
Izvori modernoga političkog mišljenja: četiristo godina Althusiusove *Politike*

TOMISLAV LAMUT*

Sažetak

Izvor kontroverzi o Althusiusovoj *Politici*, koje traju već četiristo godina, nije samo djelo, nego prije svega, njegovo tumačenje. Autor drži da pritom nije sporno da Althusiusovo političko učenje i njegova sistematičnost pružaju iznimnu osnovu za teorijsku raspravu o našoj političkoteorijskoj i općenito kulturnoj misaonoj tradiciji.

U prvom dijelu članka autor prikazuje temeljne pojmove Althusiusova političkog mišljenja, te logiku njihova izlaganja u *Politici*. Pokazuje se da je riječ o sustavnom, tj. metodički izloženom istraživanju politike, kao načinu na koji se ljudi udružuju u svrhu ostvarenja dobrog života putem *communicatio* stvari, poslova i prava. Shodno tomu, politička se znanost bavi stvarnim ili idealnim načinima tog udruživanja i rezultatima tog udruživanja. Althusius je bio prvi autor koji je eksplicitno izrekao kako samo narod kao cjelina može biti suveren te je stvorio teorijski koncept narodne suverenosti. Taj dio njegovog učenja predstavlja najveći i istodobno jedini uglavnom nekontroverzan Althusiusov doprinos političkoj misli.

U drugom dijelu analitički se raspravlja i pomno vrednuje diskusija o razumijevanju "kontroverznih" osnovnih elemenata Althusiusova nauka, koji se odnose na bit ljudske zajednice i karakter njezinog političkog organiziranja. Autor zaključno obrazlaže kako Althusiusovo djelo predstavlja svojevrsno sjecište tada "porazanih", a danas sve aktualnijih ideja: to su komunitarizam (nasuprot individualizmu) i društvena solidarnost (naspram jednostrane maksimalizacije pojedinčeve koristi), svojevrsna matrična struktura društvenog sustava (nasuprot političko-piramidalnoj), tj. autonomija njezinih dijelova (naspram monolitnosti centralističko-državnog sustava). U osvit novog doba, elemente tih tradicija koje će uskoro biti (privremeno) poražene, Althusius je sistematski izložio u svom epohalnom djelu, čiji se unutarnji potencijal sve jasnije razaznaje kao jedno od mjerodavnih izvorišta modernoga političkog mišljenja.

Ključne riječi: politika, udruživanje, simbiotičke zajednice, narodna suverenost, ugovor, federalizam, supsidijarnost

* Tomislav Lamut, diplomirani politolog i polaznik poslijediplomskog studija "Hrvatska i Europa" na Fakultetu političkih znanosti u Zagrebu.

Društvo Johannes Althusius, koje okuplja znanstvenike iz cijele Europe, SAD-a, Kanade, Japana i Južne Koreje, obilježilo je 2003. godine 400. obljetnicu objavljivanja prvog izdanja *Politike*, a mjesto održavanja simpozija bio je njemački grad Herborn, u kojem je 1603. ugledalo svjetlo dana Althusiusovo danas doista slavno djelo.

Nakon početne popularnosti, Althusiusova je *Politika* (1603.) već krajem tog stoljeća pala u duboki zaborav, iz kojega ju je tek krajem 19. stoljeća izvukao veliki njemački historičar političkih ideja Otto von Gierke (1880.). Od tada popularnost *Politike* stalno raste pa se danas općenito smatra, prema sudu brojnih povjesničara političkih ideja, jednim od najznačajnijih djela moderne političke teorije. No, kako u Hrvatskoj to klasično djelo modernoga političkog mišljenja još nije ni prevedeno, nekmoli ozbiljno vrednovano, čini se da bi obilježavanje ove velike obljetnice u nas valjalo započeti iznošenjem osnovnih podataka o samom autoru, budući da čak ni oni nisu dovoljno poznati.¹

Johannes Althusius je rođen 1557. u mjestu Diedenshausen, na području koje danas obuhvaća njemačka savezna pokrajina Sjeverno Porajnje-Zapadna Falačka (Nordrhein-Westphalen). O njegovu djetinjstvu ne postoje gotovo nikakvi podatci, te mu životopis možemo pratiti tek od studenskih dana u obližnjem Kölnu. Tamo se bavio proučavanjem Aristotelova djela, čiji će utjecaj biti jasno uočljiv u svim Althusiusovim radovima. Osim u Kölnu, studirao je i u Baselu, tada snažnom protestantskom središtu, iz kojega je često posjećivao i Ženevu – rodno mjesto kalvinističkog nauka čiji golemi utjecaj na Althusiusa neće biti stalan samo u njegovim političko-teorijskim promišljanjima, nego i tijekom njegova kasnijega praktičnoga bavljenja politikom. U međuvremenu je Althusius u Baselu završio i 1586. obranio doktorat. Iste godine objavljuje svoju prvu knjigu *Jurisprudentia Romana* te se vraća u Njemačku kao predavač na novoosnovanoj kalvinističkoj akademiji u Herbornu. Zanimljiv je podatak da je osnivač te akademije bio mlađi brat Vilima Oranskog, grof Johan od Nassaua. Althusius je tu ostao 18 godina. 1597. imenovan je rektorom akademije. 1601. objavio je djelo o etici *Civilis Conversationis Libri Duo*. 1603. objavljuje *Politiku*, svoje najpoznatije djelo, koje će poslužiti i kao ključan argument gradskim vlastima njemačkoga istočnofrizijskog grada-luke Emdena da Althusiusu ponude mjesto gradskog sindika. Naime, Emden je, tada središte sjevernoeuropskog kalvinizma, bio bogati trgovački grad, čije su se gradske vlasti, u težnji za ostvarenjem što veće samostalnosti, nalazile u sukobu s teritorijalnim vladarom domicilne im pokrajine, te su stoga tražile osobu koja će po njihovu mišljenju biti sposobna zaštititi političke i ekonomske interese grada. Kad je jedan od Althusiusovih studenata poslao kopiju *Politike* kući u Emden, izbor je pao na Althusiusa, koji je ponudu i prihvatio. Althusius je u Emden došao 1604. i u njemu ostao do smrti 1638. U 34 godine koje je proveo u Emdenu odlučno se trudio osigurati gradu što veću autonomiju. O tome možda najbolje može posvjedočiti događaj iz 1618. kad je sukob Emdena i pokrajinskog vladara Istočne Frizije dosegnuo vrhunac. Naime, Emden se nalazio u neposrednoj blizini nizozemskih Ujedinjenih Pokrajina koje su u to doba vodile rat za nezavisnost protiv Španjolske kralja Filipa. Sklanjajući se od rata, mnogi su nizozemski kalvinisti u Emdenu pronašli utočište, a kako je grad pomagao Nizozemskim Provincijama, za uzvrat je mogao računati na zaštitu nizozemske vojske. To je gradskim vlastima davalo osjećaj sigurnosti, pa su 1618. tijekom sukoba oko visine poreza gradski

¹ Autor se ovom prilikom želi zahvaliti Zakladi Alexander von Humboldt na pomoći u pripremi ovog članka.

vođe na čelu s Althusiusom izveli prilično smionu akciju. Uhapsili su grofa i držali ga u zatočeništvu nekoliko tjedana, a pustili su ga tek nakon političke intervencije iz redova svojih nizozemskih saveznika. Thomas Hueglin je, komentirajući taj događaj, primijetio kako je sám Althusius bio prilično autoritaran “realpolitičar”, te kako se time – ni prvi ni posljednji – uvrstio na “popis onih teoretičara koji su se ulaskom u sferu praktične politike odrekli svojih teorijskih pozicija” (1979.:17). Althusius se ipak nije odrekao znanstvenog rada te je u “emdenskom” razdoblju objavio još dva izmijenjena i dopunjena izdanja *Politike* (1610. i 1614.), pri čemu je najznačajniji novitet bilo uvrštenje pokrajine kao zasebnog tipa asocijacije, što je bilo i razumljivo s obzirom na njegovu tadašnju dužnost i poziciju u kojoj se Emden nalazio u odnosu na pokrajinskog vladara. 1617. objavljuje pravnoteorijsku knjigu pod naslovom *Dicaeologica*. Te je godine izabran i za gradskoga crkvenog starješinu. Tu je funkciju, kao i onu civilno-političku, obavljao do kraja života, pa ako se za tadašnji Emden govorilo da je “Ženeva sjevera”, tada bi se za Althusiusa, s obzirom na njegov društveno-politički utjecaj, moglo reći da je bio “Calvin Emdena”.

U središtu je interesa ovog članka Althusiusovo političko mišljenje pa će u prvom dijelu ukratko biti prikazana osnovna Althusiusova stajališta, te struktura njihova izlaganja u *Politici*, koja je od odlučujuće važnosti za razumijevanje tog djela. U skladu s tim, osnovne će ideje *Politike* biti prikazane uglavnom onim redom kojim ih je autor sâm iznio. U drugom će dijelu biti raspravljani načini razumijevanja osnovnih elemenata Althusiusova nauka.

Althusiusova “Politika”: temeljni pojmovi i logika izlaganja

Althusius svoju knjigu piše kao profesor na Akademiji u Herbornu. Njegova je namjera jasna: napisati udžbenik politike kao znanosti i to, prema vlastitim rječima, učiniti metodički i u skladu s onime što on naziva logikom. Pritom misli na tzv. “Ramusovu logiku”, nazvanu tako prema *Petrusu Ramusu* (1515.-1572.), pravim imenom Pierre de la Ramée, francuskom filozofu i logičaru, rođenom katoliku i samopreobraćenom protestantu ubijenom u “masakru noći Svetog Bartolomeja”. Ramus je krajem 16. i početkom 17. stoljeća bio vrlo slavan. Dok je kao filozof izazivao kontroverzije svojim žestokim kritikama Aristotela, kao logičar je bio hvaljen, a njegovo je učenje, napose u “reformističkim” znanstvenim krugovima, bilo široko prihvaćeno. Ramus je zagovarao izlaganje metodom opće simplifikacije predmeta izlaganja, koje se ima obavljati specifikacijom istraživanog fenomena putem njegova generaliziranog definiranja, odjeljivanjem od ostalih manje ili više srodnih fenomena i potom podjelom njegovih pojedinačnih dijelova te njihovom eksplikacijom i kategorizacijom.

