnica
v Ljubljani

408872