Upravo tako postupa i Althusius. Puni latinski naziv njegova djela glasi: *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* ili *Politika metodički izložena i ilustrirana svetim i svjetovnim primjerima*. Izričaj *methodice digesta*, tj. “metodički izložena” se, dakle, odnosi na naznačeni metodički način izlaganja, tada nazvan “Ramusovom logikom”.² Althusius će tako već u predgovoru navesti predmet svog

² Sustavnost u znanstvenom izlaganju danas izgleda samorazumljivom i ona doista nije Ramusovo otkriće. Još je Aristotel, kojega Ramus toliko napada, u svojoj *Politici* (1252a 18-19) ustvrdio kako se uobičajena

istraživanja, odrediti mu “nadležnu” znanost i odvojiti ga od srodnih predmeta i znanosti kojima je zadatak proučavanje tih drugih, njima svojstvenih predmeta. Predmet istraživanja je, dakako, politika, a znanost koja se bavi njezinim istraživanjem jest politička znanost. Političkoj bliske znanosti su pravo, teologija i filozofija, a ta je bliskost uzrok čestog “skakanja” iz područja jedne znanosti u područje drugih. Tipičan je primjer, navodi u predgovoru prvog izdanja, bavljenje pravnika fenomenom suverenosti, što je prema Althusiusu političko pitanje čije je rješavanje jedna od najvažnijih zadaća političke znanosti (str. 6).³ Althusius to želi izbjeći i stoga odmah na početku, u prvom poglavlju naslovljenom “Osnovni elementi politike” definira predmet svog istraživanja. Dakle: “Politika je umijeće udruživanja ljudi sa svrhom da međusobno uspostave, održavaju i očuvaju društveni život”, a “glavni je predmet politike, dakle, zajednica [*consociatio*] u kojem se sužitelji [*simbiotici*] međusobno obvezuju, bilo izričitim, bilo prešutnim sporazumom, na uzajamno zajedništvo [*communicatio mutua*] svega što je korisno i potrebno za uživanje društvenog života” (str. 17). Time Althusius u poimanju krajnje svrhe društvenog života slijedi Aristotelov nauk u *Politici* (“Svrha je države, dakle, dobro življenje”⁴). Čovjek kao pojedinac nije obdaren samodostatnošću i samo u zajednici može ostvariti dobar, spokojan i udoban život. Ostvarenje tog cilja zadaća je svih udruženika (Althusius koristi termin *simbiotici*, tj. sužitelji, oni koji žive zajedno), a ostvaruje se uzajamnim zajedništvom (*mutua communicatio*), što se odnosi na “stvari, poslove, zajednička prava kojima se zadovoljavaju različite i brojne potrebe svakoga pojedinog sužitelja, ostvaruje se samodostatnost i uzajamna pomoć u ljudskom društvu, odnosno društveni se život uspostavlja i čuva” (str. 19). U navedenoj trodiobi *communicatio* osobito je važno zajedništvo (*communio*) prava, koju Althusius naziva zakonom udruživanja i simbioze (*lex consociationis et symbiosis*) ili simbiotičkim pravom (*ius symbioticum*) – str. 19 – čija je svrha uređivanje društvenog života i *communicatio* stvari i poslova (ili društvenih funkcija). Valja pojasniti da kad Althusius govori o *communicatio* (zajedništvu) stvari, poslova i prava, on ne misli izjašnjavati se o načinima i problemima same te komunikacije. To bi bilo kršenje pravila o nezadiranju u područja drugih znanstvenih disciplina; u ovom slučaju ekonomije i prava. Althusiusa zanima ono što spada pod njegovu navedenu definiciju politike, a to je način na koji se ljudi udružuju radi ostvarenja dobrog života putem *communicatio* stvari, poslova i prava. Shodno tomu, politička se znanost bavi stvarnim ili idealnim načinima tog udruživanja i rezultatima tog udruživanja, a to su udruženja, udruge, društva i zajednice, pri

znanstvena metoda sastoji u tome da “složeno treba razdijeliti na jednostavne dijelove”. Ramusov novitet je bilo inzistiranje na sistematičnosti kao osnovnom pravilu znanstvenog izlaganja, tj. kao samom uvjetu njegove znanstvenosti.

³ Citate iz Althusiusova djela *Politika* ovdje navodimo prema drugom izdanju engleskog prijevoda (1995.) 3. izdanja *Politike* iz 1614., koje se, kao i drugo izdanje iz 1610. god., od prvog razlikuje po tome što je u njima Althusius, prema vlastitom objašnjenju, (str. 11) izbacio sve ono za što je smatrao da ne pripada znanosti politike; istodobno su neke političke rasprave iz prvog izdanja dopunjene i proširene. Althusiusovo djelo navodit ćemo pod njegovim skraćanim i poznatijim imenom *Politika*. U zagradama upućujemo na odgovarajuću stranicu tog izdanja, s time što je naš prijevod na hrvatski usklađen, na pojedinim ključnim mjestima, s hrvatskim prijevodom dvaju poglavlja, koji se objavljuje u ovom broju.

⁴ Usp. Aristotel, *Politika*, Zagreb: Globus/Sveučilišna naklada Liber, 1988. (prijevod s izvornika i sedmojezični tumač temeljnih pojmova: Tomislav Ladan), str. 92.

čemu treba naglasiti da Althusius navedene izraze uglavnom koristi kao istoznačne. Svaka je ljudska zajednica političke naravi, a zadaća koje se Althusius prihvaća u sljedećim poglavljima *Politike* jest konstatirati, istražiti i kategorizirati osnovne tipove ljudskih zajednica, te istražiti odnose između njihovih članova i između samih tih zajednica. Sve se asocijacije mogu podijeliti na dvije osnovne skupine: jednostavne i privatne, te mješovite i javne (str. 27). Althusius najprije istražuje prvospomenute, definirajući ih kao one čija je svrha ostvarenje privatnog interesa njihovih članova (str. 27). To su primarne asocijacije, a njihovi članovi su pojedinci. Dva su osnovna tipa jednostavnih i privatnih zajednica, a prva koju Althusius razmatra jest *obitelj* (str. 27-32). Ona je prirodna, što znači nužna, i Althusius je smatra početnom i temeljnom ljudskom asocijacijom. Odnosi među članovima obitelji su ili bračni (muž i žena) ili krvno-srodstveni. Svakoj je obitelji na čelu starješina (*principes*) koji ima pravo i dužnost usmjeravati djelovanja ostalih članova obitelji, za koje Althusius kaže da su poslušnici i čine ono što im je zapovijedeno. Dakako, *pater familias* svoj autoritet mora upotrebljavati u interesu cijele obitelji i dok to čini, ostali su članovi obitelji dužni iskazivati mu poslušnost. Jedna od osnovnih dužnosti *patris familias* jest opskrba obitelji svim materijalnim životnim potrebštinama, a tu je zadaću nemoguće ispuniti samostalnim naporima. Naime, diferencijacija zanimanja je ekonomska nužnost, a trgovina njezina posljedica. Trgovina je razmjena vrijednosti. U zaštiti vrijednosti proizvoda svojeg rada svaki je pojedinac primoran na suradnju s drugim ljudima istoga ili sličnog zanimanja – svojim kolegama. Njihovo udruženje Althusius naziva *collegium* (str. 33-38). Riječ je o tipu organizacije za koji se u hrvatskom jeziku najčešće koristi termin ceh. Organizirana je na dobrovoljnoj osnovi, a njezini članovi, međusobno jednaki, zajednički izabiru starješinu – upravitelja. Njegove su ovlasti tada veće od ovlasti svakog od ostalih pojedinih članova, no nisu, i to je pravilo (*major singulis – minor universis*) koje će Althusius ponavljati kod svih ostalih organizacija koje slijede, veće od ovlasti skupine kao cjeline. Nisu svi cehovi svjetovnog karaktera, postoji i svećenički *collegium* (te *collegium* plemstva) čiji karakter jest svjetovni, ali ga Althusius, dakako, svejedno navodi kao treću, tj. posebnu podvrstu ceha. Inače, ceh je drugi tip privatnog udruženja, ali za razliku od prirodno nužne obitelji, ceh je institucija, Althusiusovom terminologijom, “civilnog” karaktera, no privatnog tipa; time rasprava o privatnim asocijacijama završava, a o javnim počinje. U odnosu na Aristotela i ovdje se mogu povući paralele, ali se pojavljuju i razlike. Aristotelovo teorijsko razlikovanje sfere domaćinstva (*oikos*) i države (*polis*) u određenom je smislu komplementarno Althusiusovu razlikovanju privatnoga i javnoga. S obzirom na njihovo viđenje čovjeka kao društvenog bića, u njihovim razmatranjima nema mjesta za čovjeka kao izoliranog pojedinca, te svoja teorijska razmatranja započinju domaćinstvom, tj. obitelji kao početnim društvenim elementom. Odnose između slobodnih članova obitelji, otac – dijete i muž – žena, o kojima govori Aristotel, nalazimo i kod Althusiusa (s tim što Althusius, dakako, izostavlja treći tip domaćinskoga, odnosno obiteljskog odnosa – onaj između gospodara i roba), a uloga oca i muža, tj. *patris familias*, te priroda poslušnosti koju su mu dužni iskazivati žena i potomci uglavnom je jednaka. Kod Aristotela sfera ekonomskoga počinje i završava u domaćinstvu, dok kod Althusiusa *pater familias* ekonomsku djelatnost, razvojem gospodarstva sada mnogo diferenciraniju u odnosu na antičko doba, obavlja i u cehovima. To su i dalje privatne asocijacije, prema čemu bi, kao i s obzirom na svoju ekonomsku funkciju, pripadale *oikosu*, no odnosi među njihovim članovima temelje se na jednakosti, te se starješine svode tek na puke administratore i permanentno su smjenjivi, a to su karakteristike od-

nosa koje kod Aristotela nalazimo među članovima polisa. Polis bi pak, Althusiusovim rječnikom, bio mješovita i javna asocijacija; s obzirom na to da tada ne postoje niti veće niti manje asocijacije od njega, polis je zapravo bio ona glavna i univerzalna asocijacija, tj. kraljevstvo (pri čemu se sam termin kraljevstvo ne odnosi na konkretan tip vladavine). No, slijedimo li Althusiusov redoslijed izlaganja, razmatranje javnih asocijacija valja početi od one najmanje. Dakle, tri su oblika javnih asocijacija: *lokalna zajednica ili grad*, što je termin koji se može odnositi na skup ruralnih naseobina ili na grad (*civitas*) u užem smislu (str. 40-51), *pokrajina* (str. 52-60) i *kraljevstvo*. Grad i pokrajina su manje, tj. partikularne zajednice, a kraljevstvo je univerzalna, tj. sveobuhvatna zajednica. Grad nastaje povezivanjem obitelji i cehova koji žive na istom teritoriju u jednu zajednicu, a povezuje ih život prema općim i prema pravilima koja vrijede za sve, tj. prema zakonu. Bitno je to što su neposredni članovi takve javne lokalne zajednice obitelji i cehovi, a ne pojedinačni članovi navedenih privatnih asocijacija. Neizravnim članstvom u javnoj zajednici pojedinci postaju građanima zajednice koju čine njihove obitelji i cehovi. Osoba koja obitava u gradu, a da u njemu nema ili nije imala obitelj, te nije ili nije bila član nekog ceha nije građanin tog grada, nego stranac. Vlast u gradu obnaša senat koji čine pojedinci izabrani iz redova najuglednijih građana od strane specijalnih elektora. U senatu se odluke donose većinom glasova, a za donošenje odluka u najvažnijim pitanjima moguće je i okupljanje ili svih cehovskih starješina ili glavara svih obitelji. Na čelu senata je prefekt (može ih biti više) i za njega bi se suvremenom terminologijom reklo da je nositelj izvršne vlasti. U normalnim okolnostima senat predstavlja cijelu zajednicu i njegove odluke su odluke cijele zajednice. Ne postoji, dakako, opće biračko pravo, a smatra se da je za izbor članova senata, napose njegovih vođa, potreban pristanak građana. Kako se o naravi tog pristanka ništa ne govori, vjerojatnom se čini pretpostavka da je Althusius mislio na prešutni pristanak, odnosno izostanak protesta. Time senat stječe legitimnost za obavljanje gradskih poslova, što obuhvaća samo one poslove koji se tiču pojedine lokalne zajednice, kao npr. izgradnja i održavanje lokalne javne infrastrukture i prikupljanje za to potrebnih sredstava, omogućivanje uvjeta za slobodnu trgovinu, donošenje zakona za zaštitu ćudoređa u skladu s lokalnim običajima itd. Uspješno obavljanje tih poslova jedan je od glavnih uvjeta gradske samodostatnosti u smislu samoodrživosti. Oni gradovi koji nose titulu slobodnih gradova imaju status samostalne pokrajine i nisu podložni nikakvim teritorijalnim vladarima nego samo vrhovnom magistratu. Svi ostali gradovi egzistiraju u sklopu pokrajina kao sljedećeg tipa asocijacije. U prvom izdanju *Politike* pokrajina kao posebni tip asocijacije nije bila razmatrana, već se spominjala samo kao administrativna teritorijalna jedinica, te je kao peti i zasebni tip asocijacije, kao što je već rečeno, uvrštena tek u naknadnim izdanjima. Njezina je funkcija objedinjavanje gradova i sela pod jedinstvenim pravnim poretkom u svrhu omogućivanja djelotvornosti već spomenute trovrstne *communicatio*, uključujući i raspodjelu udruženičkih funkcija. Althusius te funkcije dijeli na "svete" i svjetovne, pri čemu se one prve tiču "pravilnog razumijevanja Boga i njegova iskrenog obožavanja" (str. 51). Althusiusova je misao duboko religijski ukorijenjena – njegov se sustav, po današnjim mjerilima, može smatrati koliko političko-teorijskim toliko i teologijskim. Althusiusova teologijska promišljanja (kao i ona mnogih drugih srednjovjekovnih i ranonovovjekovnih autora) su u današnjem sekulariziranom svijetu irelevantna, te se među današnjim interpretima *Politike* smatraju manje važnima. Njihova pozornost usmjerena je na svjetovnu stranu nauka, odnosno na svjetovne funkcije koje se kod pokrajine dijele na obrambene i proizvodno-tehničke. Prve

obavlja plemstvo, a druge puk koji može biti predstavljen bilo kao jedan stalež bilo tako da građanstvo i seljaci tvore zasebne staleže. Bitno je, kako Althusius ističe, da su članovi pokrajine njezini staleži (str. 54). Dakle, iako pokrajina teritorijalno obuhvaća gradove i sela objedinjene u njoj jedinstvenim pravnim poretom, njezini konstitutivni elementi u političkom procesu donošenja odluka nisu navedene teritorijalno manje asocijacije, nego staleži cijele pokrajine. Stanovnici pokrajine sudjeluju, s obzirom na svoju stalešku pripadnost, izravno ili neizravno u javnom političkom životu svoje pokrajine i obavljanju potrebnih poslova. U upravljačko-tehničkom smislu, vertikalna nadgradnja do razine pokrajina nije prema tome dosegnuta preko gradova nego preko u gradovima stacioniranih kolegija, tj. cehova (*minora collegia*), koji na razini pokrajine sačinjavaju tri glavna staleža (*majora collegia*). Ovakvo razmišljanje je i najveći razlog za dvojbu o mogućnosti raspoznavanja protofederalističkih (u modernom smislu) nazora u Althusiusovu naučavanju i za pretpostavku da je tu ipak riječ o tipično srednjovjekovnom staleškom sustavu, koji se eventualno može usporediti sa svojevrsnim delegatskim sustavom. Staleži na svojim pojedinačnim, potom zajedničkim zasjedanjima, donose odluke koje se tiču zakona i poreza. Svakodnevno upravljanje pokrajinom povjereno je od strane vrhovnog magistrata prefektu ili guverneru pokrajine, kojem se zato dodjeljuje titula grofa. Pokrajina je stoga i jedinica lokalne samouprave s određenim stupnjem autonomije, ali je istodobno i jedinica lokalne uprave. Na čelu joj se nalazi izaslanik vrhovnog magistrata, za kojeg Althusius kaže da na povjerenom mu teritoriju ima suverena prava kojima u odnosu na suverenost kakvom upravlja vrhovni magistrat nedostaje univerzalnost. Ovakva je tvrdnja očito mogla navesti na pomisao da u *Politici* postoji element koji predstavlja preteču modernoga federalističkog nauka. Međutim, Althusius ta prava suverenosti teritorijalnog vladara smatra samo koncesijom dodijeljenom mu od strane vrhovnog magistrata. “Prava univerzalne suverenosti i nadmoćnosti imaju biti sačuvana u takvoj koncesiji za onoga tko dodjeljuje koncesiju” (str. 64), a to je vrhovni magistrat, tj. kralj. Bjelodano je da Althusius grad smatra temeljnom lokalnom zajednicom, okvirom odvijanja svakodnevnog života. Poslovi u gradskom djelokrugu jesu ograničeni, ali su i samostalnost u njihovu obavljanju kao i mogućnosti neposredne političke participacije puno veće. No, ti gradovi kao lokalne zajednice obitelji i cehova ne sudjeluju u političkom životu pokrajine, nego to čine predstavnici triju glavnih staleža na čelu s pokrajinskim vladarom, kao osobnim izaslanikom vrhovnog magistrata (kralja ili princa), kojemu su i odgovorni. Jednako tako u povremenim okupljanjima općeg savjeta ili sabora, kad se odlučuje o najvažnijim pitanjima, pa se želi postići “predstavljenost” cijelog naroda, ne sudjeluju predstavnici gradova ili pokrajina, nego predstavnici staleža. Oni najprije raspravljaju odvojeno, a tek se potom održava glavna skupština pod predsjedanjem vrhovnog magistrata. Atribut vrhovni pripada kralju jer vlada vrhovnom asocijacijom – kraljevstvom. No, vladavina za Althusiusa ima isključivo administrativnu dimenziju. Vladati ne znači posjedovati, vladati znači upravljati. I na centralnoj, tj. univerzalnoj razini, upravljačke su funkcije podijeljene na crkvene i svjetovne. Svjetovne se funkcije dijele na opće, što se odnosi na donošenje i primjenu pravednih i korisnih zakona koji važe na cijelom teritoriju kraljevstva i na očuvanje mira i sloge, te na specijalne funkcije koje se tiču trgovine, monetarnog sustava, službenog jezika, javne sigurnosti, vojnih pitanja i sl. (str. 175-76). Uz kralja kao vodećeg ministra, upravljanje kraljevstvom povjereno je kralju podređenim ministrima, tj. eforima. To je nužno budući da je sudjelovanje cijelog stanovništva u upravljanju tehnički nemoguće, kao što je nemoguće da sve potrebne poslove riješi samo jedna osoba. Dužnost i ovlasti

za njihovo obavljanje ministrima su u ime cijelog stanovništva povjerene od strane elektora. Althusius nigdje izričito ne kaže tko su i kako se izabiru elektori. Kad je riječ o ministrima, na jednom mjestu spominje da oni bivaju izabrani u skladu s “određenim zakonima i uvjetima” (93), odnosno da glasove prilikom odabira daju staleži, misleći pritom na njihove predstavnike. Moguć je i izbor od strane kralja, pa i ždrijebom (102). U svakom slučaju, funkcija efora je odabir i asistiranje u upravljanju vrhovnog ministra, tj. kralja, njegovo nadziranje (“Jer velika se vlast ne može ograničiti bez usmjeravanja i obuzdavanja povjerenog drugima” – 104) i sprečavanje mogućeg pokušaja zlouporabe vlasti. Dakako, Althusius još ne razmišlja o podjeli vlasti u modernom smislu. I donošenje zakona i provedba odgovarajućih potrebnih mjera zadaće su kralja i efora, a i sudska je vlast u rukama kralja. On je taj koji mora razriješiti moguće sporove, a za slučajeve od manje važnosti kralj samostalno imenuje ostale suce. No, vidljivo je i iz prethodnog citata da je Althusius svjestan opasnosti od prevelike akumulacije moći na kraljevskom tronu (“Što je manje moći u vladarovim rukama to će kraljevstvo biti sigurnije i stabilnije” – str. 121) i pokušava razviti svojevrsan i srednjovjekovlju kojem pripada prispodobiv sustav *checks and balances*. Zato efori, čije se akcije smatraju djelima cijelog naroda, moraju odobriti sve kraljevske dekrete da bi isti postali pravovaljani, a kad djeluju jedinstveno, tada su nadređeni i samom kralju. Naime, za Althusiusa je nepobitno načelo da je cjelina nadređena svojim dijelovima, a kralj je samo dio ministarske izvršne vlasti, kao što su njezini članovi samo dio cijelog naroda. Vrhovnu vlast, tj. pravo suverenosti, narod može odnosno, zbog tehničke nužnosti, mora dati kralju i ministrima na upravljanje, ali je se ne može odreći niti je ovi mogu prisvojiti. Suverenost je, naime, neotuđivo vlasništvo cijelog naroda (70), a Althusius je bio prvi autor koji je eksplicitno izrekao kako samo narod kao cjelina može biti suveren.

Poznato je da je Bodinov cilj bio legitimirati monarhijsku vlast, a moderna teorija suverenosti države sredstvo koje je u tu svrhu stvorio. Althusius je, prihvaćajući suverenost kao načelo, Bodinovu terminologiju iskoristio za suprotstavljanje samom njezinu tvorcu. Za Althusiusa je suverenost pravo kraljevstva, a ne kralja. Kraljevstvo je vlasništvo naroda povjereno kralju tek na administrativno upravljanje. Zato nositelj suverenosti može i mora biti jedino narod kao cjelina. Suverenost se politički ne ostvaruje izravno jer je suvereni narod za Althusiusa organsko jedinstvo svih pojedinaca povezanih u mrežu “nižih” asocijacija kroz čije se sudjelovanje u političkom životu suverenost ostvaruje posredno. Althusius je, dakle, bio prvi koji je, 27 godina nakon Bodina, suverenost “podario” narodu. Doduše, Althusius nikako nije bio prvi koji je tvrdio da vlast izvire iz naroda i zato u konačnici pripada njemu, ali je nepobitna činjenica da je upravo on bio tvorac teorijskog koncepta narodne suverenosti i to je onaj dio njegova nauka koji predstavlja najveći i istodobno jedini uglavnom nekontroverzan Althusiusov doprinos političkoj misli. No, s obzirom na njezinu neprijepornost, ta činjenica ima danas isključivo dokumentarističko značenje i nije po naravi stvari pogodna za rasprave. Tamo gdje nema kontroverzija, nema ni rasprava. Stoga je interes polemički raspoložbenih Althusiusovih interpretatora usmjeren na ostale dijelove Althusiusova učenja koji se odnose na bit ljudske zajednice i narav njezina političkog organiziranja. Elementi Althusiusova učenja koji se najčešće spominju kao osnovni su najčešće: društvena simbioza koja se odvija kroz procese komunikacije, odnosno s tim povezan pojam sporazuma i(li) ugovora, Althusiusov federalizam i načelo supsidijarnosti. Svi navedeni pojmovi se zasad mogu čitati i s navodnicima jer među interpretatorima tu postoje velika neslaganja.

Althusiusov pojam sporazuma i ugovora

Rečeno je već na početku da je čovjek kao specifična biološka jedinka društveno biće. Njegova je egzistencija nužno međuljudska koegzistencija. Za razliku od životinja čijim djelovanjem upravlja prirodni animalni instinkt lišen svjesnosti, pa otud i vlastite volje, ljudi su obdareni razumom, te su sposobni sami uređivati međusobne odnose. U tome su, ipak, ograničeni. Ograničenja im je nametnuo njihov Tvorac stvorivši ih, što je također već rečeno, kao bića koja ne teže tek pukom biološkom preživljavanju, nego dobrom, skladnom i savjesnom životu. Svi su ljudi u smislu od-Boga-stvorenosti i iz toga proizšli navedenih životnih težnji – jednaki. Oni ne mogu željeti svjetovnu vlast koja bi ih, svodeći ih pritom na životinjsku “razinu”, u zamjenu za osiguranje puke fizičke egzistencije, sprečavala u ostvarenju težnje za “dobrim” životom. Takvo pravo Bog po svojoj naravi ne može dati ni sam sebi, pa ga ne može dati ni ljudima. Uređenje svojih odnosa, kao razumska bića, ljudi ostvaruju međusobnom suradnjom, tj. sporazumom. Time se nužno postavlja pitanje o kontraktualističkom elementu Althusiusova mišljenja. Kakav je, i ima li ga uopće, Althusiusov doprinos političkom mišljenju u onome što će kasnije biti poznato pod sintagmom društvenog ugovora? Odgovor na to pitanje, odnosno sama mogućnost njegova pronalaženja, ovise o pristupu i načinu na koji interpret sam koristi političko pojmovlje. Vratimo li se opet na početak *Politike*, Althusius, naime, kaže da je predmet politike kao znanosti (svaka) “zajednica u kojoj se sužitelji (tj. udruženici) međusobno obvezuju, bilo izričitim bilo prešutnim sporazumom, na uzajamno zajedništvo [*communicatio mutua*] svega što je korisno i potrebno za uživanje društvenog života” (usp. supra, str. 17). Izvučena iz konteksta Althusiusova teorijskog sustava, pa još stavljena u kontekst one tradicije političke misli koju prethobbesovski početak 17. st. još ne poznaje, samo ova rečenica pruža mogućnosti za beskrajnu raspravu. Može li se Althusiusa smatrati tvorcem ili barem pretečom društvenog ugovora, kako je to npr. smatrao Otto von Gierke kad je 1880. godine izvukao Althusiusa iz zaborava? Ako pođemo od Althusiusova stava o sporazumu kao bazi uređivanja međuljudskih odnosa, u čemu svakako nije bio prvi, tada možemo prihvatiti Althusiusa kao moguću inspiraciju nekog od kasnijih autora i jednog od preteča teorije društvenog ugovora. No, time nije puno rečeno. Ako, pak, uzmemo u obzir Althusiusovo shvaćanje ljudske prirode, mogućnosti povezivanja teorije društvenog ugovora s Althusiusom izgledaju drugačije. Znamo da Althusius čovjeka smatra, u najčišćem “aristotelovskom” smislu, po prirodi društvenim bićem. Kao društveno biće čovjek ne može egzistirati doli u društvu, pa prema tome njegova “društvenost” nije obveza koju on prihvaća bilo izričitim bilo prešutnim sporazumom. Čovjekova društvenost je njegovo temeljno svojstvo, njegova bit, njegova *differentia specifica* u odnosu na “boga ili zvijer”. Ljudsko društvo ne može stoga ni u kojem smislu, pa niti kao instrumentalna teoretska hipoteza, biti produkt voljne odluke. Ljudsko je društvo nužno oživotvorenje u svakog pojedinca “Božjom voljom”, tj. prirodno usađene društvenosti. Čovjek kao čovjek egzistira samo u društvu. Klasična teorija društvenog ugovora polazi od pretpostavke preddruštvenoga “prirodnog stanja” koje se društvenim ugovorom nadraća. Za Althusiusa ne postoji nekakvo prirodno stanje koje bi predstavljalo suprotnost životu u zajednici. Za njega je društveno ono prirodno. Pomnim čitanjem ključne rečenice sa samog početka *Politike* jasno je da Althusius govori o “sporazumu” između sužitelja/udruženika, da nigdje ne kaže da je sporazum potreban za konstituiranje zajednice. Sporazum je sredstvo kojim udruženici uređuju *communicatio* “svega što je korisno i potrebno za uživanje društve-

nog života". Uzajamnost ljudskih odnosa je osnovna kvaliteta ljudskog života, a suradnja proces odvijanja životne prakse. Stoga se sporazumnost pri općoj "komunikaciji" ne smije smatrati opcionalnom, ali ona istodobno nije ni prisilna. Možda ju je najbolje usporediti s neurovegetativnim biokemijskim procesima u ljudskom organizmu, čija je karakteristika da ne ovise ni o slobodnoj volji niti o nekoj izvanjskoj sili bez čije bi se prisile prestali odvijati. Život nije posljedica pojedinčeve slobodne odluke, ali će se malo tko osjećati "prisiljenim" na život. Doduše, pojedinac se može odvojiti od društva, ali to je protuprirodno i slično je fizičkom samoubojstvu. Načini ustrojstva i funkcioniranja ljudskih asocijacija jesu posljedica sporazuma i to doista jesu svojevrsni društveni ugovori, pri čemu je ovo "društveni" kod Althusiusa potpuno suvišan pridjev. Ono što nije i ne može biti predmet sporazuma jest samo društvo kao takvo, odnosno društvenost kao temeljna ljudska karakteristika. Taj je aspekt Althusiusova nauka najvažniji i danas vjerojatno najteže potpuno razumljiv jer zahtijeva nešto više od pukog analitičkog razumijevanja. To nešto više jest sposobnost "osjećanja" duha djela. Uspješnim svladavanjem te prepreke zadobivamo mogućnost sagledavanja djela iz perspektive bliže onoj samog autora i istodobno izbjegavamo inače neizbježno postavljanje suvišnih, nerješivih pitanja. Kod Althusiusa su to pitanja koja se tiču pojedinca kao političkog subjekta. Hueglin je ustvrdio kako je pojam političke simbioze originalni Althusiusov doprinos političkom mišljenju, a Merzbacher je "Althusiusova" pojedinca nazvao *homosymbioticus* i tom kovanicom idealno ocrtao čovjekovu bit kakvom je vidi Althusius (Hueglin, 1979.: 22). Pojam društvene simbioze doista kod Althusiusa danas ima uobičajene biološke konotacije. Naime, "svrha političkoga, simbiotičkog čovjeka je sveta, pravedna, udobna i sretna simbioza ..." (17). Ona se oživotvoruje kroz pet prikazanih tipova asocijacija. Ako su svaka od njih i njihovi međusobni odnosi pravilno uređeni, tada su ispunjeni svi potrebni uvjeti da svaki pojedinac uživa dobar život. Pojedinci su po naravi nerazdvojno vezani uz zajednice kojima pripadaju i sve što je svakome od udruženika potrebno jest to da njihove zajednice svaka za sebe i sve među sobom budu skladne i uspješno obavljaju svoje funkcije. Suvišno je pitati Althusiusa što je s čovjekom kao pojedincem u njegovu nauku. On je, što se njega tiče, na to odgovorio. Carl Joachim Friedrich, prvi utjecajni suvremeni Althusiusov interpretator i osoba koja je prva u prošlom stoljeću ponovno objavila Althusiusovo djelo na latinskom jeziku (1932.), bio je u pravu kad je ustvrdio kako je taj element Althusiusova nauka najvažniji. No, ovdje treba razjasniti da "važnost" nije univerzalna i nepromjenjiva kvaliteta nekog djela ili nekog njegova elementa. Za Althusiusa je to svakako temeljni element politike, ali kad *Politiku* želimo smjestiti u suvremeni kontekst naših dana, nailazimo na poteškoće i to poteškoće koje smo sami sebi stvorili. Budući da je liberalizam u današnjeg čovjeka duboko usadio individualistički duh, tom je istom čovjeku teže oćutjeti osjećaj sveprožimajućega, gotovo organskog jedinstva ljudskih zajednica koji je Althusiusu bio posve prirodan. Postavljati nekome pitanja na koja on nije ni pokušao odgovoriti jest suvišno, ali nije nelegitimno. No, umjesto konstatacije o nepostojanju traženog odgovora, na silu inzistirati na pronalazenju "odgovora", koji nije ništa drugo nego samosklepana misaona konstrukcija koju tako "protumačeni" autor ne samo da ne bi potpisao, nego je možda ne bi ni razumio – pogrešno je i prema predmetu tumačenja nelegitimno. To je, doduše, poticajno za raspravu pa se djelo o kojem je riječ doima "kompleksnijim". I zato treba ponoviti: kod Althusiusa problem pojedinca kao političkog subjekta ne postoji. Ili, dobrobit pojedinca i poštovanje njegova prava na ostvarenje te dobrobiti jest praktično riješeno i zato teorijski raspravljeno samo neizravno. Za drugo nema ni potrebe. Ljudska egzistencija je

društvena simbioza, a okvir te simbioze su različite zajednice. Kad su one pravilno uređene, a njihovi međuođnosni skladni i ispravni, tada su i sve potrebe njihovih pojedinačnih članova zadovoljene i sva njihova prava ispoštovana. To je ono što nam Althusius sam pruža; a ono što mi od njega možemo legitimno uzeti jest eventualno poticaj za preispitivanje relativnosti vlastitih “samorazumljivih” i neupitnih kulturoloških kategorija.

Nastavimo li, pak, dalje s Althusiusom, pozornost je nužno usmjeriti na pojam sporazuma kakvim se Althusius koristi u poimanju pravopolitičkoga uređenja ljudskih asocijacija. Jasno je da idilična slika sveopće solidarnosti i uzajamnosti ne odgovara ljudskoj prirodi i političkoj stvarnosti. To je jasno i Althusiusu, koji ne poriče nužnost stvaranja mehanizama koji bi spriječili blokiranje cijelog sustava. Tim se mehanizmima postiže donošenje odluka, tj. postizanje “sporazuma” i onda kad u stvarnosti, a to je najčešće, ne postoji automatski usklađeni interes i jedinstvo političkih čimbenika. Politički uvjeti, svojevrsna “pravila igre” pod kojima se takav “sporazum” postiže, i sami su, ili su to već bili, predmet sporazuma (izričitoga ili prešutnoga). Ta su politička pravila bit ustrojstva cijelog sustava. Ona moraju uzeti u obzir i potrebu postojanja političke vlasti i svu ograničenost ljudske prirode, koja predstavlja izvor opasnosti od zlorabe moći do koje može doći kad je potencijalna snaga te moći prevelika i kad nije podvrgnuta nadzoru. Time možemo početi raspravu o ograničenjima političke vlasti i konstitucionalističkom elementu Althusiusova učenja. Božansko i prirodno pravo su neupitni, pa je svaka vlast, uključujući i najvišu, njima podređena. No, Althusius ide i dalje od toga. Svaki zakon, da bi uopće bio valjan, također mora biti u skladu s božanskim i prirodnim pravom i zato su svi članovi političke zajednice, uključujući i vrhovnog magistrata, dužni poštovati i norme građanskog prava. Onaj tko donosi zakone, mora ih i sam poštovati. Uvjetovanost posjedovanja političke vlasti izvršenjem određenih obveza prema podvlaštenima univerzalna je tema vječitih rasprava o prirodi političke vlasti i njezinim teorijskim ograničenjima, u čemu je Althusiusov legalizam neprijeporno predstavljao znatan napredak. Normativna su ograničenja vlastodršcu nametnuta od samog njegova stupanja na dužnost i to je čin kojim “narod i vrhovni magistrat stupaju u savez” (121). Taj savez je ugovorne prirode i obvezuje obje ugovorne strane. Vrhovni magistrat se obvezuje upravljati kraljevstvom na dobrobit svih njegovih članova i u skladu sa zakonom, a ovi se, pak, obvezuju na poslušnost vrhovnom magistratu. Ovo je očito onaj moment koji može navesti na pokušaj povezivanja Althusiusa i teorije društvenog ugovora. Ako se uzmu u obzir već navedena nepodložnost konstituiranja same zajednice bilo kakvom ugovoru, te danas neprihvatljiva Althusiusova istoznačnost pojmova političkoga i društvenoga, paralele s “klasičnom” ugovornom teorijom mogu biti povučene, ali samo s onim njezinim dijelom koji se odnosi na konstituiranje političke vlasti, što onda treba biti odvojeno od “prevladavanja” “prirodnog stanja” stupanjem u društvenu zajednicu. No, takvo “odvajanje” upravo zamračuje bit klasične teorije društvenog ugovora. “Althusiusov” ugovor između vrhovnog magistrata i naroda ima u sebi jasno izraženo nešto drugo, a to je već spomenuti konstitucionalizam. Althusius pritom, dakako, ne misli na ustav u modernom smislu. Njegova ideja o ugovoru kao svojevrsnom, iako ne nužno i eksplicitno dokumentiranom, institutu s jasno izraženim pravima i dužnostima ključnih političkih čimbenika u funkcioniranju cijelog sustava u skladu s tom podjelom funkcija, nesumnjivo je konstitucionalističke naravi. Vlast vrhovnog magistrata mora biti ograničena, podložna kontroli i obuhvaća samo ono što mu je ugovorom izričito povjereno. Vladar koji se ne drži svojih ugovornih obveza, koji krši zakone i vlada

na štetu naroda, smatra se tiraninom i svaki je otpor, uključujući i nasilni, takvom vladaru ne samo opravdan, nego i nužan kako bi ovaj što prije bio uklonjen, a pravilan poređak ponovo uspostavljen (191-201).⁵

Althusius i federalizam

Prethodno su razmatrane potencijalne i upravo s obzirom na važnost pojma sporazuma moguće veze, kako ih sugeriraju neki interpreti, između Althusiusa i tradicije teorije društvenog ugovora. Sada je potrebno ispitati istu dimenziju Althusiusova nauka, ali s drugog aspekta, a taj je federalistički. Za neke od Althusiusovih interpreta to je i najvažniji njegov doprinos političkom mišljenju, iako se o tome, gotovo da je suviše to reći, izriču i potpuno suprotne prosudbe. Rečeno je da je za Althusiusa društvena simbioza jedini oblik ljudske egzistencije, ali je primjereno razumijevanje tog pojma moguće tek ako ga promatramo u njegovu dinamičkom aspektu, tj. kao kontinuirani politički proces, kao suradnju. Njezina rezultanta je sporazum, budući da suradnja i nije ništa drugo nego postizanje sporazuma. Predmet “sporazuma” (*pactum*) je sve, osim od Boga i prirode danih zakona, uključujući i već naglašenu prirodenu društvenost. Predmet “sporazumijevanja” je i sam institucionalni okvir odvijanja svekolike suradnje. Riječ je, Althusiusovim rječnikom, o “komunikaciji” prava (*communicatio iuris*) u smislu ovlasti, što onda uključuje i dužnosti, između političkih subjekata. Riječ je, dakle, o ustrojstvu političkog sustava. Kako su u raspravu uključene i “privatne” asocijacije, možemo reći i da se radi o političkom ustrojstvu društvenog sustava jer za Althusiusa je ionako sve društveno istodobno i političko. Važno je napomenuti da u slučaju “postizanja sporazuma” oko strukture političkog sustava, sve poteškoće s konkretnom povijesnom ne-utemeljenošću i kod Althusiusa bivaju riješene pojmu dogovora dodanom sintagmom “izričiti ili prešutni”, jer je u zbilji ovaj drugi do tada pravilo, a prepoznaje se kao izostanak protesta protiv političkog “nasljedstva” (za Althusiusa je nasljedna monarhija potpuno legitiman politički poredak). Jesu li, dakle, u načinu raspodjele ovlasti i dužnosti između javnih asocijacija, odnosno teritorijalnih političkih jedinica, koji Althusius predlaže, prepoznatljivi, i ako jesu – u kojoj mjeri, određeni federalistički elementi? Kao primjer odlučnog zastupnika potvrdnog odgovora na spomenuto pitanje bit će predstavljen Daniel Elazar, jedan od najpoznatijih i najcjeljenijih teoretičara federalizma današnjice. On smatra da je Althusius bio prvi moderni teoretičar federalizma. U tome mu se suprotstavlja Patrick Riley koji, osim nekih slučajnih sličnosti, negira bilo kakvu značajnu vezu između Althusiusa i federalizma. On tvrdi da Althusiusov koncept nije ništa drugo nego malo dotjerana verzija korporativnoga staleškog sustava kasnoga srednjeg vijeka (Riley, 1976.: 38). Ni Elazar ne negira korporativističke elemente Althusiusova nauka, ali smatra da ih ovaj istodobno i prerasta u smjeru federalizma.⁶

⁵ Ovim su se aspektom Althusiusova naučavanja Monarhomasi koristili u argumentaciji za teorijsko opravdanje tiranida.

⁶ D. J. Elazar, “Althusius’ Grand Design for a Federal Commonwealth”, str. XL; ovaj tekst objavljen je kao jedan od dvaju predgovora ovdje korištenom izdanju *Politike*; isti se uz sve ostale tekstove D. Elazara, uključujući i one u kojima se autor bavi Althusiusom, može pronaći na internetu na adresi: <http://www.jepa.org/djeindex.htm>

Umjesto da sučelimo njihovu argumentaciju i izvedemo iz toga zaključke, valja reći da problem zapravo ne postoji! On je izmišljen umišljajem izravne komunikacije dvojice autora. U pretpostavljenom bi izravnom sučeljavanju moderator rasprave morao odrediti njezina pravila, a jedno od njih bi, u slučaju potrage za federalizmom u Althusiusa, svakako bila i prethodno postavljena pojmovna definicija samog federalizma. Tvrdnja da su oba autora u pravu, tj. da barem ne griješe, nije nikakvo “solomunsko” rješenje, nego upravo posljedica različitosti definicija federalizma koju oba autora koriste kao svoje polazišne osnove, a to je, iako zvuči pomalo paradoksalno, ono što mnogi previdaju. Elazarov pojam federalizma maksimalno je ekstenziviran. Paralelno uz etimologijsko značenje latinskog izraza *foedus* (engl. covenant), od kojega potječe izraz federalizam, isti kod Elazara označuje svaki onaj ne samo politički, nego i društveni (što je, iznova naglašavamo, za Althusiusa jedno te isto) sustav koji se kao “savez” sastoji od više dijelova. Ti dijelovi nisu samo teritorijalno manje upravne jedinice s manjim ili većim stupnjem autonomije, nego i društvene skupine definirane po nekom drugom, a ne samo teritorijalnom principu. U predgovoru knjizi *Federalni sistemi svijeta*, Elazar, neovisno o raspravi o Althusiusu, jasno daje do znanja da ono što on smatra federalizmom nije isto, tj. puno je šire, od onoga što Riley pod time podrazumijeva. “U najširem smislu, federalizam je povezivanje pojedinaca, skupina i političkih zajednica u trajan, ali ograničen savez” (Elazar, 1994.: XV), a federacija je samo jedan od oblika federalizma, kao što je to i “konsocijacija” – “ne-teritorijalna federacija u kojoj je politička zajednica podijeljena u transgeneracijske religijske, kulturne, etničke ili ideologijske grupacije poznate kao tabori, sektori ili ‘stupovi’ koji su povezani i zajednički vođeni koalicijom vođa svake od skupina” (op. cit., XVI). Althusiusov idealizirani ne-teritorijalni korporativističko-staleški sustav političke podjele ima prema navedenoj definiciji u sebi “konsocijacijski” element, no to je nedostatan za pokušaj povezivanja Althusiusa i suvremenih teoretičara konsocijacijske demokracije, bez obzira na uporabu istog termina. Kao što se sustav teritorijalne podjele vlasti, kakav je ustrojio Althusius, ne može smatrati federalističkim u modernom smislu. Da vidimo zašto. Naime, nužan uvjet koji mora biti zadovoljen da bi višesložan sustav mogao biti smatran federalističkim jest disperzivnost političkih ovlasti i dužnosti (“komunikacija prava”), jer se u suprotnom radi tek o politički centraliziranom jednodijelnom, tj. bezdijelnom sustavu. Posjedovanje političkih ovlasti njihovim posjednicima tada omogućuje sudjelovanje u donošenju političkih odluka, što se upravo s obzirom na spomenutu disperzivnost političkih ovlasti odvija kroz političko-komunikacijske procese koji se najopćenitije označuju terminom koji također potječe iz latinskog izraza *foedus*, a to je sporazum (dogovor, ugovor). Baratajući tako proširenom definicijom federalizma, Althusiusa možemo nedvojbeno smatrati njegovim teoretičarom. Složenost sustava ne samo po teritorijalnoj osnovi i subjektivnosti njegovih dijelova koja se manifestira kroz njihovu komunikaciju osnovne su i općenite karakteristike svakog tako shvaćenoga federalnog sustava, a Althusiusov zadovoljava navedene uvjete. U idealnom smislu, Althusiusov je sustav, kao što Elazar kaže, “dogovoran skroz naskroz” (usp. “The Multi-faceted Covenant ...”). Riley, pak, pojam federalizma koji bi dopustio Althusiusovo svrstavanje u federaliste drži preširokim, a tip i stupanj autonomije nižih asocijacija smatra srednjovjekovno-korporativističkim (Riley, 1976.: 36-38). On se s pravom zalaže za precizno razlikovanje pojmova kao što su federalizam, konfederalizam, korporativizam i sl., pri čemu pojam federalizma ograničuje na ono što bi Elazar nazvao madisonovskim federalizmom. Taj nastaje u SAD-u i njegova je osnovna karakteristika to što se “foedus” u smislu saveza nominalno

ostvaruje i kao zajednica građana-pojedinaca i kao zajednica federalnih jedinica. Ove posljednje se ograničuju isključivo na teritorijalne jedinice iste razine, kojima bi vrlo grubo ekvivalent kod Althusiusa predstavljala pokrajina. “Bodinovskoj” jedinstvenoj i nedjeljivoj suverenosti, koja kao takva logički nije ni mogla biti drugdje locirana doli u rukama samo jednog čovjeka – apsolutnog monarha – Althusius je prvi uspješno promijenio izvorna svojstva, te je smjestio u narod kao kraljevstvom obuhvaćenu zajednicu. Time je uvjetovao dvojakost značenja samog pojma, koji će se od tada odnositi i na atribut koji se zbog njezina “najvišeg” položaja veže uz konkretnu vrhovnu političku vlast i na načelno izvorište legitimnosti političke vlasti općenito. Objašnjeno je kako je Althusius “koncesionarski” riješio problem koji je stvorila tehnička neprovedivost izravne demokracije, a koji se pojavio čim je suverenost smjestio u narod. Domisliti, objasniti i teorijski operacionalizirati ideju delegabilnosti suverenosti bio je zadatak s kojim se suočio Althusius. Međutim, podijeliti nedjeljivo logički je nemoguće, osim ako se ne dokaže da je to “nedjeljivo” pogrešno takvim proglašeno. Upravo pokušaj da se suverenosti kao konstitutivnom atributu političke vlasti odrekne svojstvo nedjeljivosti jest moment koji Riley uzima kao granicu od koje počinje razvoj moderne teorije federalizma. On za ogleđni primjer uzima odnos federalnih jedinica i centralne razine u SAD-u i kao temeljnu karakteristiku tog odnosa utvrđuje “državnost” i jednih i drugih. Time se u praksi pobilo klasično mišljenje vezano uz tradicionalnu teoriju suverenosti, po kojem na istom teritoriju može egzistirati samo jedan državni oblik. Pokazatelj koji Rileyu ukazuje na početak ili zametak moderne teorije federalizma upravo je pokušaj da se suverenosti odrekne atribut nedjeljivosti. Tako definiranom federalizmu, koji će ovdje i dalje biti nazivan modernim, Riley teorijskog preteču nalazi također u Njemačkoj 17. stoljeća, ali ne kod Althusiusa nego u djelu Ludolpha Hugoa (Riley, 1976.: 22-26). Kako je to u svojoj političkoj teoriji Hugo zadovoljio “Rileyev” uvjet za stjecanje titule začetnika moderne teorije federalizma? Tako što je, glasio bi jednostavan odgovor, služeći se teorijski modificiranom slikom Svetoga Rimskoga Carstva svojega vremena kao praktičnim primjerom, razbio tadašnju misaonu ograničenost s obzirom na mogućnosti oblika političkog uređenja koje su do tada bile ograničene samo na svoje krajnje polove. Jedan je predstavljala država kao jedinstvena cjelina, pri čemu stupanj dekoncentracije centralne vlasti nije bio bitan, dok je drugi pol predstavljao savez država. Hugo se doduše još uvijek služi terminima “viša” i “niža” vlast i pitanjem suverenosti ne bavi se eksplicitno, kao što će to ubrzo nakon njega učiniti G. W. Leibniz. No, Hugo će izričito ustvrditi da postoji i treći tip političke vlasti: “dvostruka vlada”. Nju čine centralna, tj. carska, vlast i vlasti pojedinih regija. Ove posljednje su u okviru vlastitog teritorija i pri obavljanju vlastitih poslova analogne carskoj vlasti na cjelokupnom teritoriju Carstva i u zajedničkim poslovima. Regije su, dakle, puno više od pukih teritorijalnih jedinica jedinstvene, pa čak i one najdecentraliziranije države, ali njihov odnos je i puno više od običnog saveza. Althusius je, doduše, u poglavlju posvećenom pokrajini suverenost kao pravo obavljanja vrhovne vlasti dodijelio prefektu, no dodjeljuje mu ga vrhovni magistrat (*Politika*, 62-63). Kao što je njemu narod kao suveren dodijelio vrhovne izvršne ovlasti, tako je on iste ovlasti, samo teritorijalno ograničene i bez svojstva “superiornosti” (s obzirom na cjelokupno carstvo), delegirao pokrajinskim vladarima na teritorijima “njihovih” pokrajina. Posrijedi je, dakle, puka dekoncentracija vlasti. “On [prefekt] svoje ovlasti dobiva od kraljevstva pod kojim pokrajina egzistira i čija je ona članica” (61). Svaka moguća nedoumica glede Rileyeve tvrdnje da Althusius doista nije mislio o “federalnom” sistemu “dvostruke vlade” nestaje kad se razmotri

značenje koje za Althusiusa ima termin konfederacija. Naime, konfederacija je “asocijacija s drugima”, a ona može biti ili “potpuna” ili “djelomična”. Potpuna konfederacija je ona u kojoj ujedinjujući dijelovi postaju “ujedinjeni u jedno te isto tijelo”, a djelomična je ona u kojoj se ugovorom sklopljenim na određeno vrijeme ugovorne strane obvezuju na, primjerice, zajedničku obranu protiv zajedničkog neprijatelja (89-90). Jasno je iz ovoga da je Althusius, slikovito rečeno, ostao ograničen u vlastitom viđenju mogućih varijanti političko-državnog ustrojstva na dvije strane novčića – jedinstvenu državu i savez država, a da je tek pola stoljeća kasnije novčić rastvoren, a njegove stranice pretvorene u krajnje polove između kojih je tada stvoren prostor i za “nešto između”. Hugou je u domišljanju ideje “dvostruke vlade” svakako pomogla i činjenica što je bio u situaciji suvremenika raslojavanja Svetoga Rimskoga Carstva baš u onoj njegovoj fazi kad je Carstvo, iako sve nepovezanije, još uvijek predstavljalo nekakvu cjelinu, a sve “jači” zemaljski vladari (npr. Prusije ili Bavarske) ipak još nisu uspostavili apsolutnu vlast na svojem teritoriju. Ovdje treba naglasiti Hugoovu “prednost” u odnosu na Althusiusa. Naime, iako je i u Althusiusovo doba stupanj kohezije Carstva bio nizak, proces njegove dezintegracije nastavio se i u sljedećih pola stoljeća, pa je svakako Hugo bio u poziciji to puno jasnije sagledati nego Althusius. Ovo je važno spomenuti zbog uobičajene ljudske tendencije različitog odnosa prema kvantitativno istom vremenu u različitim dobima. Razdoblje od pedesetak godina iz njihova se doba ljudima uvijek čini vrlo dugim. Događanja u njemu bolje poznaju, ona ih se osobno tiču i stoga im se više njih čine vrlo važnima. Isto takvo razdoblje od prije nekoliko stoljeća doživljavaju puno sažetije. Pola stoljeća je i više nego dovoljno vremena za zaključak da Althusius na početku i Hugo u drugoj polovici 17. stoljeća nisu imali identičnu političku situaciju pred svojim očima (samo bi npr. o značenju Westphalskog mira iz 1648. godine u tom smislu mogla biti napisana opsežna rasprava).

Thomas Hueglin je jasno odvojio federalizam, tj. federaciju kao tip političkog ustrojstva (Riley), od federalizma kao generalnog principa socijalne organizacije (Elazar), te je Althusiusov sustav opisao zanimljivim pojmom “socijetalnog federalizma” (1994.). Althusius želi sačuvati društveni pluralizam (starog sustava) i autonomiju njegovih dijelova u okviru jedinstvenoga političkog sustava, tj. kraljevstva, odnosno, kako Hueglin kaže, “spojiti demokratske vrline grčkog polisa i stratešku stabilnost Rimskoga Carstva” (*ibid.*). Stoga Althusiusov “federalizam” i ne može biti drugo nego društveni, tj. socijetalni, federalizam izrastao iz modificirane i za teorijske potrebe dotjerane staleško-korporativističke zbilje teritorijalno razmrvljenoga, ali ipak koliko-toliko jedinstvenoga Svetoga Rimskoga Carstva. Federalizam je pojam koji implicira višedjelnost i dogovorni karakter političkog procesa, a to su i temeljne karakteristike Althusiusova teorijskog sustava. U tom smislu njegovo učenje jest federalističko, no modernitet koji mu se pripisuje ne može se odnositi na sám taj federalizam, nego na činjenicu što je cjelokupnu koncepciju svoga političkog sustava zasnovao na (u najširem smislu te riječi) federalističkom načelu.

Althusius i načelo supsidijarnosti

Hugo može biti iskorišten kao polazna točka u raspravi oko još jednog pitanja koje se pojavljuje kod interpretacija *Politike*, a to je načelo supsidijarnosti. Za Hugoa je ključ

uspješnog funkcioniranja sustava “dvostruke vlade” ispravna raspodjela dužnosti i ovlasti između carske i regionalnih vlasti, a ispravno je ono što je najdjelotvornije (prema Rileyu, 1976.: 24). Svakoj od vlada može biti dodijeljen onaj dio poslova koji će ona najbolje obaviti. Time je Hugo vrlo jasno izrekao načelo koje će kasnije biti poznato pod imenom načela supsidijarnosti. Kao preteču tog principa Hueglin, dakako, navodi Althusiusa (Hueglin, 1994.). Bit tog načela jest njegov naglasak na djelotvornosti obavljanja poslova prilikom raspodjele poslova po različitim upravno-političkim razinama. Navodeći taksativno koji su poslovi u nadležnosti univerzalne vlasti, a koje obavljaju gradske ili pokrajinske vlasti, Althusius nigdje eksplicitno ne navodi razdijelno načelo. Uostalom, i sam Hueglin kaže da za Althusiusa “supsidijarnost nije *decision-making mechanism*”, nego “putokaz za organiziranu kooperaciju u društvu” (*ibid.*). Najčešće se smatra kako načelo supsidijarnosti potječe iz socijalno-filozofijskog učenja Katoličke crkve, tj. kako je prvi put kao takvo izneseno u enciklici *Quadragesimo Anno* Pia XI; u crkvenom učenju naglasak nije stavljen na maksimalizaciju djelotvornosti, nego na svekoliku participaciju intermedijarnih skupina i institucija u društvenom, političkom i ekonomskom životu kako bi se, rečeno modernijom (post-althusiusovskom) terminologijom, ojačalo društvo u odnosu na državu. To je ono što i Althusius želi postići. Slično kao što je Vatikan svoje stajalište iznio s obzirom na opasnost potpune apsorpcije društva od strane fašističke države, tako je i Althusius branio prava na autonomiju “manjih” asocijacija u odnosu na one “veće” (“svog” Emdena prema Istočnoj Friziji i luteranskom im vladaru, te gradova i pokrajina prema katoličkom caru). Ali on ne razrađuje nikakvo načelo podjele dužnosti. Jedno je utvrditi poželjnu razdiobu funkcija u nekom konkretnom slučaju, a drugo utvrditi opće načelo njihove razdiobe. Ne može se pretpostaviti da je netko razvio načelo podjele društveno-političkih funkcija samo zato što je u određenom slučaju učinio tu podjelu, pri čemu se ta i takva podjela nekome učinila sličnom onoj koja bi nastala kao rezultat praktične primjene naknadno utvrđenog principa. U suprotnom bi se moglo tvrditi da načelo supsidijarnosti postoji u svim ljudskim zajednicama, samo što nije baš oduvijek bilo normativno eksplicitno izraženo. Althusius je nedvojbeno zagovarao decentralizirani i u skladu s onodobnim uvjetima pluralni sustav, i to više društveni negoli političko-upravni, koji se može kao takav okarakterizirati i kao supsidijaran. No, supsidijarnost, uključujući i onu Althusiusovu, nije identična s pojmovnim određenjem načela supsidijarnosti. Načelo znači opće primjenjivu formulu, dakle onu koja određuje način alokacije upravnih nadležnosti u bilo kojem sustavu. Iako se na temelju Althusiusova učenja mogu interpretacijom utvrditi principi podjele političkih funkcija, možemo pretpostaviti da bi Althusius bio uvrstio načelo supsidijarnosti u svoju političko-teorijsku raspravu da je doista shvatio njegovu bit na općenit način. Primjer “pronalaska” korijenja principa supsidijarnosti u Althusiusovoj *Politici* najbolji je primjer “preslobodnog” korištenja društveno-znanstvenog pojmovlja. Ali, kako je pripisivanje različitih zasluga Althusiusu u trendu, “zasluga” za otkriće načela supsidijarnosti može kod onih koji se s time ne slažu izazvati samo blago negodovanje. Preispitamo li, primjerice, na hipotetičkom primjeru vlastitu vrijednosnu neutralnost, utvrdit ćemo da takvo što u bukvalnom smislu ne postoji. U poglavlju o upravljanju religijskim segmentom društvenog života Althusius doslovce kaže da “magistrati ne bi smjeli dopustiti Židovima da imaju sinagoge”, te da “pravovjernici ne smiju stupati u brak sa Židovima”. “Židovi trebaju imati odvojene četvrti i trebaju nositi oznake kako bi lako bili prepoznani od ostalih” (171). Zamislimo li kompjuterski program za mjerenje idejnih korelacija, vrlo je vjerojatno da bi programirano računalo pokazalo znatan

stupanj korelacije između ovih Althusiusovih postavki i npr. antisemitizma nacističkog tipa. Dakako, vrijednosno neopredijeljeno računalo baratalo bi “suhim” pojmovima, dok danas Althusiusa nijedan njegov interpret neće tako žestoko optužiti. Optužen za potpunu besmislicu može biti samo onaj tko bi Althusiusu, makar i neizravno, tako nešto pokušao pripisati. Uz činjenicu da je Althusius iskreno štovao staro-židovsku povijest, svatko će u njegovu obranu navoditi objektivne onovremene duhovno-religijske “ograničenosti”. Ovakav primjer, izvučen iz konteksta, samom tom svojom drastičnošću pokušava sugerirati da je i u određivanju pozitivnog misaonog doprinosa opreznost poželjna, a pojmovna preciznost nužna. Jer se iste te ograničenosti puno rjeđe uzimaju u obzir kao ograničavajući čimbenik kad se pokušava odrediti idejna korelacija između autora prema kojemu se gaji poštovanje i misaonih postignuća narednih vremena. Te se ograničenosti, upravo suprotno, pretpostavljaju prevladanima, a baš to njihovo prevladavanje smatra se autorovom osobitom zaslugom. Tada se često gubi iz vida da je zapravo ta ograničenost nešto što je kao takvo pretpostavljeno tek iz pozicije vremenski odmaknutog pogleda unatrag. Stoga se takva pretpostavljena ograničenost gotovo hipostazira u objektivnu prepreku čije je svladavanje potrebno detektirati pronalazanjem različitih tekstualnih “skrivenih” dimenzija, pri čemu, dakako, i njihov “pronalazač” ima utoliko velike “zasluge”; a sve je to omogućeno pojmovnom višeznačnošću koja je svojstvena društvenim znanostima.

Što se Althusiusa tiče, nastojanja da se on “upotrijebi” kao simbol one tradicije zapadnjačke misli koja je stjecajem konkretnih povijesnih okolnosti ustuknula pred političkim procesom jačanja pozicije centralne državne vlasti nisu neutemeljena. Podudarnost političke zbilje s teorijskim gledištima nekog autora ovisi o puno više čimbenika nego što je to autorova političko-teorijska domišljatost. Razvoj političke institucije zvane država ovisio je puno više o zbiljskim političkim čimbenicima nego o teorijskoj snazi argumenata apologeta centralizirane države. Tako bi i Althusius malo što sebi mogao predbacivati što je skoro tri stoljeća bio zaboravljen, kao što ni ponovno otkrivanje vlastitog djela ne bi mogao pripisati isključivo sebi kao zaslugu. Društvo i država sve su se više odvajali, a centralizirana državna vlast je znatno jačala, katkad apsorbirajući i samo društvo, kad su to omogućili i tehnički uvjeti, pa je skretanje povijesnog toka na taj i takav određeni kolosijek praktično-političkog povuklo za sobom pod svjetla znanstvenih reflektora i sebi komplementarne mislioce. Kad su se uvjeti postupno promijenili i politička situacija dopustila (teorijsko) stavljanje upitnika na do tada praktično neupitno, dakako da su pri okretanju interesa iz povijesti političkih ideja na površinu današnjice “isplivale” i drukčije struje mišljenja – one koje su se svojedobno razbile o stijene konkretno političkoga (pritom se misli ponajprije na Europu, s obzirom na to da su SAD, barem što se federalizma tiče, predstavljale suprotan primjer u odnosu na Europu, a i u ovoj su postojali izuzetci, kao Nizozemska i Švicarska, koji potvrđuju pravo). U tom smislu, Althusiusovo djelo predstavlja svojevrsno sjecište tada “poraženih”, ali ne i uništenih, a danas sve aktualnijih ideja: komunitarizma (nasuprot individualizmu) i društvene solidarnosti (u odnosu na jednostranu maksimalizaciju pojedinčeve koristi), svojevrsne matrične strukture društvenog sustava (nasuprot političko-piramidalnoj), tj. autonomije njegovih dijelova (naspram monolitnosti centralističko-državnog sustava). Svi ti elementi, s iznimkom načela narodne suverenosti (a “samo” to i ništa drugo bilo bi više nego dovoljno za Althusiusovo svrstavanje u red najutjecajnijih zapadnjačkih političkih mislilaca), nisu Althusiusov izum. Oni su dio puno starijih tradi-

cija političke misli koje sežu i do antičkih dana. U osvit novog doba, elemente tih tradicija, koje će uskoro biti (privremeno) poražene, Althusius je sustavno sakupio u svom epohalnom djelu i – iako nema sumnje da ga je pisao kao jedan od posljednjih (neuspješnih) pokušaja obrane “starog” svijeta – ostavio u naslijeđe “postmodernom” dobu. Unutarnji potencijal tog djela, koji se ogleda u njegovoj sustavnoj sintezi onih elemenata koji će od 17. stoljeća postati dijelom kontra-tradicije, u naše se doba sve jasnije raspoznaje. Naime, ovo doba začetka preispitivanja donedavno neupitne tradicije karakterizira gotovo neizbježno vraćanje potisnutim ili zaboravljenim izvorištima modernoga političkog mišljenja. Takav “duh vremena” pogoduje i novoj popularnosti *Politike*, koju interpreti u svom predvrednovanju koriste kao dobar primjer poznavanja povijesnih korijena i prisutnosti nekih danas zagovaranih stavova. Time interpreti pokušavaju povećati i autoritet vlastitih argumenata, u čemu nema ničeg nelegitimnog. No, bilo bi puno efektnije kad bi se takva instrumentalizacija, u ovom slučaju Althusiusova djela, takvom otvoreno i prikazala. Takva uloga izvora intelektualno-idejne motivacije je, i kad je o Althusiusu riječ, neupitna. Korištenje “izvora” subjektivizira se, a rezultat njegova korištenja objektivizira i biva time zaštićen od beskrajnih polemika. Ponovno otkrivanje Althusiusove *Politike* može biti uspoređeno s otkrivanjem nekog davno zaboravljenog umjetničkog djela koje svojom ljepotom nadahnjuje pokušaje njegova umjetničko-kritičkog tumačenja. No, kao i u umjetnosti, i u društvenim je znanostima nemoguće postizanje matematičkog tipa komunikacije smisla. Pojmovi kao oruđe koje služi u toj komunikaciji smisla nisu brojevi i zato pokušaj razumijevanja značenja “formule” za Althusiusa jedinoga ispravnog političkog uređenja iziskuje određeni stupanj slobode, pa i kreativnosti interpretatora. No, da bi tumačenje bilo relevantno, nije primjereno koristiti pojmove bez težnje k postizanju smislaone egzaktnosti, unatoč tomu što je jasno da je apsolutna egzaktnost nedostižna. Bitno je samo, kao što se ovdje pokušalo i pokazati, odlučiti se za određeni interpretatorski pristup i odluku jasno naznačiti, jer će rezultati interpretacije, koja uvijek zahtijeva i neki stupanj kreativnosti, uvijek biti donekle osobni i uvijek će se svaki od njih makar malo razlikovati od svih ostalih. To je slučaj i s Althusiusovom *Politikom*. Nijedna interpretacija neće osvojiti monopol na punu istinu o tom djelu, dok sve zajedno, ma koliko međusobno bile suprotstavljene, upućuju na misaonu slojevitost samog djela, još više na slojevitost cjelokupne zapadnjačke političko-teorijske tradicije, a najviše, što je ovdje ukratko i sugerirano, na hermeneutičke probleme tumačenja nekog djela.⁷

Prema tome, uzrok “400-godišnje kontroverzije” o Althusiusovoj *Politici* nije u samom djelu, nego ponajprije u našem tumačenju tog djela. Ono što nije sporno i u čemu nema kontroverzije jest zaključak da nam Althusiusov nauk i njegova sustavnost pružaju iznimno pogodno polazište za teorijsku raspravu o našoj političko-teorijskoj i općenito kulturnoj misaonoj tradiciji. A ta će teorijska rasprava najčešće poslužiti samo kao uvod u razmatranje mogućnosti njezine današnje (napose u kontekstu EU-a) konkretno-političke realizacije, kao i za hermeneutičko preispitivanje uvjeta mogućnosti njezina suvremenog razumijevanja.

⁷ Cassirer kaže da bismo povijesnu spoznaju “mogli nazvati ogrankom semantike”, te kako “historija pripada području hermeneutike”. Iako bi to onda osobito trebalo vrijediti za povijest političkih ideja, čudno je kako se često ispušta iz vida potreba za prethodnim pokušajem što je moguće jasnijeg razumijevanja samih “simbola”, tj. u ovom slučaju pojmova, koje kao cjelinu pokušavamo razumjeti (usp. Cassirer, 1978: 249).

Literatura

- Althusius, Johannes, 1995.: *Politics Methodically Set Forth and Illustrated with Sacred and Profane Examples*, Liberty Fund. Indianapolis (riječ je o ponovljenom izdanju engleskog prijevoda iz 1964., Boston: Beacon Press, u prijevodu Fredericka S. Carneya; prvo izdanje prijevoda sadržavalo je i prijevod glasovite studije C. J. Friedricha o Althusiusu)
- Althusius, Johannes, 1932.: *Politica Methodice Digesta*, uvod C. J. Friedricha, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Alvarado, R. C., *Nationhood and the Future of Europe*, dio I: *The Meaning of National Sovereignty*, <http://www.wordbridge.net/ccsp/nations1.htm>
- Alvarado, R. C., *Nationhood and the Future of Europe*, dio II: *Vitoria and Althusius*, <http://www.wordbridge.net/ccsp/nations2.htm>
- Black, A.: 1984.: *Guilds and Civil Society in European Political Thought from Twelfth Century to the Present*, Methuen, London
- Cassirer, Ernst, 1978.: *Ogled o čovjeku. Uvod u filozofiju ljudske kulture*, Naprijed, Zagreb
- Elazar, Daniel J., 1995.: 'Althusius' Grand Design for a Federal Commonwealth, u: *Politics Methodically Set Forth and Illustrated with Sacred and Profane Examples*, Liberty Fund, Indianapolis (ili <http://www.jcpa.org/dje/articles2/cov-althus.htm>)
- Elazar, Daniel J., *Covenant and Civil Society: The Constitutional Matrix of Modern Democracy*, <http://www.jcpa.org/dje/books/ct-vol4-pref.htm>
- Elazar, Daniel J., *Covenant and Commonwealth: From Cristian Separation trough the Protestant Reformation*, <http://www.jcpa.org/dje/books/ct-vol2-int.htm>
- Elazar, Daniel J., *Covenant and Constitutionalism: The Great Frontier and the Matrix of Federal Democracy*, <http://www.jcpa.org/dje/books/ct-vol3-int.htm>
- Elazar, Daniel J., *Europe and the Federal Experience*, <http://www.jcpa.org/dje/articles/eur-fed-bruges.htm>
- Elazar, Daniel J., *The Multi-faceted Covenant: The Biblical Approach to the Problem of Organizations, Constitutions, and Liberty as Reflected in the Thought of Johannes Althusius*, <http://www.jcpa.org/dje/artcles2/cov-althus.htm>
- Elazar, Daniel J., 1994.: Introduction, u: *Federal Systems of the World*, Longman Group Limited (ili <http://www.jcpa.org/dje/books/fedsysworld-intro.htm>)
- Elazar, Daniel J., *Toward a Civil Constitutionalism – The Covenant Tradition in Politics*, <http://www.jcpa.org/dje/books/ct-vol4-ch1.htm>
- Figgis, J. N., *Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625. Seven Studies*, <http://www.books-on-line.com/bol/BookDisplay.cfm/BookNum=9739>
- Friedrich, C. J., 1975.: *Johannes Althusius und sein Werk im Rahmen der Entwicklung der Theorie von der Politik*, Duncker&Humboldt, Berlin
- Friedrich, C. J., 1963.: *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, The University of Chicago Press, Chicago

- Gierke, Otto von, 1939.: *The Development of Political Theory*, W.W. Norton and Co., Inc., New York (izvornik: *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 1880.)
- Gierke, Otto von, 1900.: *Political Theory of the Middle Age*, University Press Cambridge, Cambridge
- Hinsley, F. H., 1992.: *Suverenitet*, August Cesarec, Zagreb
- Hueglin, Thomas O., 1999.: *Early Modern Concept for a Late Modern World – Althusius on Community and Federalism*, Wilfried Laurier University Press, Waterloo
- Hueglin, Thomas O., 1994.: Federalism, subsidiarity and the European Tradition, <http://www.escanet.org/conferences/1to.htm>
- Hueglin, Thomas O., 1979.: Johannes Althusius: Medieval Constitutionalist or Modern Federalist?, u: *Publius – The Journal of Federalism*, Fall, Meyner Center for the Study of State and Local Government – Lafayette College, Easton
- Mesnard, P., 1951. [1936.]: *L'essor de la philosophie politique au XVI siècle*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris: 567-677
- Riley, P., 1976.: Three 17th Century German Theorists of Federalism: Althusius, Hugo and Leibniz, u: *Publius – The Journal of Federalism*, Summer, Meyner Center for the Study of State and Local Government – Lafayette College, Easton

Tomislav Lamut

*SOURCES OF MODERN POLITICAL THOUGHT:
FOUR CENTURIES OF ALTHUSIUS' POLITICS*

Summary

The source of the four centuries of controversies surrounding Althusius' *Politics* is not the work itself but its interpretations. The author argues that Althusius' political teaching is not controversial; also, its methodicalness is highly conducive to a theoretical debate about the political/theoretical and cultural tradition of thought in general.

In the first part, the author identifies the fundamental concepts of Althusius' political thought, and the logic of his exposition in *Politics*. He shows that Althusius' is a systematic – methodically presented – study of politics; politics is a way in which people unite in order to have a good life by means of the *communicatio* of things, services and right. Consequently, political science deals with the real or ideal ways of this association and its results. Althusius was the first author who explicitly said that only a people as a whole may be sovereign. He also created a theoretical concept of popular sovereignty. That part of his teaching is the greatest and largely undisputed Althusius' contribution to political thought.

In the second part, the debate about the interpretation of the “controversial” fundamental tenets of Althusius' teaching is reviewed, the tenets that refer to the essence of human community and the character of its political organization. The author concludes that Althusius' work is a sort of a junction of the then “defeated” but today increasingly popular ideas: communitarianism (versus individualism) and social solidarity (versus the onesided maximalization of individual benefit), a kind of a matrixal structure of social system (versus political-pyramidal), i.e. the autonomy of its parts (versus the monolith centralist-state system). In the dawn of a new era, the elements of those traditions that were soon to be (temporarily) defeated, were systematically depicted in Althusius' epochal opus, whose internal potential is increasingly recognized as one of the most relevant provenances of modern political thought.

Key words: politics, association, simbiotic communities, popular sovereignty, contract, federalism, subsidiarity



Mailing address: Grahorova 16, HR 10000 Zagreb. *E-mail:* lamut@hidra.hr